



Revista do Programa de  
Pós-Graduação em  
Ciência da Religião

O FENÔMENO  
RELIGIOSO E A  
PANDEMIA DA  
COVID-19

Volume 24 Número 38  
ISSN 1980-8305 (eletrônico)



## Expediente



### EDITOR RESPONSÁVEL

Énio José da Costa Brito, Ciência da Religião (PUC-SP)

### EDITOR-GERENTE

Darli Alves de Souza

### EDITOR DE SEÇÃO

Ana Trigo, Ciência da Religião (PUC-SP)

Everton de Oliveira Maraldi, Ciência da Religião (PUC-SP)

### EDITORES DE TEXTO

Eduardo Bonine, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Ciência da Religião.

Cecilia Cordeiro Negrão, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Ciência da Religião.

Maurício Gonçalves Righi, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Ciência da Religião.

Silvana Paula da Silva Siqueira, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Ciência da Religião.

Claudio Pimentel, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Ciência da Religião.

### EDITOR DE LAYOUT

Marco Antonio Fontes de Sá, Ciência da Religião (PUC/SP)

### EDITOR DE PECVAS

Darli Alves de Souza, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Ciência da Religião.

### CONSELHO EDITORIAL

Amauri Ferreira Ferreira, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - PUCMINAS

Dr. Admilson Eustáquio Prates, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Norte de Minas Gerais- Campus Salinas.

Carlos Cariacás, UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ, Brasil

Francisco Antônio Vasconcelos, Universidade Federal do Piauí

Francisco Pinheiro de Assis, Universidade Federal do Acre

Pedro Lima Vasconcelos, Universidade Federal de Alagoas

Roberto Zwetsch, EST, Brasil

Teodoro Hanicz, Faculdade de Filosofia São Basílio Magno - FASBAM - Curitiba-PR

### CONSELHO CIENTÍFICO

Frank Usarski, Ciência da Religião (PUC-SP)

Jacques Dupuis, Professor emérito de filosofia social e política da Escola Politécnica de Paris. Professor de filosofia e de ciência política da universidade Stanford, Califórnia.

Luís M. Figueiredo Rodrigues, Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Portugal

Paolo Parisse, SIMI- Scalabrini International Migration Institut



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Último Andar : Cadernos de Pesquisa em Ciência da Religião / Programa de Estudos Pós-graduados em Ciência da Religião, PUC-SP  
v. 24, n. 37 (jan/jun.) 2021. São Paulo: PUC-SP, 2021.

Periodicidade semestral

ISSN: 1980-8305



Estendemos nossos sinceros agradecimentos a tod@s os revisores de diversas universidades do país que gentil e competentemente contribuíram, com base em sua expertise, para a análise científica dos artigos publicados na Revista Discente Último Andar. Sem sua colaboração, nosso trabalho não seria possível:

*Alexandre Frank Silva Kattel*

*Jimmy Pessoa Barbosa*

*Ana Maria Souza*

*Joe Marçal Gonçalves dos Santos*

*Antônio de Oliveira Siqueira*

*Josemar Francisco Pegorete*

*Antonio Jorlan Soares de Abreu*

*Luis Gabriel Provinciatto*

*Antônio Michel de Jesus de Oliviera Miranda*

*Maria Celeste Cordeiro Leite dos Santos*

*Aurora Camboim*

*Maria Jeane dos Santos*

*Claudio Santana Pimentel*

*Marica Regina de Oliveira Lupion*

*Eduardo Rodrigues da Cruz*

*Monica Huang*

*Fabício Veliq*

*Richard Gonçalves Andre*

*Fernando Ripoli*

*Rosana Paiva*

*Gisele Cristina Laranjeira*

*Rosimar Dias*

*James Washington*

*Silvana Paula da Silva Siqueira*



Car@s leitor@s,

É com satisfação que apresentamos mais um número da Revista Discente Último Andar – Cadernos de Pesquisa em Ciência da Religião do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião da PUC-SP.

Aproveitamos a ocasião desta edição para trazer uma notícia importante sobre uma grande inovação em nossa política editorial. A partir de 2022, a Último Andar será não apenas uma revista de *submissão* em fluxo contínuo, como também uma revista de *publicação* em fluxo contínuo, seguindo, assim, o modelo designado em diversas revistas internacionais como “online first publishing”. Nesse modelo, uma versão online do artigo é publicada assim que o texto é aprovado e editado, antes mesmo de ser vinculado a uma edição específica. O artigo é publicado com uma paginação própria, modificada posteriormente quando da sua inclusão em uma edição com número e volume específicos. Assim, @s autor@s não precisam aguardar o lançamento de cada edição para acessar seu artigo completo; para todos os fins, seu artigo já estará publicado de forma online, inclusive com número doi, podendo ser divulgado e registrado em seu currículo Lattes e outras plataformas. Trata-se de uma excelente notícia para @s discentes que publicam na Último Andar, pois agiliza sua vida acadêmica e de pesquisa, auxiliando na obtenção de créditos acadêmicos e acelerando a divulgação de seu trabalho. Aos leitores e leitoras, por sua vez, a publicação em fluxo contínuo permite acessar mais rapidamente a produção científica na área de Ciência da Religião. É mais uma inovação que a Último Andar traz para o nosso campo.

A adoção do modelo “online first” acompanha também outra modificação em nossa política editorial, qual seja, a interrupção do modelo de submissão por dossiês. Uma vez aceitos, os artigos poderão ser agrupados em edições temáticas específicas conforme necessário, mas sem que sua submissão inicial esteja atrelada a uma chamada. Com a publicação em fluxo contínuo, os artigos podem ser agrupados conforme suas afinidades temáticas, sem prejuízo do foco e interesse que uma edição com tema definido propicia.

Desse modo, encerramos o presente modelo de publicação com um dossiê sobre “Respostas religiosas à pandemia de COVID-19”, tema atual e premente sobre o qual é fundamental realizarmos pesquisas e buscarmos caminhos. A presente edição inicia com



um artigo de Paulo Henrique Lopes em que o autor descreve e discute os resultados de uma pesquisa online, de metodologia quanti-quali, sobre as relações entre ciência e religião no contexto da pandemia de COVID-19 no Brasil. Na sequência, o artigo de Ellen Cristina dos Santos Oliveira e Orlando Caldeira de Farias Junior analisa os desafios impostos pela pandemia aos peregrinos do Caminho da Fé, no sul de Minas Gerais, e as respostas e alternativas buscadas para lidar com esses desafios.

Em seguida, Joana d’Arc Araújo Silva nos escreve sobre como as práticas religiosas podem promover bem-estar e renovação de fé e esperança, tanto em tempos comuns quanto pandêmicos. Henrique Mata de Vasconcelos, por sua vez, discute as interpretações religiosas e filosóficas acerca da pandemia, analisando o problema do mal e a temática da teodiceia. Encerrando a lista de contribuições vinculadas ao dossiê, Ivani Coelho Andrade e colaboradores propõem um debate crítico sobre luto, morte, comunhão e fé no imaginário social brasileiro no contexto da pandemia de coronavírus.

A seção de artigos de temática livre se inicia com um texto de Guilherme Cavalcanti Silva sobre as contribuições da teoria narrativa de Paul Ricoeur, em particular a relação entre mito e história, para a teologia contemporânea. Jhauber Luiz Moreira Da Silva nos traz uma reflexão de base filosófica e teológica sobre o exercício do cuidado como um processo de amadurecimento espiritual. Elizeu de Oliveira, Eliosmar Oliveira de Aquino e Elifânia Pereira Lima de Oliveira nos escrevem sobre a interface entre Cristianismo e responsabilidade social, tomando por inspiração a epístola de São Tiago.

Em sua contribuição à Último Andar, Zuleica do Carmo Garcia de Barcelos defende o diálogo inter-religioso como estratégia de combate à intolerância religiosa sofrida pelas tradições afro-brasileiras. E encerrando a seção de artigos, Rodrigo Mendes Faria discute a pluralidade religiosa brasileira no cenário atual em seu entrelaçamento com a política e a mídia.

A seção de resenhas se inicia com uma análise de Victor Pereira Aversa da obra “A vida não é útil” do pensador e líder indígena Ailton Krenak, em que o autor desenvolve uma análise crítica da sociedade contemporânea, em especial do consumismo e da devastação ambiental, avaliando suas implicações em diferentes esferas da vida humana. Em seguida, Bernardo Penteado de Sousa Martins descreve em profundidade a



obra “Esalen: America and the Religion of No Religion” do pesquisador norte-americano Jeffrey Kripal, em que são narradas a criação e a história do Instituto Esalen nos Estados Unidos, considerado o epicentro inicial de desenvolvimento da espiritualidade Nova Era e de várias terapias psicológicas na segunda metade do século XX. Concluindo a seção de resenhas, Nilce Muniz Barretto apresenta o livro “Torto arado” de Itamar Vieira Júnior, obra literária em que diversos elementos da cultura brasileira são trabalhados, atravessando temáticas como vida quilombola, religiosidade de matriz africana, resistência feminina e coronelismo.

Contamos nesta edição com as contribuições de autores de diversas instituições do país, abarcando as regiões norte, sul e sudeste, quais sejam: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Faculdade Unida de Vitória, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Universidade do Extremo Sul Catarinense, Universidade Estadual de Campinas, Universidade Federal de Juiz de Fora e Universidade Federal de Rondônia.

Antes de concluirmos este editorial, gostaríamos de estender nossa solidariedade a todas as vítimas da pandemia de COVID-19 no Brasil e no mundo, bem como às suas famílias. Que o novo ano que em breve iniciará seja de mais saúde e paz para tod@s.

Findamos nossos comentários e apreciações desejando uma excelente leitura da presente edição, boas festas e um excelente 2022!

Comitê Editorial  
Último Andar

## AS RELAÇÕES ENTRE CIÊNCIA E RELIGIÃO NO CONTEXTO BRASILEIRO DA PANDEMIA DE COVID-19, UM ESTUDO DE CAMPO

Relations between science and religion in Brazilian context of covid-19, a field study

Paulo Henrique Lopes<sup>1</sup>

**Resumo:** Esta pesquisa de campo teve como objetivo mergulhar na polêmica entre Ciência e Religião no contexto brasileiro da pandemia de COVID-19, para além do posicionamento de autoridades científicas e lideranças religiosas que estamparam os jornais. Ouvidas 570 pessoas, os resultados indicam uma dissintonia entre os pronunciamentos de algumas lideranças religiosas, contrárias à quarentena, e a opinião dos seus próprios fiéis que, por sua vez, tendem a seguir as recomendações científicas quanto ao isolamento social. Esta conclusão desconstrói um preconceito ideológico dos participantes não-religiosos para com os religiosos, tidos como menos esclarecidos cientificamente por aqueles. A análise qualitativa das relações que a ciência e a religião assumem para a população brasileira no início da pandemia de COVID-19, valeu-se, principalmente, da aplicação da tipologia quádrupla de Barbour: *Conflito, Independência, Integração e Diálogo*.

**Palavras-chave:** ciência e religião; estudo de campo; tipologia quádrupla; pandemia de COVID-19.

**Abstract:** This field study aimed to delve into the controversy between Science and Religion in the Brazilian context of the COVID-19 pandemic, in addition to the position of scientific authorities and religious leaders. After hearing 570 people, we found a strong disagreement between the pronouncements of some religious leaders who were against quarantine and the opinion of their religious community, who, in this matter, preferred to follow the scientific recommendations instead of their religious leaders. This conclusion deconstructs

---

<sup>1</sup> Mestre em Ciência da Religião pelo PPCIR - UFJF. Doutorando em Ciência da Religião pelo PPCIR - UFJF. <https://orcid.org/0000-0003-0859-0634>, [peagalopes@outlook.com](mailto:peagalopes@outlook.com)

an ideological prejudice of non-religious participants towards religious participants who are considered by those as ignorant or less scientifically enlightened. For the qualitative analysis of the relationships that science and religion can assume for Brazilians in the pandemic context, we applied Barbour's quadruple typology: *Conflict*, *Independence*, *Integration*, and *Dialogue*.

**Keywords:** science and religion; field study; quadruple typology; COVID-19 pandemic.



## Introdução

No dia em que este artigo é aprovado (26 de maio de 2021), o Brasil acumula 16.274.695 casos de infecção por COVID-19, e um total alarmante de 454.429 óbitos decorridos pela doença. Esse cenário é muito mais grave do que aquele em que a presente pesquisa de campo começa a ser realizada, no dia 30 de março de 2020, momento em que as primeiras medidas públicas de contenção da pandemia começaram a ser discutidas por todos os setores da sociedade brasileira. Na ocasião, o número de casos totalizava 4.579, com um total 159 óbitos acumulados. Em pouco mais de um mês, período em que o nosso formulário de pesquisa esteve disponível para a ampla participação pública, o total de casos subiu para 271.628, com 17.971 óbitos no dia 19 de maio de 2020. Neste dia, o Brasil se colocava como o terceiro país com maior número de casos confirmados da doença no mundo, atrás apenas dos Estados Unidos da América e da Rússia.

A evolução exponencial de infectados no Brasil indica o contexto em que nossa discussão se insere: junto com explosão dos casos, aumentou também a pressão por ações sanitárias imediatas para a diminuição da curva de contaminação. Visto que o modo de contágio se dá principalmente por contato direto, o isolamento social se mostrou a medida mais eficaz para a contenção da doença, em um momento em que a vacina ainda não havia sido descoberta. A eficácia da quarentena foi comprovada por pesquisas científicas realizadas já no começo do surto de Sars-Cov-2 em Wuhan, na China, (Cf. LI et al, 2020; KOO et al, 2020) e se confirma ao longo de toda a cadeia de contágio mundial. Pascarella et al (2000) realizou uma densa revisão sobre a eficiência dos mais variados métodos de combate à pandemia, considerando grande parte da literatura científica produzida sobre os diversos tratamentos com drogas antivirais e terapias respiratórias, concluindo que, de todos eles – excetuando-se a vacina que ainda não havia sido descoberta na época do seu estudo – a quarentena é a única medida que se revelou efetiva para a diminuição da curva de contágio até então.

Uma nova realidade foi posta pela maior crise de saúde mundial da história recente, transpassando todos os setores vida pública e, por isso, suscitando todo um debate acerca de quem ditaria os critérios para a regulamentação das novas dinâmicas socioeconômicas e, por que não, veremos, religiosas e espirituais, impostas pela quarentena.

Enquanto a Organização Mundial da Saúde (WHO) sempre se ateve aos resultados científicos para emitir diretrizes internacionais, levantaram-se contra a implementação da quarentena, discursos advindos de todas as esferas da sociedade que seriam afetadas pela brusca interrupção das suas atividades. Dentre eles, tivemos a minimização da gravidade da situação de saúde pelo discurso necropolítico do presidente Jair Bolsonaro (ROCHA, 2020), e a pressão pela retomada da economia por parte de empresários e trabalhadores. Transversalmente, o discurso religioso não deixou de se posicionar ativamente sobre a situação, inserindo-se fortemente no debate, como veremos a seguir.

Os cultos e rituais religiosos geralmente são momentos de concentração de muitas pessoas. Este potencial de aglomeração faz com que os locais religiosos sejam considerados como focos de contágio. Diante do possível risco à saúde dos fiéis, grande parte das lideranças religiosas acataram as recomendações científicas dos órgãos competentes da saúde e reduziram, suspenderam ou até mesmo encerraram as suas atividades. No entanto, outra parcela das lideranças religiosas insistiu na manutenção de suas práticas presenciais normalmente. Quando obrigadas a fecharem suas portas por meio de decretos oficiais emitidos principalmente pelos municípios (dado o desacato da presidência da república), tais líderes religiosos começaram a pressionar o poder público para a derrubada destes decretos de interdição.

Logo no início da quarentena, em 17 de março, a BBC (MACHADO, 2020) publicou uma matéria que resume o posicionamento de diferentes lideranças religiosas sobre a restrição de suas atividades. O pastor batista Levi Araújo acatou a suspensão dos cultos para garantir a proteção da saúde dos fiéis, assim como o xeique Mohamed al Bukai, que cancelou imediatamente as práticas da Mesquita Brasil com o agravamento da pandemia. Algumas sinagogas imediatamente fecharam suas portas, segundo a Federação Israelita de São Paulo. O sacerdote Pai Engels de Xangô, dirigente do templo Amor e Caridade Caboclo Pena Verde, também constatou um encerramento das atividades nos principais terreiros de umbanda.

Por outro lado, a Igreja de Jesus de Shinchonji chegou a omitir das autoridades nomes de fiéis infectados que frequentaram o local, a fim de continuar as suas atividades. A Vitória em Cristo, pelo pastor Silas Malafaia, disse que não fecharia as portas da igreja por causa

da pandemia. O missionário R. R. Soares, da Graça de Deus, afirmou que a população não precisava temer o coronavírus, e o pastor Edir Macedo, líder da Igreja Universal do Reino de Deus, aconselhou os fiéis a não acompanharem os noticiários (MACHADO, 2020).

O principal argumento destas últimas lideranças é o de que a prática religiosa se configura como um *serviço essencial* à sociedade, assim como os serviços de saúde e os de abastecimento de bens básicos, por exemplo. Por meio de um decreto emitido no dia 26 de março pelo presidente Jair Bolsonaro, os locais de cultos religiosos (e lotéricas) foram enquadrados oficialmente como serviço essencial, mas o Supremo Tribunal Federal (NÉRI, 2020), deu autonomia para os Estados e municípios para aplicação do decreto. A pressão por parte de algumas lideranças religiosas em resposta a essa autonomia foi tamanha que um projeto de Lei (2788/20) chegou a ser proposto na Câmara dos Deputados para a proibição de decretos locais que preveriam “o fechamento total de templos, igrejas e outros locais destinados a cultos religiosos mesmo durante períodos de calamidade pública.” Também defendendo a prática religiosa como um serviço essencial, o deputado autor do projeto ainda indicou que “os momentos de calamidade são justamente aqueles em que ‘a sanidade espiritual e mental do crente mais se apoia no conforto da religião’”, ressaltando que o Estado não pode impedir o “livre exercício dos cultos religiosos,” cabendo-lhe o reconhecimento de “limites mínimos para a interferência nas crenças e práticas religiosas.”<sup>2</sup>

Com a discussão sobre a legitimidade do isolamento social, e quais critérios devem ter um maior peso para a implementação da quarentena, a pandemia se tornou um campo de inter cruzamento e disputa de interesses econômicos, políticos, científicos e religiosos. Nesse contexto, o presente artigo focará nas relações entre as duas últimas categorias para buscar contribuir para o debate e para o melhor entendimento deste cenário, a partir da Ciência da Religião.

Uma das possíveis abordagens seria o da análise do pronunciamento e posicionamento das autoridades científicas e lideranças religiosas como já começamos por indicar. Para essa via de estudo, poderíamos recorrer, por exemplo, ao levantamento realizado pelo Centro de Controle e Prevenção de Doenças norte-americano (CDC, 2000),

2 “Projeto impede fechamento total de locais de culto mesmo durante pandemia”. *Agência Câmara de Notícias*. 26/05/2020. Disponível em <https://www.camara.leg.br/noticias/664479-projeto-impede-fechamento-total-de-locais-de-culto-mesmo-durante-pandemia/>. Acesso em: 23/07/2020.

que demonstrou, em pesquisa, o alto risco de contágio em ambientes religiosos fechados. Em um culto de uma pequena igreja da zona rural do estado do Arkansas, nos Estados Unidos, pelo menos 38% dos fiéis foram contaminados. A partir deste relatório do CDC, o infectologista, Alexandre Cunha, que atua nos Hospitais Brasília e Sírio Libanês, e no Laboratório Sabin, comentou o caso em entrevista para o Correio Braziliense projetando o risco de contágio para uma escala maior:

Vale destacar aqui que o vírus não se importa pelo motivo pelo qual as pessoas estão reunidas, se é lazer, esporte ou religião. É compreensível que as razões pelas quais as pessoas procuram eventos religiosos nessa época são de caráter íntimo e devem ser respeitados. Mas a questão da saúde pública deve vir sempre em primeiro lugar. (FERNANDES, 2020)

Em contrapartida, poderíamos tomar o exemplo do padre da paróquia São João Batista em Visconde do Rio Branco (MG) que chegou a desejar a morte dos fiéis que optaram por voltarem a ir à igreja somente quando houver vacina para o novo coronavírus (ISTOÉ, 2020).

Vemos, aqui, um exemplo claro de embate entre de autoridades científicas e lideranças religiosas, cada qual reclamando a sua autonomia para a adoção de medidas em meio à pandemia. O estudo de tais discursos é de suma importância para o entendimento das tensões entre ciência e religião que se desenrolam no campo brasileiro. Silveira (2020), por exemplo, realiza uma pesquisa interessante que se ocupa do posicionamento de lideranças católicas em relação à pandemia, indicando aspectos políticos e religiosos do que chamou de “CATHOLICOVID-19”.

Ainda que essa abordagem focando nos pronunciamentos seja fundamental, a via que a presente pesquisa assume estabelece uma relação complementar ao artigo de Silveira (2020), no tocante ao recorte metodológico. Pois se o seu estudo se ocupa do estrato do posicionamento das lideranças religiosas e autoridades científicas, a nossa abordagem está interessada nos discursos dos seguidores dessas lideranças, estendendo-se, inclusive, para a população não-religiosa ou atea. Nosso objetivo foi o de averiguar até que ponto os participantes da pesquisa concordam ou não com as suas respectivas lideranças (se for o caso de terem alguma) quando o assunto é a manutenção das

atividades religiosas em meio à pandemia de COVID-19. Ora, se o padre chegou a desejar a morte dos que não estavam indo à missa por causa da quarentena, isso é sinal de que os seus fiéis estavam seguindo as recomendações científicas em detrimento das religiosas – esta é a nossa questão. Em outras palavras, as perguntas que se colocam para nós são: tomando os exemplos indicados anteriormente, quem garante que o discurso do padre da paróquia São João Batista representa, efetivamente, o posicionamento dos fiéis desta mesma paróquia que, por sua vez, parecem se alinhar muito mais a discursos como o do infectologista Alexandre Cunha? Por mais que o padre convoque os fiéis à missa, quem garante que os fiéis não virão a utilizar o discurso científico da OMS para decidirem se comparecerão ou não? Segundo pesquisa quantitativa do Datafolha, publicada na Folha de SP (GIELOW, 2020), 82% dos entrevistados concordam ser necessário suspender cultos e missas para prevenir o contágio por COVID-19, mostrando que “a posição de lideranças [religiosas] contra o isolamento não reflete o posicionamento do conjunto das igrejas ou dos fiéis” (BANDEIRA E CARRANZA, 2020).

Mas o contrário também é verdadeiro. Ainda que seja posição de uma minoria (GIELOW, 2020), a questão de saúde pública e o critério científico podem ser relegados ao segundo plano para a tomada de ação que privilegie a continuidade das práticas religiosas públicas.

Podemos ver a teia de relações, harmônicas ou não, que a ciência e a religião estabelecem entre si no palco social. Nesse sentido, o presente artigo objetiva iluminar as subcamadas dessas relações ao deslocar o enfoque dos pronunciamentos oficiais das autoridades científicas e das lideranças religiosas, ocupando-se, agora, da relação que os discursos científico e religioso estabelecem entre si pelos cidadãos, ou seja, para além de seus porta-vozes.

É pelo segundo caminho que a presente pesquisa seguirá ao realizar um estudo de campo cuja metodologia e resultados serão apresentados na seção seguinte. A análise qualitativa destes dados se dará com base no livro *Quando a ciência encontra a religião*, de Ian G. Barbour (2000), referência para o estudo das possíveis relações entre ciência e religião. Barbour (2000) elabora uma tipologia quádrupla, propondo as categorias que dão nome às quatro seções de discussão do presente artigo – Conflito, Independência, Diálogo

e Integração.

A relevância deste estudo em Ciência da Religião aplicada se dá pela convocação dos pares a uma inserção ativa ao estudo empírico do fenômeno religioso em nossa sociedade, mas, sobretudo, pela contribuição que provê para o entendimento das relações que a ciência e a religião assumem especificamente no Brasil no contexto da pandemia de COVID-19.

## 1 Metodologia e resultados

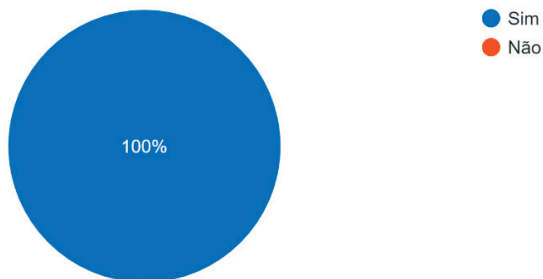
Em meio à polêmica suscitada pela adoção de medidas de prevenção e de contenção da pandemia de COVID-19, e de acordo com os objetivos indicados, a presente pesquisa de campo se deu por meio da divulgação de um formulário *online* pela plataforma *Google Forms*, cuja estrutura pode ser conferida integralmente no Anexo I do presente artigo.

O formulário, totalmente anônimo e aberto a livre e espontânea participação da população, começou a ser divulgado no dia 30 de março de 2020, por meio dos perfis da *Ágora do Porvir*, no *Facebook* e *Instagram*. A *Ágora do Porvir* se propõe como um espaço autônomo de divulgação e promoção do conhecimento acadêmico das ciências humanas, consolidando-se com uma praça pública contemporânea que, afinal, é virtual. O formulário também foi divulgado na forma de comentários nas publicações das páginas de grandes jornais, como *Estado de SP* e *G1*, em que se desenrolava uma grande discussão entre os seguidores. Além disso, o próprio pesquisador encaminhou os formulários por *Whatsapp*, convidando os seus contatos a compartilharem a pesquisa com quem pudesse se interessar. Dessa forma, buscou-se ampliar e diversificar o espaço amostral ao máximo, de modo a alcançar um grupo heterogêneo e despersonalizado de participantes. Depois de um pouco mais de um mês de circulação, o formulário foi encerrado no dia 19 de maio de 2020, contabilizando 570 respostas que se caracterizam da seguinte maneira (seções 1 e 2):

**Figura 1. Gráficos com as respostas das Seções 1 e 2 do questionário.**

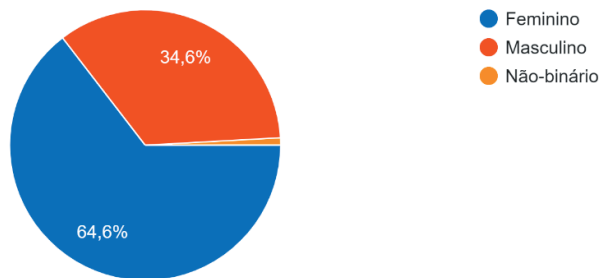
Você aceita participar desta pesquisa?

570 respostas



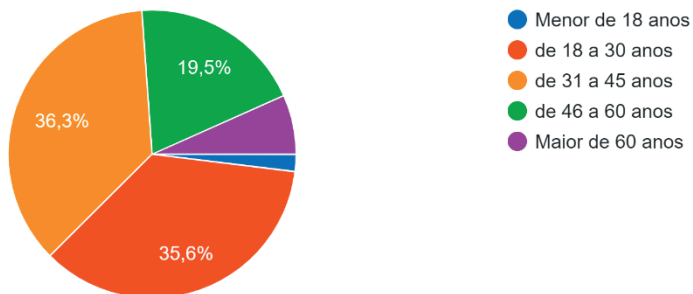
Qual a sua identidade de gênero?

570 respostas



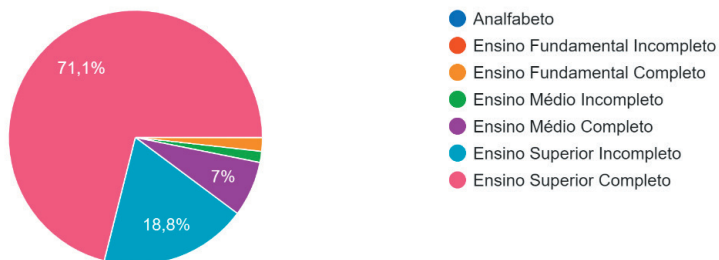
### Qual é a sua idade?

570 respostas



### Qual a sua escolaridade?

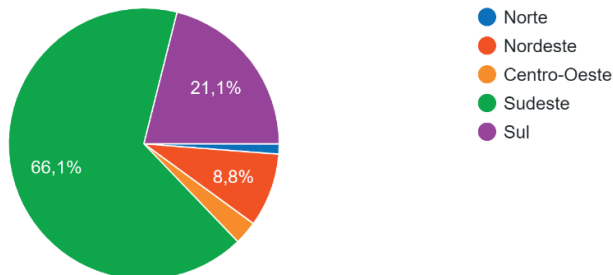
570 respostas





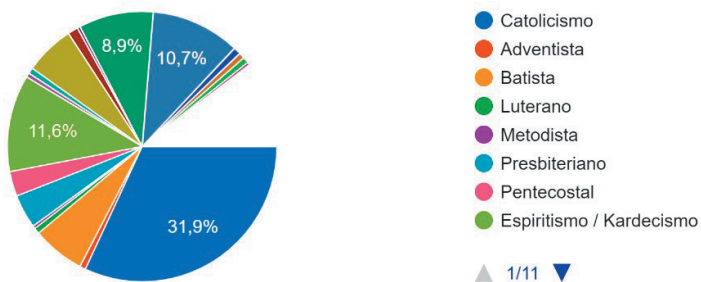
### Em qual região do Brasil você mora?

570 respostas



### Qual a sua principal religião?

570 respostas

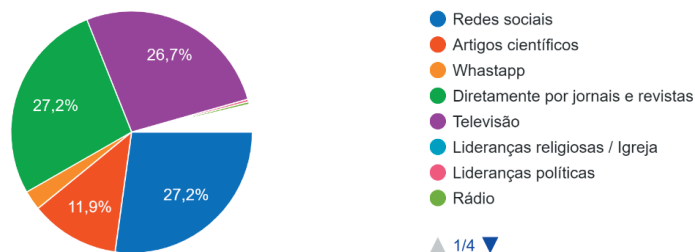


Dada a caracterização do grupo amostral, a seção 3 do questionário esteve preocupada em traçar o comportamento dos participantes no contexto da pandemia, no tocante às suas fontes de informação, suas preocupações e expectativas, e a sua postura quanto à quarentena:

**Figura 2. Gráficos com as respostas da Seção 3 do questionário.**

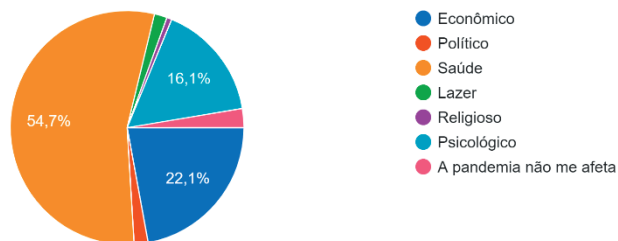
Qual é o seu principal meio de informação a respeito da atual pandemia de Coronavírus (COVID-19)?

570 respostas



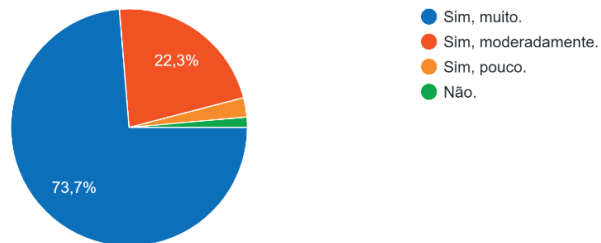
Qual dos seguintes aspectos da sua vida você mais teme que seja prejudicado pela pandemia de Coronavírus (COVID-19) :

570 respostas



Você está seguindo as medidas de isolamento social / quarentena como meio de contenção da pandemia de Coronavírus (COVID-19)?

570 respostas

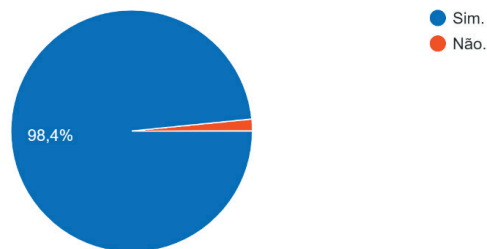


A seção 4 buscou saber quais são as representações que a ciência e a religião assumem no contexto da pandemia, quais são os papéis seus discursos adquirem, e como se dá a relação entre esses discursos para o participante:

**Figura 3. Gráficos com as respostas da Seção 4 do questionário.**

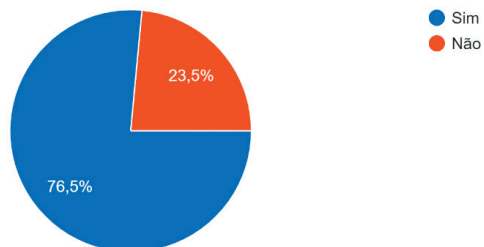
Você acha que os cultos, rituais e/ou encontros religiosos em grupos presenciais devem ser suspensos como medida de contenção da pandemia de Coronavírus (COVID-19)?

570 respostas



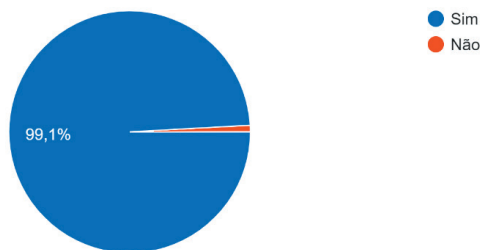
A sua religião/espiritualidade pode te ajudar em meio à pandemia de Coronavírus (COVID-19)?

570 respostas



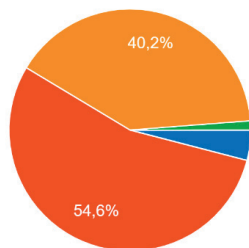
A ciência pode te ajudar em meio à pandemia de Coronavírus (COVID-19)?

570 respostas



No contexto da pandemia, suponhamos que a sua liderança religiosa/espiritual estimule alguma prática que vá contra aquelas recomendadas pela ciência. Você:

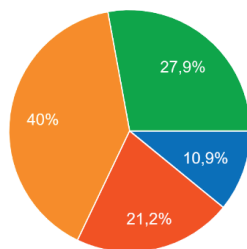
570 respostas



- Segue a liderança religiosa.
- Segue a ciência.
- Não tem liderança religiosa/espiritual, mas segue as recomendações científicas.
- Não tem liderança religiosa/espiritual, e não segue as recomendações científicas.

Você acha que a Ciência e a Religião estabelecem, entre si, uma relação de:

570 respostas



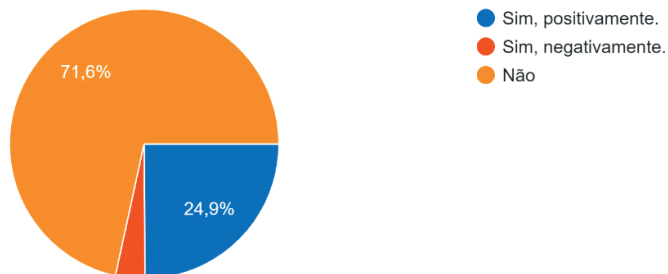
- Conflito (uma exclui a outra)
- Independência (não se excluem, mas uma não contribui para a outra)
- Diálogo (não se incluem, mas uma contribui para a outra)
- Integração (uma inclui a outra)

Na seção 5, buscamos detalhar a dinâmica que religião e ciência adquirem no contexto da pandemia para os participantes. Se os discursos científicos e religiosos são reforçados, ressignificados ou descartados pelo participante:

**Figura 4. Gráficos com as respostas da Seção 5 do questionário.**

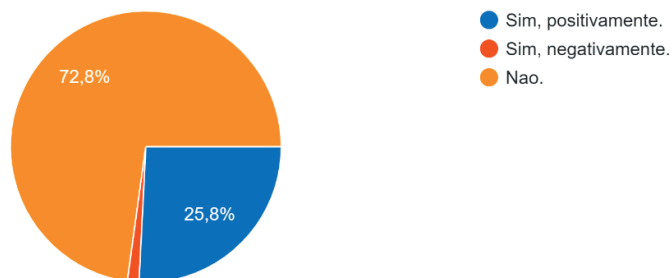
A presente pandemia de Coronavírus (COVID-19) alterou a sua relação com a religião/espiritualidade?

570 respostas



A presente pandemia de Coronavírus (COVID-19) alterou a sua relação com a ciência?

570 respostas

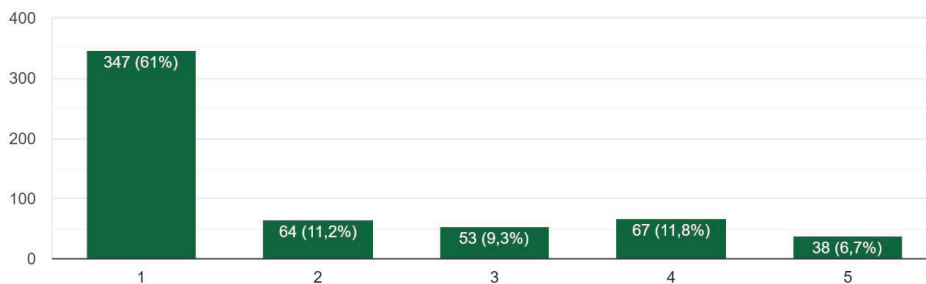


Enfim, a seção 6 serviu como baliza das questões realizadas nas seções anteriores e para o aprofundamento das respostas obtidas até esta altura ao solicitar que o participante reagisse a determinadas afirmações, seguindo uma escala de 1 a 5 (na qual 1 é "discordo fortemente", 3 é neutro, e 5, "concordo fortemente")

**Figura 5. Gráficos com as respostas da Seção 6 do questionário.**

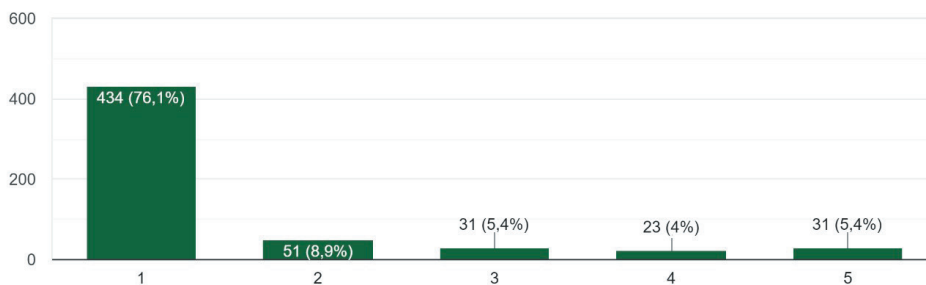
A atual pandemia de Coronavírus (COVID-19) é causada por algum fator divino/espiritual.

569 respostas



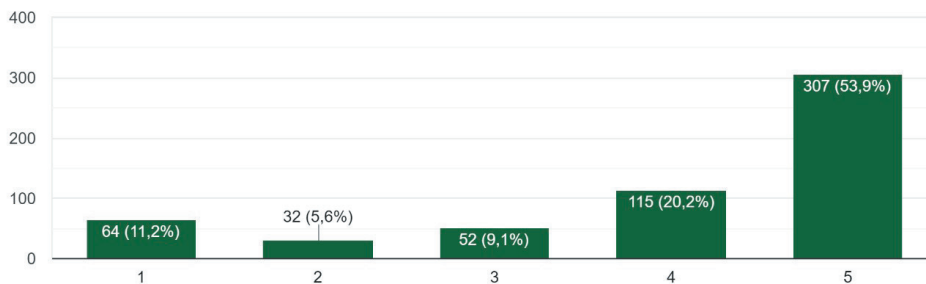
No contexto da pandemia, as lideranças religiosas/espirituais DEVEM interferir em decisões de saúde pública tomadas com base em resultados científicos e que vão contra a sua fé.

570 respostas



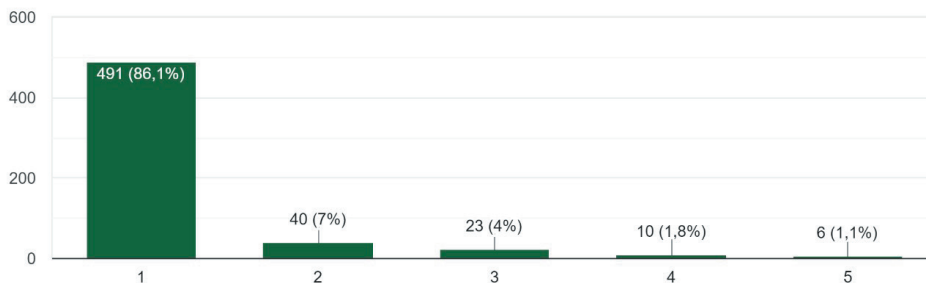
No contexto da pandemia, os cientistas DEVEM interferir em decisões tomadas pelas lideranças religiosas/espirituais que se baseiem na própria fé e que vão contra o resultados científicos.

570 respostas



No contexto do combate à atual pandemia, a religião deve ser a autoridade máxima no assunto.

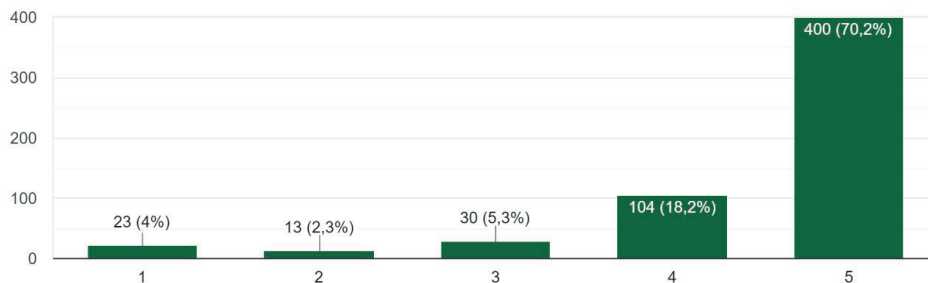
570 respostas





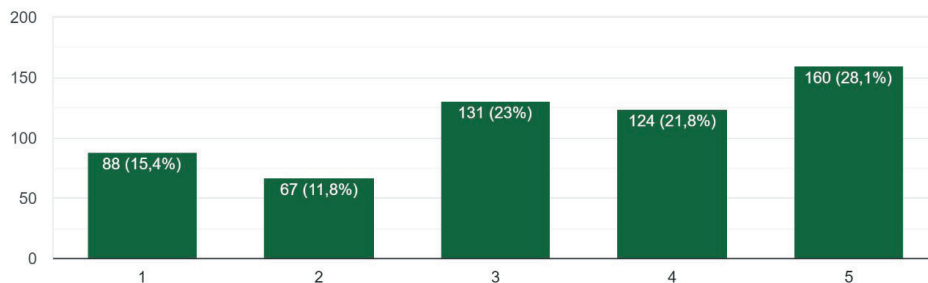
No contexto do combate à atual pandemia, a ciência deve ser a autoridade máxima no assunto.

570 respostas



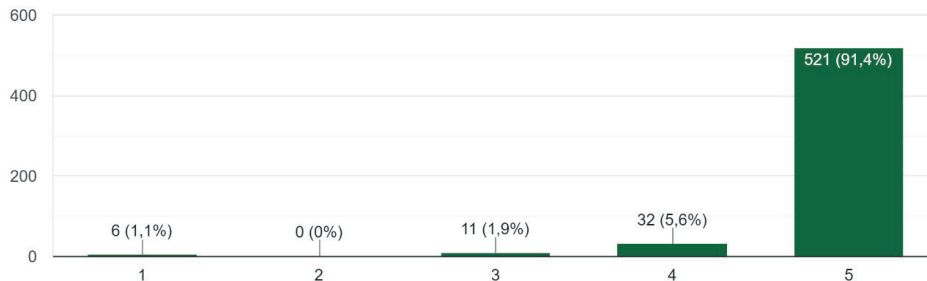
A religião desempenha um papel importante no combate à pandemia de Coronavírus (COVID-19)

570 respostas



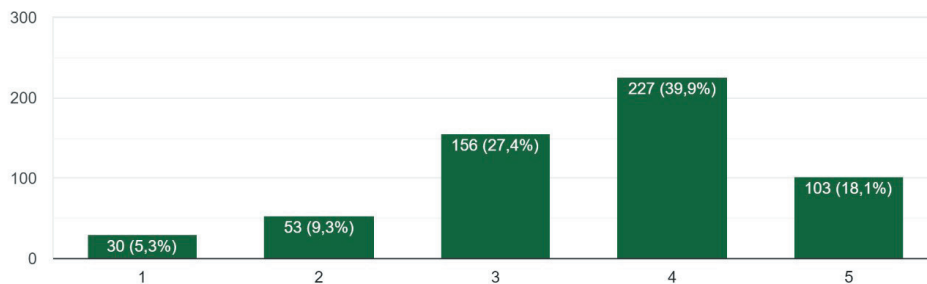
A ciência desempenha um papel importante no combate à pandemia de Coronavírus (COVID-19)

570 respostas



De um modo geral, esta pandemia de Coronavírus tem suscitado entre as pessoas um comportamento mais solidário do que egoísta.

569 respostas



## 2 Delimitação conceitual e tratamento dos dados

Em um primeiro momento, é muito importante que se enfatize que os dados coletados pela pesquisa de campo não são suficientes para servirem como um parâmetro para análise *quantitativa* a nível nacional por carecerem de um tratamento estatístico aprofundado. Qualquer generalização desse tipo poderia incorrer na desconsideração da margem de erro inerente à sua aplicação virtual, por exemplo. O texto de Marcelo Camurça (2011), *A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000*, ilustra bem o que queremos dizer com análise *quantitativa*.

Um levantamento puramente quantitativo jamais foi o objetivo da presente pesquisa, mas sim, um tratamento *qualitativo* desses números, associando o perfil dos formulários com as respostas discursivas fornecidas por este grupo amostral. Para além das porcentagens obtidas pelos resultados, devemos considerar com grande peso os discursos que remontam a cada formulário específico. Eis, portanto, a grande relevância do estudo: identificar a ocorrência de discursos no tocante ao tema e analisar como eles se relacionam, partindo da escala individual. Naturalmente, as perguntas discursivas serão aquelas que terão o maior peso da discussão, estabelecendo articulações entre os referenciais bibliográficos e a pesquisa empírica. Para tal propósito, o total de 570 participantes representam um espaço amostral enorme.

Para a análise *qualitativa* dos formulários submetidos, tomamos a pergunta “Você acha que a Ciência e a Religião estabelecem entre si uma relação de:”, da seção 4, como o mote para discutir as quatro relações propostas por Barbour (2000): Conflito, Independência, Integração e Diálogo.

Embora seja uma das mais utilizadas para os estudos das relações entre religião e ciência, estamos cientes de que a tipologia quádrupla de Barbour (2000) é passível de críticas. Uma delas é tecida por Stenmark (2004), em seu livro *How to relate Science and Religion*. Nele, o autor indica que a tipologia quádrupla de Barbour, ao invés de esclarecer as distinções que caracterizam as diferentes relações entre religião e ciência, na verdade, promove uma mistura e um apagamento de suas dinâmicas, uma vez que tais relações nem sequer obedeceriam ao mesmo esquema lógico que seria necessário para uma possível comparação tipológica. Diante disso, Stenmark (2004) propõe uma tipologia

alternativa composta por três modelos: Independência (religião e ciência estão em âmbitos completamente distintos), Contato (elas estão em conflito ou harmonia) e Monista (operam em âmbitos comuns).

Citamos a tipologia de Stenmark (2004) apenas para indicar ao leitor que a de Barbour (2000) não é a única que se ocupa da questão. Apesar das discussões entre a eficiência ou não das tipologias, reconhecemos que a tipologia de Barbour (2000) é suficiente enquanto base analítica para os objetivos do presente artigo que, por sua vez, não busca entrar nas questões epistemológicas do debate. A tipologia quádrupla de Barbour (2000) nos mune de instrumentos para abordagem das dinâmicas que assumem as representações que a religião e a ciência adquirem a nível sociológico, inclusive.

Ao final da discussão dos resultados, esperamos ter contribuído para um maior entendimento sobre o tema no contexto específico da pandemia no Brasil e, também, para como podem se comportar, por meio do estudo de campo, as múltiplas camadas do fenômeno religioso entre os próprios indivíduos religiosos e entre os que se dizem ateus e não-religiosos, apesar dos pronunciamentos de autoridades científicas ou lideranças religiosas.

Vale ressaltar, ainda, que é preciso estarmos atentos a alguns pontos importantes do estudo da relação entre religião e ciência em específico, e esses pontos devem nos acompanhar ao longo de toda a discussão que se sucederá.

Um deles é o fato da constituição histórico-cultural dos conceitos. “Religião” e “ciência” são termos não estão consolidados antes dos séculos XVII e XIX, respectivamente. Harisson (2007) nos chama a atenção de que, até então, não poderíamos falar de uma relação entre “ciência” (e seu método disciplinar) e “religião” (conjunto de práticas ligadas por um corpo de crença), porque elas “não eram entidades independentes que podiam sustentar alguma relação positiva ou negativa entre si”, (HARISSON, 2007, p. 6). “Tentar identificar tais conexões é projetar para o passado um conjunto de preocupações que são tipicamente

de nossa própria época” (HARRISSON, 2007, p. 6).<sup>3</sup>

Reconhecer o modo com que estes termos se autonomizaram é entender melhor, não apenas os processos epistemológicos inerente a essa distinção em si, mas, sobretudo, os fundamentos discursivos da nossa própria sociedade ocidental. Se a distinção entre “religião” e “ciência” se consolida *na* modernidade, esta relação pode ser vista como um dos fatores que consolidam a sociedade moderna.

Nessa altura, Alister McGrath (2005), em seu *Fundamentos do Diálogo entre ciência e religião*, nos indica outros pontos aos quais devemos estar atentos no tocante à complexidade do estudo dessa relação, agora, na contemporaneidade. Segundo o autor, precisamos, primeiramente, (i) tentar fugir da tendência de pressupor “a existência de certa entidade uniforme chamada ‘ciência’, quando na verdade existem inúmeras disciplinas científicas, cada qual com sua esfera própria de estudo e seus métodos correspondentes de pesquisa” (McGRATH, 2005, p. 43-44). A biologia e a física, por exemplo, podem implicar em diferentes relações com a religião. Por outro lado, assim como o termo “ciência,” (ii) temos que entender que o termo “religião” não “pode ser facilmente definido e [não] corresponde a um fenômeno homogêneo,” de modo que não podemos pressupor que “o cristianismo, o islamismo ou o hinduísmo mantenham o mesmo tipo de relação com a biologia ou a física,” por exemplo (McGRATH, 2005, p. 43-44). Enfim, temos que (iii) reconhecer a diversidade interna de cada termo, ou seja, que “mesmo no interior da mesma religião aparecem diferenças de opinião” (McGRATH, 2005, p. 43-44).

Sobre todos estes pontos, o terceiro aspecto talvez seja o mais importante para a nossa pesquisa porque estas diferenças internas pressupõem que os indivíduos religiosos possam formular opiniões autônomas sobre a própria religiosidade, a despeito dos

3 Peter Harrison (2007, p. 5) traz uma discussão deste histórico, recorrendo a exemplos de naturalistas, astrônomos e físicos, como Kepler e Boyle, para indicar que a filosofia natural e a histórica natural, não só eram “buscadas por motivos religiosos”, como “baseavam-se em pressupostos religiosos”. Antes disso, Charles Taylor (2013) expõe, inclusive, a interdependência da revolução científica e da reforma protestante, por exemplo, cujas representações do mundo convergiam para a sua instrumentalização: “a investigação científica faz[ia] parte do esforço usar as coisas de acordo com os propósitos de Deus” (TAYLOR, 2013, p. 298). Deste modo, não poderíamos sequer falar desta estreita ligação como característica de uma relação de Integração, que veremos aos moldes de Barbour (2000). Isso, não porque ciência e religião não eram integradas entre si, mas porque, por o serem de maneira tão forte, elas ainda estariam fundidas em uma categoria que não permitiria sequer a delimitação de uma relação. Retomaremos esta discussão no final do artigo.

pronunciamentos das suas respectivas lideranças religiosas.

Para encaminhar minimamente as questões **i** e **ii**, consideraremos como científicos, os discursos que, como os da WHO, são formulados a partir de resultados de pesquisas que seguem um método estrito de experimentação, com avaliação pelos pares e são abertas a serem refutadas, assim como as de Koo et al. (2020), Li et al. (2020) e Pascarella et al. (2020). Consideraremos como religiosos, o conjunto heterogêneo de discursos que se aplicam ao contexto da pandemia, mas que se baseiam em uma disposição altamente subjetiva, fundamentados na crença ou na confissão de fé do indivíduo ou do grupo religioso a que ele pertence.

### **3 Análise**

#### **3.1 Conflito: religião e ciência, um discurso que exclui o outro**

Dos 570 participantes, 62 assumem que ciência e religião estabelecem, entre si, uma relação de Conflito. Desses 62 participantes, 25 (40,3%) se declararam ateus; 14 (22,6%) se declararam agnósticos; 11 (17,8%), católicos; 2 (3,2%), batistas; 2, (3,2%), umbandistas; 1 (1,6%), espírita/kardecista; 1 (1,6%), pagão/neopagão; 1 (1,6%), panteísta; 1 (1,6%), pentecostal; e 4 (6,5%) se declararam indefinidos.

Um primeiro ponto que devemos pontuar em nossa análise é a maioria relativa daqueles que se declaram ateus e agnósticos neste grupo, se comparado com os outros três outros grupos que acham que ciência e religião estabelecem entre si uma relação de Independência, Interação e Diálogo, apresentados adiante. Ainda que a relação de Conflito permeie apenas 10,9% do total de respostas obtidas, convém mantermos em mente esta predominância relativa, pois ela será importante para a nossa discussão.

Barbour (2000, p. 26) define a relação de Conflito entre ciência e religião como sendo aquela reforçada pela imagem popular da guerra dos discursos. Dentre os extremos deste Conflito, que são o materialismo científico e o fundamentalismo religioso, debatem entre si toda uma gradação de discursos que vão, por exemplo, desde o ateísmo (ausência de qualquer caráter religioso na natureza) até o panteísmo (a natureza é a expressão total de uma divindade imanente). Aqui, os discursos científicos e religiosos combatem entre si

pela legitimidade de suas respectivas respostas sobre problemas como, por exemplo, a causa da pandemia de COVID-19. Os seus interlocutores devem, portanto, escolher entre a ciência ou a religião enquanto visões irreconciliáveis para a explicação e lida com o mundo.

Com a seção 6 do questionário, averiguamos esta a categoria do Conflito entre religião e ciência por um mesmo domínio, tentando reconhecer se os participantes atribuem a causa da pandemia a algum fator ou agente divino/espiritual, em detrimento do discurso científico que reconhece a sua causa puramente biológica.

Do total de participantes, 72,2% discordam fortemente e parcialmente que a pandemia seja causada por algum agente divino ou espiritual. Internamente aos quatro tipos de relação, esta proporção se comporta de maneira similar. Estes dados, somados à disposição dos demais gráficos da Figura 5, apontam para o fato de que a grande maioria do total de participantes (religiosos ou não) reconhece que a causa da pandemia foge ao escopo religioso e espiritual, cabendo, portanto, ao discurso científico a autoridade sobre este âmbito. Ateus e agnósticos foram aqueles que mais caracterizaram este grupo, assumindo um discurso antirreligioso. Mas poucos religiosos assumiram um discurso anticientífico, como veremos a seguir.

Quando perguntados sobre como a religião pode ajudar no combate ao coronavírus, das 62 respostas do grupo de Conflito, apenas uma participante católica reclamou intervenção divina enquanto solução para a pandemia. Para ela, a pandemia é uma questão de ordem religiosa. Ainda segundo a participante, “Tendo fé e acreditar em Jesus Cristo Ele vai nos salvar” (*sic*) (Formulário, 395),<sup>4</sup> é o modo como a sua religião pode lhe ajudar neste contexto de crise de saúde. Todos os demais participantes (34) que também declararam que a religião pode ajudá-los no contexto da pandemia, disseram que a religiosidade desempenha o papel de amparo, conforto, reflexão e suporte psicológico. Eis algumas respostas do como este amparo se dá para eles: “Mantendo a consciência e a paz interior” F. 65; “Praticar a compaixão e um estado de espírito e mental mais saudável” F. 227; “A não entrar em desespero e crer que toda essa fase vai passar” F. 457; “manter a esperança em meio ao caos.” F. 569. Neste ponto, ainda houve quem se considerasse

4 Todas as respostas discursivas serão citadas referenciando o seu respectivo número do formulário e sem nenhuma alteração, inclusive gramatical.

ateu ou agnóstico, mesmo assim reconhecesse que a “espiritualidade pode sim estar ligada ao bem-estar, principalmente psicológico, de forma que uma religião pode ajudar uma pessoa a superar esse momento de crise” (F. 309).

Quanto aos 27 que responderam que a religião **não** pode ajudar em relação à pandemia, a sua grande maioria (21) é de ateus e agnósticos. Para eles, se a presente pandemia alterou a sua relação com a religião, essa alteração se deu negativamente: “Parte dos líderes religiosos não tem o discernimento suficiente para recomendar o correto para seus fiéis” (F. 102); “Infelizmente os *lobby* religioso está forçando a quebra da quarentena para realização de cultos, o que pode por em risco toda a população do país, dado que mais de 85% da população é cristã e tem cultos em massa” (F. 118); “Fico impactada com a imprudência de alguns líderes religiosos. É inaceitável que utilizem ‘satanás’ pra explicar uma pandemia” (F. 155).

Diante de todos os dados levantados até aqui, a nossa análise poderia seguir por duas direções: se para este grupo, ciência e religião estabelecem entre si uma relação de Conflito, isso é, uma relação na qual um discurso exclui o outro quando considerado um mesmo domínio de atuação, (i) ou a pandemia não é um domínio comum para tais discursos, (ii) ou, se o for, os próprios indivíduos religiosos, inclusive, reconhecem que a religião deve ceder este espaço para a ciência, de modo que as suas próprias lideranças religiosas não se prestam como autoridades máximas neste assunto e, por conseguinte, não devem ser seguidas caso estimulem alguma prática que vá contra àquelas recomendadas pela ciência.

A segunda hipótese parece a mais plausível pois, dos 62 participantes deste grupo, 58 (93,4%) dizem preferir seguir estritamente as recomendações científicas caso este Conflito se estabeleça. Os dois participantes (3,3%, F. 161 e 207) que assinalaram a resposta: “Não tem liderança religiosa/espiritual, e não segue as recomendações científicas”, podem tê-lo feito por seguir uma outra liderança (política, por exemplo). Somente dois (3,3%, F. 253 e 395) dizem seguir a liderança religiosa, discordando fortemente que a ciência deve ser a autoridade máxima no assunto.

Nesse contexto, a relação de Conflito parece estar muito mais associada à polêmica dos pronunciamentos das lideranças religiosas contrárias às medidas de isolamento, do que



aos discursos dos indivíduos religiosos em si que, por sua vez, confessam responder à ciência. O modo pelo qual os não-religiosos e ateus têm contato com o que se passa na esfera religiosa da qual não pertencem se dá com base naqueles pronunciamentos, assimilando, com isso, apenas a faceta fundamentalista da religião e ignorando as diferenças de opiniões internas à própria comunidade religiosa, como apontou McGrath (2005). Dos 39 ateus e agnósticos, 29, 74,4%, se informam principalmente por meios de comunicação em massa, nos quais os casos mais caricatos ganham as manchetes e reforçam a imagem popular da “guerra da religião contra a ciência”, colocando-os, portanto, na defensiva: “Sendo ateu, vou buscar me proteger de acordo com as orientações da ciência, da OMS. Algumas religiões relativizam essas orientações e julgam importante recorrer às próprias religiões, o que julgo um risco” (F. 268).

### **3.2 Independência: ciência e religião, discursos que não se excluem, mas também não interferem um no outro**

A linha que separa a relação de Conflito com a de Independência é tênue. Primeiro, porque ambas pressupõem uma dicotomia radical entre ciência e religião. Segundo, porque as diferenças é o que se enfatiza nesta dicotomia. A Independência, no entanto, parece tentar apaziguar o Conflito, de modo que, se os respectivos discursos não se tocam, eles também não necessariamente se excluem. Essa ausência de intersecção se dá, como indica Barbour (2000, p. 32), pela pressuposição de que ciência e religião devem ocupar dimensões qualitativamente distintas, responder a perguntas distintas e lidar com problemas próprios, com seus respectivos métodos e de uma maneira autônoma uma em relação a outra.

Dos 570 participantes ouvidos pelo formulário, 121 (21,2%) acham que a ciência e a religião estabelecem entre si uma relação de Independência. Desses 121, 41 (34%) se declaram católicos; 28 (23,1%) se declaram agnósticos; 19 (15,7%) ateus; 12 (10%), espíritas/kardecistas; 5 (4,1%), umbandistas; 2 (1,7%), pentecostais; 1 (0,8%), adventista; 1 (0,8%), batista; 1 (0,8%), candomblecista; 1 (0,8%), espiritualista; 1 (0,8%), pagão/neopagão; 1(0,8%), testemunha de Jeová; 8 (6,6%) se declararam indefinidos.

Aqui, além de uma redução da porcentagem relativa de ateus e agnósticos, em

relação ao grupo anterior, podemos observar que os católicos representam boa parte de um grupo que, agora, também se torna religiosamente mais diversificado. A grande maioria do grupo (90,1%) não atribui as causas da pandemia a algum agente divino/espiritual, e absolutamente nenhum dos participantes assume a religião como a autoridade máxima nesse assunto. 97,5% concordam que a ciência desempenha este papel.

47,1% acham que a religião pode ajudar de alguma forma em meio à pandemia e os meios pelos quais isso se deve se dar são semelhantes àqueles que apareceram no grupo anterior: suporte, conforto, esperança e equilíbrio. “Manter a calma, preparo espiritual para o que está por vir” (F. 107); “Acreditando que tudo vai melhorar e que a pandemia vai nos levar a uma evolução espiritual” (F. 224); “Me mantendo equilibrada e esperançosa” (F. 342); “Psicologicamente” (F. 436); “Trazendo paz de espírito nos momentos difíceis” (F. 524).

Sob uma perspectiva de Independência, essas justificativas reforçam que o domínio da religião difere do da ciência. À ciência cabe a ajuda no âmbito caracterizado pela causa biológica da pandemia, notavelmente reconhecida pela maioria esmagadora desse grupo. Apenas 1 participante (F. 148), que disse não ter liderança religiosa nem seguir as recomendações científicas, discorda que qualquer uma delas sejam a autoridade máxima no assunto. 99,2% dizem seguir as recomendações científicas, contando com a ajuda da ciência em relação à “pesquisa de cura, métodos de prevenção mais eficazes, diminuição e até erradicação” (F. 107), “na busca pela cura e nas formas de contenção da disseminação do vírus e da doença” (F. 224), “criação de vacinas, organização de dados sobre a Covid 19 e estudos epidemiológicos” (F. 342); “com as orientações sobre os cuidados a serem tomados; análise do comportamento do vírus (como se propaga, quanto tempo vive em diferentes superfícies) etc; pesquisas sobre a ação dos medicamentos; projeções acerca dos contaminados em relação ao número de óbitos de acordo com as medidas tomadas em cada país/estado” (F. 436); e “criando medicações e vacinas contra esse vírus” (F. 524).

Essas últimas justificativas do papel da ciência na ajuda ao combate à pandemia foram retiradas dos mesmos formulários das justificativas apresentadas do papel da religião no penúltimo parágrafo, para que o leitor possa comparar e notar que os participantes delegam papéis próprios e autônomos à ciência e à religião, de acordo com os seus

respectivos domínios e funções. Esta dinâmica é precisamente o que caracteriza a relação de Independência, na esteira do que Gilkey (1985, pp. 108-116) reconhece e é sintetizado por Barbour (2000):

(1) A ciência procura explicar dados objetivos, de domínio público, reproduzíveis. A religião indaga sobre a existência de ordem e beleza no mundo e as experiências de nossa vida interior (como a culpa, a ansiedade e a falta de sentido, de um lado, e o perdão, a confiança e a completude, de outro). (2) A ciência formula perguntas objetivas sobre o “como”. A religião formula perguntas pessoais sobre o “porquê”, o sentido e a finalidade, nossa origem essencial e o nosso destino. (3) As bases da autoridade da ciência são a coerência lógica e a adequação experimental. A autoridade religiosa suprema pertence a Deus e à revelação, compreendida por meio de pessoas que receberam a iluminação e o discernimento e validada em nossa própria experiência. (4) A ciência faz previsões quantitativas que podem ser testadas experimentalmente. A religião precisa usar uma linguagem simbólica e análoga, porque Deus é transcendente [principalmente no tocante às religiões monoteístas] (BARBOUR, 2000, pp. 33-34).

### **3.3 Integração: ciência e religião, discursos que se incluem mutuamente**

Se as relações de Conflito (10,9%) e Independência (21,2%) se pautavam em uma dicotomia radical com base, respectivamente, na desarmonia e harmonia das diferenças entre a ciência e a religião, abordaremos, agora, as relações de Integração (27,9%) e, a seguir, de Diálogo (40%) que, por sua vez, enfatizam as semelhanças entre elas. No caso da Integração, esta dicotomia chega até mesmo ser superada.

Dos 570 participantes, 159 (27,9%) acham que a que a ciência e a religião estabelecem, entre si, uma relação de Integração. Desses 159, 50 (31,5%) se declararam católicos; 29 (18,2%), espíritas/kardecistas; 14 (8,8%), batistas; 9 (5,7%), presbiterianos; 9 (5,7%), umbandistas; 8 (5,3%), pentecostais; 5 (3,1%), da Seicho-no-ie; 4 (2,5%), budistas; 4 (2,5%), luteranos; 4 (2,5%), agnósticos; 3 (1,9%), espiritualistas; 3 (1,9%), testemunhas de

Jeová; 3 (1,9%), ateus; 2, (1,4%) metodistas; 2 (1,3%), adventistas; 1 (0,7%), apostólico inclusivo; 8 (5,1%) se declararam indefinidos.

Podemos ver que a porcentagem relativa de ateus e agnósticos cai drasticamente em comparação aos dois grupos anteriores. Esse resultado é esperado uma vez que a relação de Integração pressupõe uma internalização do discurso científico ao religioso e vice-versa. Essa fusão pode ser menos problemática por parte dos indivíduos que se declaram pertencente a alguma religião do que para aqueles que não são religiosos, pois, como vimos, tendem a reforçar a distinção entre os respectivos domínios (a maior porcentagem relativa de ateus e não religiosos está no grupo do Conflito).

Alguns dos pensamentos que caracterizam a relação de Integração podem ser encontrados, por exemplo, na teologia natural, para a qual a existência da divindade pode ser deduzida por uma ordem natural que a ciência ajuda a remontar e corroborar – a natureza é uma prova da existência divina. Outra relação de Integração é colocada pela teologia da natureza, em que uma teleologia divina decorre de alguns discursos científicos acerca da criação do mundo ou da natureza do homem. Um último exemplo poderia ser encontrado na síntese sistemática, que considera a ciência e a religião como partes de uma mesma metafísica (BARBOUR, 2000, pp. 43-44).

Aceitando que ciência e religião possuem, não só o mesmo domínio de atuação, mas implicam uma na outra, no grupo que assume a Integração entre elas podemos encontrar, embora 3, os únicos participantes – do total de toda a pesquisa – que concordam fortemente que tanto a ciência quanto a religião devem ser, **ao mesmo tempo**, as autoridades máximas no assunto. Nesse grupo também podemos encontrar a maior concentração daqueles que, em uma situação de aparente contradição de discursos entre os ciência e religião, dizem seguir o líder religioso (20 participantes, 66,6%, do total de 30 em toda a pesquisa), o que, também, pode ser esperado uma vez que as contradições desaparecem quando a ciência e a religião operam sobre o mesmo domínio. Para quem assume a relação de Integração, essa questão pode até perder o sentido, uma vez que, ainda que se contradigam, seguir a liderança religiosa pode equivaler a acatar os discursos científicos, e vice-versa.

Mais uma vez, a esmagadora maioria acha que ambas (que agora se integram uma

a outra) podem ajudar no contexto da pandemia. O fato curioso é que, aqui, as justificativas também começam a se fundir. Por exemplo, respondendo acerca de como a religião pode auxiliar no contexto da pandemia, além das palavras-chave recorrentes que já apareceram anteriormente (suporte, conforto, esperança, equilíbrio, bem-estar psicológico), teremos o surgimento da expectativa de uma intervenção divina ou espiritual no processo de cura e superação, ajuda que, antes, era atribuída apenas do âmbito científico: “Busca pelo milagre” (F. 87); “Os alicerces do Espiritismo são a ciência, filosofia e religião. Isso nos dá a fé raciocinada. Portanto, o planeta está num processo de transformação necessária e como somos seres espirituais, numa jornada terrena, sabemos que tudo o que acontece está de acordo com as Leis Divinas, que foram transgredidas pelo uso errado do livre arbítrio do homem. Ação e Reação. Nunca castigo divino. Deus é amor!” (F. 295); “Trazendo respostas aos meus questionamentos do por que estamos passando por isso” (F. 300); “Fé que isso vai passar e que em TUDO há Deus” (F. 553).

Não obstante, o maior grupo dos que concordam que a pandemia é causada por algum fator ou agente divino ou espiritual está neste grupo, perfazendo 29,6%.<sup>5</sup> Esta alta porcentagem é esperada, uma vez que para a relação de Integração entre Ciência e Religião, à revelia do processo de secularização, uma não está claramente separada da outra. A matéria científica é de ordem religiosa, e vice-versa. Precisamos ressaltar, no entanto, que isso não se dá necessariamente devido à desinformação científica, uma vez que somente 1 dos 47 participantes respondeu que a ciência não pode ajudar no contexto da pandemia. Todos os demais, não só responderam que sim, a ciência pode ajudar, como também discriminaram que ela o faz na procura de vacina e tratamento contra o vírus.

Temos, aqui, um dado muito interessante que exemplifica como se desenrola a relação de Integração: a causa da pandemia para esses participantes que supõem uma causa divina ou espiritual à pandemia, se dá, concomitantemente, por fatores religiosos/espirituais e biológicos. Os modos com que cada participante irá conjugar essa simultaneidade, fogem do alcance de nossa pesquisa de campo, mas poderíamos

5 As porcentagens dos que acreditam que “A atual pandemia de Coronavírus (COVID-19) é causada por algum fator divino/espiritual” nos demais grupos são: 12,5% do grupo de Conflito; 8,3% do grupo de Independência; e 11,4% do grupo de Diálogo. A porcentagem de 29,6 neste grupo de Integração é expressiva.

conjecturar que uma dessas narrativas poderia ser a de que a pandemia é causada por um vírus (causa biológica) agindo por um propósito divino, espiritual (como parece sugerir a resposta do F. 295, no parágrafo anterior).

Há, portanto, uma simbiose entre os discursos religiosos e científicos. Esse tipo de Integração, vale ressaltar, é qualitativamente distinto daquele que caracteriza o momento pré-moderno em que a ciência e a religião ainda estavam fundidas. Se na pré-modernidade, a existência de Deus, parecia inseparável das dimensões morais da vida – e Taylor (2013) mostra isso recorrendo, inclusive, aos marcos da Modernidade, como Descartes, para quem “o Deus verdadeiro proporciona a garantia necessária à [...] capacidade de raciocínio” (TAYLOR, 2013, p. 419) –, a Integração de Barbour (2013), por sua vez, pressupõe que a ciência e a religião já tenham ganhado uma certa autonomia uma em relação à outra para que possam, então, novamente se integrar uma à outra. Isto quer dizer que a Integração indicada por Barbour (2000) só é possível após a polarização entre ciência e religião através do processo moderno de secularização. Ao reconhecer que ambas se implicam mutuamente, a Integração realiza o esforço de um retorno àquela condição pré-moderna, quando ciência e religião (pelo menos com os sentidos que eles adquiriram hoje para nós) eram tão íntimas que a *relação* entre elas sequer podia ser notada ou tomada como objeto de estudo (HARISSON, 2007).

### **3.4 Diálogo: ciência e religião, discursos que não se incluem mutuamente, mas podem contribuir um para o outro**

Menos do que um esforço para integrar novamente em uma teologia natural, em um monismo ou em um panteísmo aquilo que sofreu uma cisão secular em meados do século XIX, a relação de Diálogo irá reconhecer a dicotomia entre religião e ciência, mas ao contrário do Conflito e da Independência, enfatizará as suas semelhanças. Ainda assim, a ênfase nesses pontos em comum não será capaz de fundi-las, como acontece na Integração (BARBOUR, 2000, p. 38). O Diálogo tenta encaminhar esta dicotomia de maneira propositiva e harmônica, considerando que ciência e religião podem trabalhar juntas, ainda que em domínios diferentes, para um mesmo fim. Uma colabora com a outra.

228 participantes, dos 570, estão nesse grupo – o mais expressivo de nossa pesquisa

de campo – que acha que a ciência e a religião estabelecem entre si uma relação de Diálogo. Desses 228, 82 (35,9%) se declararam católicos; 24 (11%), espíritas/kardecistas; 19 (8,4%), batistas; 18 (7,9%), umbandistas; 17 (7,5%), agnósticos; 14 (6,1%), presbiterianos; 6 (2,6%), pentecostais; 6 (2,6%), ateus; 3 (1,3%), budistas; 3 (1,3%), espiritualistas; 2 (0,9%), testemunhas de Jeová; 2 (0,9%), da Seicho-No-Ie; 2 (0,9%), candomblecistas; 2 (0,9%), taoístas; 2 (0,9%), pagãos/neopagãos; 1 (0,4%), adventistas; 1 (0,4%), xintoísta; 23 (10,1%) se declararam indefinidos.

Aqui, a porcentagem relativa de ateus continua baixa, mas a de agnósticos volta a ser significativa, o que pode estar ligado a uma certa simpatia que estes últimos podem deter pelo pensamento metafísico. Vattimo (2016), Aubenque (2012), o próprio Heidegger (2005) por exemplo, são alguns dos pensadores que expõem a afinidade metafísica entre os paradigmas transcendental e técnico-científico. Os autores concordam que tais paradigmas não chegam a ser a mesma coisa, mas indicam que eles compartilham de algumas semelhanças estruturais herdadas através da genealogia aristotélica, agostiniana, cartesiana e reformadora.

A nossa hipótese para esta representatividade dos agnósticos é a de que eles aceitam transitar por esta *relação* de diálogo porque eles reconhecem a metafísica enquanto estrutura de pensamento que a ciência e a religião compartilham. Deste modo, não veem o discurso religioso como uma ameaça ao domínio da ciência, e vice-versa. A própria ciência se desenrola sobre o paradigma da metafísica da objetividade (VATTIMO, 2016), ao pressupor que a técnica pode aceder ao fundamento da realidade (HEIDEGGER, 2005).

Outro dado importante que pode nos ajudar a entender a relação de Diálogo é a alta porcentagem relativa dos indefinidos. A presença de participantes que se declararam não pertencer a uma religião específica indica uma certa fluidez deste grupo. A relação de Diálogo congrega a maior diversidade de categorias religiosas e não-religiosas: 18 categorias, contra 17 no de Integração, 13 no de Independência, e 10 no de Conflito.

É interessante notar como a diversidade cai quanto mais fechadas se tornam as relações. As duas categorias que ressaltam as semelhanças e a comunhão entre ciência e religião, Diálogo e Integração, são aquelas com a maior variedade religiosa. Isto nos indica que, ao contrário do que o senso comum parece assumir, os religiosos estão

muito mais abertos ao Diálogo, no que toca ao assunto da pandemia, do que os ateus e agnósticos (que figuram em maior peso na categoria de Conflito). Esses dados poderiam ser diferentes, é claro, caso a pesquisa focasse na relação entre religião e ciência tomando o aborto, a homossexualidade, o uso de drogas como objetos, e não a questão de saúde da pandemia, que envolve menos camadas ideológicas.

### **Considerações finais**

Ao passo que fomos apresentando os resultados da pesquisa de campo, fomos discutindo como eles podem se articular entre si e com o contexto da atual pandemia de COVID-19, tomando como base a tipologia de Barbour (2000). Essa articulação nos permitiu apresentar algumas hipóteses testadas no corpo do texto a fim de que chegássemos a algumas conclusões.

A primeira é a de que o decréscimo relativo da porcentagem de ateus e agnósticos nos grupos de Conflito, Independência, Diálogo e Integração, respectivamente, sugerem uma reação defensiva dos não-religiosos em relação aos religiosos. Essa postura defensiva e, por vezes, combativa dos ateus e agnósticos deve se dar principalmente com base na polêmica envolvendo algumas lideranças religiosas negacionistas, visto que os próprios fiéis tendem a concordar e a seguir a ciência.

A nossa pesquisa deixa evidente que toda a tensão é gerada nos grupos mais fechados da tipologia quádrupla. Se de um lado, os ateus e agnósticos (Conflito) tentam delimitar uma autoridade exclusiva da ciência sobre o assunto da pandemia, de outro lado, os religiosos (Integração) fazem uma investida no sentido de explicar e se apropriar do discurso científico, colocando-o a serviço da religião.

No entanto, pelo papel que a ciência toma pelas justificativas dos participantes, vemos que há uma tendência que aponta para um relativo esclarecimento, por parte dos religiosos, da função da ciência e da sua autoridade em meio ao assunto de saúde que é a pandemia. Se cruzarmos a conclusão do parágrafo anterior com esta, veremos que a tensão entre os não religiosos (do grupo de Conflito) para com os religiosos pode sugerir um preconceito ideológico em curso, daqueles sobre os religiosos. Este preconceito



ideológico seria o de assumirem que a disseminação da ciência e da educação deveria levar inevitavelmente à descrença, à erradicação da religiosidade, à secularização.

Falando das origens do preconceito ideológico, Taylor escreve: “Seus defensores em geral simplesmente consideravam ponto pacífico que a crença religiosa é irracional [no sentido pejorativo do termo] e pouco esclarecida ou anticientífica” (TAYLOR, 2013, p. 402). No que o autor continua para indicar a falácia que esta visão implica:

Se colocarmos este preconceito de lado, poderemos lembrar quanto do desenvolvimento da ciência moderna esteve, desde os primórdios, ligado a uma perspectiva religiosa – desde as raízes do mecanicismo na teologia nominalista – e poderemos ver ainda hoje como o questionamento científico tanto pode inspirar algum tipo de devoção quanto a descrença (TAYLOR, 2013, p. 402).

Ao pensar sobre a formação da identidade moderna que, como indicamos anteriormente, se caracteriza pela dicotomização entre ciência e religião, a tese de Taylor (2013) é a de que

A secularização não surgiu somente porque as pessoas adquiriram uma educação muito mais abrangente e porque a ciência progrediu. Isso teve algum efeito, mas não foi decisivo. O que importa é que grande número de pessoas pode perceber fontes morais de um tipo bem diferente, que não pressupõem necessariamente um Deus (TAYLOR, 2013, p. 405).

No entanto, como vimos com Harisson (2007), o próprio estudo da *relação* entre ciência e religião, com a conseqüente elaboração de tipologias como a de Barbour (2000), pressupõe a secularização. É nesse sentido que, de acordo com os resultados de nossa pesquisa de campo, as categorias de Independência e de Diálogo parecem se tornar mais propositivas. Isso é, tomando a secularização como um fenômeno moderna, estas categorias parecem não reforçar aquele preconceito ideológico que diz que o religioso é um indivíduo não-esclarecido, ao assumirem que ciência e religião se recolhem cada uma à sua dimensão própria, ou, ainda a partir destas dimensões próprias, que podem, inclusive, trabalhar em harmonia para os mesmos objetivos da humanidade.

Não à toa, o Diálogo foi a categoria mais expressiva desta pesquisa, e o perfil interno das respostas indicaram que os participantes religiosos não só têm um grande reconhecimento do papel da ciência e da própria religião, em se tratando do combate da pandemia de coronavírus, como também estão dispostos a reconhecerem a autoridade científica nesta crise global de saúde.

Com essa pesquisa de campo, nossa hipótese foi confirmada no sentido de que, pelo menos em se tratando da relação entre ciência e religião no contexto brasileiro da pandemia de COVID-19, as lideranças religiosas que se colocam contra a quarentena não representam, de fato, os seus fiéis. Obviamente, isto abre toda uma outra problemática que não nos cabe responder agora, mas que levantamos enquanto convocações a futuras pesquisas: quais são os interesses que essas lideranças religiosas representam, portanto, senão os de seus fiéis?

Esperamos que os resultados apresentados e discutidos neste artigo possam servir de base e inspiração para futuros desdobramentos da Ciência da Religião Aplicada e, sobretudo, que gerem dados para o entendimento da situação, com a elaboração de medidas eficazes para o combate à pandemia de COVID-19, tanto pelas autoridades científicas, como pelas lideranças religiosas.

## Referências

AUBENQUE, Pierre. *Desconstruir a metafísica?* Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

BANDEIRA, Olivia e CARRANZA, Brenda. Só o Brasil cristão salva da Covid-19. ANPOCS. Boletim Cientistas Sociais, n.33. Disponível em: <http://anpocs.org/index.php/publicacoes-sp-2056165036/boletim-cientistas-sociais/2347-boletim-n-33-cientistas-sociais-e-o-coronavirus>. Acesso em outubro de 2020.

BARBOUR, Ian G. *Quando a Ciência Encontra a Religião*. Trad. Paulo Salles. São Paulo: Editora Cultrix, 2000.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. Projeto impede fechamento total de locais de culto mesmo

durante pandemia. Agência Câmara de Notícias. 26/05/2020. Disponível em <https://www.camara.leg.br/noticias/664479-projeto-impede-fechamento-total-de-locais-de-culto-mesmo-durante-pandemia/>. Acesso em julho de 2020.

CAMURCA, Marcelo Ayres. A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000. In: *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*, F. Teixeira e R. Menezes, 35-48 Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

CDC. Considerations for Communities of Faith. Centers for Disease Control and Prevention. Disponível em: <https://www.cdc.gov/coronavirus/2019-ncov/community/faith-based.html>. Acesso em setembro de 2020.

FERNANDES, Mariana. Covid-19: culto em igreja nos EUA deixa 38% dos fiéis contaminados. *Correio Braziliense*. 19/05/2020. Disponível em: [https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/ciencia-e-saude/2020/05/19/interna\\_ciencia\\_saude,856513/covid-19-culto-em-igreja-nos-eua-deixa-38-dos-fieis-contaminados.shtml](https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/ciencia-e-saude/2020/05/19/interna_ciencia_saude,856513/covid-19-culto-em-igreja-nos-eua-deixa-38-dos-fieis-contaminados.shtml). Acesso em setembro de 2020.

G1., Casos de coronavírus e número de mortes no Brasil em 19 de maio. G1. 19/05/2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/05/19/casos-de-coronavirus-e-numero-de-mortes-no-brasil-em-19-de-maio.ghtml>. Acesso em julho de 2020.

GIELOW, Igor. Maioria tem medo de coronavírus e apoia medidas de contenção, diz Datafolha. *Folha de SP*. 22/03/2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/03/majoria-tem-medo-de-coronavirus-e-apoia-medidas-de-contencao-diz-datafolha.shtml>. Acesso em outubro de 2020.

GILKEY, L. *Creationism on trial*. Minneapolis: Winston Press, 1985.

HARRISON, Peter. “Ciência” e “Religião”: construindo os limites. *REVER*. Ano 7: 1-33, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia S. C. Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

ISTOÉ. “Tomara que morram antes de a vacina chegar”, diz padre a quem não está indo à missa por medo da Covid-19”. *IstoÉ*. 26/08/2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2020/08/24/padre-deseja-morte-a-fieis-que-nao-vaao-a-igreja-na-pandemia-confira-video.htm>. Acesso em agosto de 2020.

KOO, Joel; COOK, Alex; PARK, Minah et al. *Interventions to mitigate early spread of SARS-CoV-2 in Singapore: a modelling study*. The Lancet. 6 (20): 678-88, 2020.

LI, Qun, GUAN, Xuhua; WU, Peng et al. *Early transmission dynamics in Wuhan, China, of novel coronavirus-infected pneumonia*. N Engl J Med, 13 (382): 1199-1207, 2020.

MACHADO, Leandro. De cultos online a “não leia notícias sobre pandemia”: como as religiões estão lidando com o coronavírus no Brasil. BBC News Brasil. 17/03/2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-51920196>. Acesso em julho de 2020.

MCGRATH, Alaister. *Fundamentos do Diálogo entre ciência e religião*. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. COVID-19 no Brasil. Ministério da Saúde do Brasil. Disponível em: [https://susanalitico.saude.gov.br/extensions/covid-19\\_html/covid-19\\_html.html](https://susanalitico.saude.gov.br/extensions/covid-19_html/covid-19_html.html). Acesso em julho de 2020.

NÉRI, Felipe. Bolsonaro inclui atividades religiosas em lista de serviços essenciais em meio ao coronavírus. G1. 26/03/2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/03/26/bolsonaro-inclui-atividades-religiosas-em-lista-de-servicos-essenciais-em-meio-ao-coronavirus.ghtml>. Acesso em outubro de 2020.

PASCARELLA, Giuseppe; STRUMIA, Alessandro; PILIEGO, Chiara et al. COVID-19 diagnosis and management: a comprehensive review. J Intern Med.: 2 (288), 2020.

ROCHA, Camilo. A ação de Bolsonaro a favor das igrejas na pandemia. *Nexo Jornal*. 10/07/2020. Disponível em <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2020/07/10/A-a%C3%A7%C3%A3o-de-Bolsonaro-a-favor-das-igrejas-na-pandemia>. Acesso em setembro de 2020.

SILVEIRA, Emerson Sena. “CATHOLICCOVID-19” or QUO VADIS CATHOLICA ECCLESIA: the Pandemic Seen in the Catholic Institutional Field”. *International Journal of Latin American Religions*. 4: 259-287, 2020.

STENMARK, Mikael. *How to Relate Science and Religion: a multidimensional model*. Cambridge: Eerdmans, 2004.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Trad. Adail U. Sobral e Dinah A. Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

VATTIMO, Gianni. *Adeus à verdade*. Trad. de João B. Kreuch. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. COVID-19: Global literature on coronavirus disease. World Health Organization. Disponível em: <https://search.bvsalud.org/global-literature-on-novel-coronavirus-2019-ncov>. Acesso em julho de 2020.

\_\_\_\_\_. Considerations for quarantine of contacts of COVID-19 cases. World Health Organization. Disponível em: [https://www.who.int/publications/i/item/considerations-for-quarantine-of-individuals-in-the-context-of-containment-for-coronavirus-disease-\(covid-19\)](https://www.who.int/publications/i/item/considerations-for-quarantine-of-individuals-in-the-context-of-containment-for-coronavirus-disease-(covid-19)). Acesso em julho de 2020.

## **Anexo I**

### Estrutura do Formulário

O presente formulário se propõe a realizar uma pesquisa de opinião sobre o “O papel da Ciência e da Religião em meio à pandemia de Coronavírus (COVID-19)”, para fins exclusivamente acadêmicos na área de Ciência da Religião.

A Ciência da Religião é uma área do conhecimento reconhecida pela CAPES, que se propõe a estudar a pluralidade do fenômeno religioso de maneira não confessional, sem filiação política e seguindo uma metodologia estritamente acadêmica.

Visto que a religiosidade assume um protagonismo no debate sobre as medidas de contenção da pandemia, você poderá contribuir para este estudo de suma importância para o entendimento do tema no contexto brasileiro.

O preenchimento do formulário demora menos de 5 minutos e a sua eventual participação será totalmente anônima e de livre e espontânea vontade.

Ao submeter o formulário, você concorda que as suas respostas sejam utilizadas para a pesquisa, de acordo com o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido detalhado no seguinte link:

[https://docs.google.com/document/d/1hP5Xz6swMMIYOg75fL4nKAVGWW5fBSmjWR3PHPV\\_6ws/edit?usp=sharing](https://docs.google.com/document/d/1hP5Xz6swMMIYOg75fL4nKAVGWW5fBSmjWR3PHPV_6ws/edit?usp=sharing)

Agradecemos muito pela sua ajuda e pela ampla divulgação do formulário.

### *Seção 1 – Aceite*

Você aceita participar desta pesquisa? (Sim / Não)

### *Seção 2 – Caracterização*

Qual a sua identidade de gênero? (Feminino / Masculino / Não-binário)

Qual é a sua idade? (Menor de 18 anos / de 18 a 30 anos / de 31 a 45 anos / de 46 a 60 anos / Maior de 60 anos).

Qual a sua escolaridade? (Analfabeto / Ensino Fundamental Incompleto / Ensino Fundamental Completo / Ensino Médio Incompleto / Ensino Médio Completo / Ensino Superior Incompleto / Ensino Superior Completo).

Em qual região do Brasil você mora? (Norte / Nordeste / Centro-oeste / Sudeste / Sul)

Qual a sua principal religião? (Lista com as principais religiões e espaço para que o participante pudesse inserir caso a sua não constasse na lista)

### *Seção 3 – Comportamento na pandemia*

Qual é o seu principal meio de informação a respeito da atual pandemia de Coronavírus (COVID-19)? (Redes sociais / Artigos científicos / WhatsApp / Diretamente por jornais e revistas / Televisão / Lideranças religiosas – Igreja / Lideranças políticas / Outro).

Qual dos seguintes aspectos da sua vida você mais teme que seja prejudicado pela pandemia de Coronavírus (COVID-19)? (Econômico / Político / Saúde / Lazer / Religioso / Psicológico / A pandemia não me afeta).

Você está seguindo as medidas de isolamento social / quarentena como meio de contenção

da pandemia de Coronavírus (COVID-19)? (Muito/Moderadamente/Pouco /Não).

*Seção 4 – Os papéis da ciência e da religião na pandemia, e as suas relações*

Você acha que os cultos, rituais e/ou encontros religiosos em grupos presenciais devem ser suspensos como medida de contenção da pandemia de Coronavírus (COVID-19)? (Sim/ Não)

A sua religião/espiritualidade pode te ajudar em meio à pandemia de Coronavírus (COVID-19)? (Sim / Não)

Se sim, como a sua religião / espiritualidade pode te ajudar? (Discursiva)

A ciência pode te ajudar em meio à pandemia de Coronavírus (COVID-19)? (Sim / Não)

Se sim, como a ciência pode te ajudar? (Discursiva)

No contexto da pandemia, suponhamos que a sua liderança religiosa/espiritual estimule alguma prática que vá contra aquelas recomendadas pela ciência. Você: (Segue a liderança religiosa. / Segue a ciência. / Não tem liderança religiosa/espiritual, mas segue as recomendações científicas. / Não tem liderança religiosa/espiritual, e não segue as recomendações científicas).

Você acha que a Ciência e a Religião estabelecem, entre si, uma relação de: (Conflito - uma exclui a outra / Independência - não se excluem, mas uma não contribui para a outra / Diálogo - não se incluem, mas uma contribui para a outra / Integração - uma inclui a outra).

*Seção 5 – Como as relações entre ciência e religião pode alterar os seus papéis no contexto da pandemia:*

A presente pandemia de Coronavírus (COVID-19) alterou a sua relação com a religião/espiritualidade? (Sim, positivamente / Sim, negativamente / Não).

Se sim, como? (Discursiva)

A presente pandemia de Coronavírus (COVID-19) alterou a sua relação com a ciência?

(Sim, positivamente / Sim, negativamente / Não).

Se sim, como? (*Discursiva*)

*Seção 6 – Qual a expectativa dos participantes em relação aos discursos científico e religioso frente à pandemia. (Afirmações frente às quais os participantes devem escolher uma alternativa entre 1 e 5, em que 1 é “discordo fortemente”, 3 é neutro, e 5, “concordo fortemente”).*

A atual pandemia de Coronavírus (COVID-19) é causada por algum fator divino/espiritual.

No contexto da pandemia, as lideranças religiosas/espirituais DEVEM interferir em decisões de saúde pública tomadas com base em resultados científicos e que vão contra a sua fé.

No contexto do combate à atual pandemia, a religião deve ser a autoridade máxima no assunto.

No contexto do combate à atual pandemia, a ciência deve ser a autoridade máxima no assunto.

A religião desempenha um papel importante no combate à pandemia de Coronavírus (COVID-19).

A ciência desempenha um papel importante no combate à pandemia de Coronavírus (COVID-19)

De um modo geral, esta pandemia de Coronavírus tem suscitado entre as pessoas um comportamento mais solidário do que egoísta.

Submetido em: 22 mar. 2021.

Aprovado em: 26 jun. 2021.



## SOLIDARIEDADE E DEVOÇÃO: Alento em Tempos de Pandemia

### SOLIDARITY AND DEVOTION: Encouragement in Times of Pandemic

Ellen Cristina dos Santos Oliveira<sup>1</sup>

Orlando Caldeira de Farias Junior<sup>2</sup>

**Resumo:** Pretendemos criar um diálogo entre religiosidade e a pandemia, fazendo um recorte no trecho do Caminho da Fé que abrange o município de Estiva, localizado no Sul de Minas Gerais entre a Capela de São Bento e a Capela da Santa Cruz, conhecida como a *capelinha da troca*. Em tempos de pandemia, retornar a essa atividade de peregrinação tendo apoio solidário de um voluntário, Luiz Carlos Marques Júnior, torna-se uma égide quando o desafio se faz árduo para quem peregrina. Essa guarida será debatida sobre a História Religiosa ligada à devoção de São Bento e a Geografia da Religião, analisando a paisagem acerca do sagrado e o voluntariado do devoto.

**Palavras-Chave:** Pandemia. Voluntariado. Capelas. Estiva. Caminho da Fé.

**Abstract:** We intend to create a dialogue between religiosity and the pandemic, making a cut in the stretch of the Steps of Faith that covers the municipality of Estiva, located in southern of Minas Gerais between the Chapel of São Bento and the Chapel of Santa Cruz, known as the little chapel of the exchange. In times of pandemic, returning to this pilgrimage activity having the solidary support of a volunteer, Luiz Carlos Marques Júnior, becomes an aegis when the challenge becomes arduous for those on pilgrimage. This shelter will be discussed about the Religious History linked to the devotion of Saint Benedict and the Geography of Religion, analysing the landscape about the sacred together with the words of volunteer, who kindly gave us an interview.

**Keywords:** Pandemic. Volunteering. Chapels. Estiva. Steps of Faith.

---

1 Mestranda do Programa de Pós-Graduação da PUC-SP em Ciência da Religião, <https://orcid.org/0000-0003-3418-9641>, [ellencristinas@prof.educacao.sp.gov.br](mailto:ellencristinas@prof.educacao.sp.gov.br)

2 Mestrando do Programa de Pós-Graduação da PUC-SP em Ciência da Religião, <https://orcid.org/0000-0001-7843-4739>, [orlandocfjunior@yahoo.com.br](mailto:orlandocfjunior@yahoo.com.br)

## Introdução

Caminhar centenas de quilômetros não é uma tarefa fácil. Inspirado no caminho espanhol de Santiago de Compostela, o Caminho da Fé faz a ligação entre municípios paulistas e mineiros até o Santuário Nacional de Aparecida. Movidos pela credulidade na intercessão da santa católica para suas súplicas ou para agradecimento de graças alcançadas, milhares de pessoas anualmente trilharam estradas vicinais e paisagens dos mais diversos tipos, com destaque para os 500 km que serpenteiam a Serra da Mantiqueira. Enfrentando dias de caminhada ou pedalada, condições climáticas adversas e no limite de sua força corporal, as pessoas que peregrinam recebem apoio de voluntariados e contam com pousadas, padarias, lanchonetes e ranchos que os acolhem de forma hospitaleira.

Originalmente, o caminho criado em 2013, tem de 295 a 318 km de extensão, dependendo do caminho que o peregrino optar em fazer. Como uma grande linha férrea, ramais se conectam ao Caminho da Fé, proporcionando distâncias variadas, como por exemplo, o Ramal São José, que liga a paulista São José do Rio Preto à Aparecida, variando entre 871 e 894 km de extensão e outros, como o Ramal Santa Rita de Cássia, atando a mineira Santa Rita de Caldas ao Santuário Nacional de Aparecida, com entroncamento em Ouro Fino e distância percorrida entre 284 e 317 km.

## Ramais do Caminho da Fé




Fonte: [www.caminhodafe.com.br](http://www.caminhodafe.com.br)

Essas variadas vias são um campo de análise fértil da Ciência da Região para uma de suas subáreas: a Geografia da Religião, “propondo o estudo do espaço por meio da análise do sagrado, desvendando sua ligação com a paisagem e com a linguagem codificada pelo devoto em sua vivência no espaço” (ROSENDHAL, 2002, p.16). Aqui, vamos abrir um parêntese para a definição de sagrado: nossa referência será o teólogo sueco Nathan Söderblom, que definiu o sagrado como “uma categoria universal no mundo religioso mais essencial do que a palavra Deus”<sup>3</sup>. As dificuldades, porém, trazem para peregrinação

3 Cf. URASRKI, Frank. Os Enganos sobre o Sagrado – Uma Síntese da Crítica ao Ramo “Clássico” da Fenomenologia da Religião e seus Conceitos-Chave. Revista de Estudos da Religião. Nº 4. 2004, p. 80.

olvidamento quanto ao sagrado em certos momentos. Em sua maior parte, o Caminho da Fé transita por estradas vicinais, com poucos trechos asfaltados no caminho, como podemos analisar na quilometragem no Ramal Águas da Prata, o trecho original do Caminho da Fé:

### Trechos asfaltados do Caminho da Fé

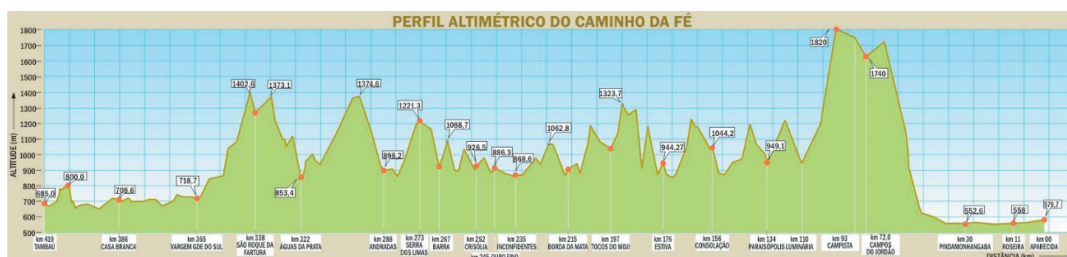
TABELA DE TRECHOS DE ASFALTO AO LONGO DO CAMINHO DA FÉ		
LOCALIDADE	DISTANCIA EM (KM)	DISTANCIA (metros)
ÁGUAS DA PRATA	1,49	1.492,27
ANDRADAS	5,12	5.118,39
CRISÓLIA	0,92	920,23
OURO FINO	3,31	3.310,74
INCONFIDENTES	3,39	3.388,78
BORDA DA MATA	1,83	1.833,58
TOCOS DO MOJI	1,48	1.481,49
FAZ. VELHA	0,48	478,65
ESTIVA	1,98	1.981,28
CONSOLAÇÃO	4,48	4.482,73
PARAISÓPOLIS	5,30	5.298,98
LUMINOSA	0,62	620,33
ASFALTO - BARÃO MONTES	4,04	4.040,42
ASFALTO - APÓS ROSE	9,29	9.286,22
CAMPOS - JAGUARIBE	2,71	2.706,46
JAGUARIBE - TRILHO	11,00	11.000,00
PIRACUAMA - TREVO	1,40	1.400,00
RODEIO	0,82	816,70
OLIVEIRAS	1,99	1.989,47
TREVO PIRACUAMA - TREVO RIBEIRÃO GRANDE	14,00	14.000,00
TREVO R.GRANDE - ESTRADA TERRA	12,00	12.000,00
ANTES POTIM - APARECIDA	8,58	8.584,05
JAGUARIBE - HORTO	14,26	14.261,23
GOMERAL	5,20	5.202,18

Fonte: [www.caminhodafe.com.br](http://www.caminhodafe.com.br)

Existem muitos obstáculos a serem vencidos, como a altimetria do domínio morfoclimático dos mares de morros por exemplo, uma das astenias da peregrinação. No gráfico a seguir, podemos ver que o Ramal de Tambaú é desafiador, com altitude oscilando

entre 552m em Pindamonhangaba e 1820m em Campos do Jordão, alternando também a temperatura e o ar que se torna mais rarefeito, dificultando mais o trajeto. Observando o perfil altimétrico, fica mais nítido analisar que o caminho é de nível difícil, exigindo muito esforço de quem caminha.

### Perfil altimétrico do Ramal de Tambaú



Fonte: [www.caminhodafe.com.br](http://www.caminhodafe.com.br)

Nesse momento entra em cena a solidariedade peregrina. O sociólogo Émile Durkheim nos traz a religião como fato social e, segundo ele, “religião é um sistema solidário de crenças e práticas relativas e entidades sagradas” (DURKHEIM, 1996, p.59). Durkheim mostra que solidariedade é a relação moral e de pertencimento de uma mesma sociedade no modo de vida dos indivíduos. Em nosso recorte, veremos o altruísmo e práticas do catolicismo ligadas ao sagrado em um significativo trecho do Caminho da Fé.

Nesse artigo, analisaremos também, a presença da devoção a São Bento por parte de Luiz Carlos Júnior, conhecido como Júnior Marques, onde faremos o diálogo da História Religiosa e Geografia da Religião na fala dos historiadores André Pires do Prado e Alfredo Moreira da Silva Júnior:

A História Religiosa, de caráter científico, surge, portanto, num cenário onde o olhar crítico e interpretativo do novo, do diferente, do singular, se consolida. Uma história de olhar atento às práticas e saberes de grupos perante a (des)ordem social. Uma história nova e disposta à reinterpretação, com estranheza, de fatos e verdades consolidadas, lançando outro olhar para o passado. Que busca a compreensão das práticas discursivas religiosas e do modo como essas linguagens são produzidas e articuladas. Que se atenta para os fenômenos escuros, reprimidos e marginais do campo religioso, buscando sua escala molecular, micro, etnológica, simbólica, escala essa bastante frequente em movimentos messiânicos e populares (PRADO; SILVA JÚNIOR, 2014, p. 23).

A problematização é: como manter a tradição do Caminho da Fé nesse período pandêmico? Fechado de março a agosto de 2020, muitas das cidades permeadas pela vereda ficaram sem sua principal fonte de renda: o turismo religioso e a presença das pessoas peregrinas, pois pousadas, restaurantes e as próprias paróquias e capelas tiveram que ser fechadas. Mas, projetos de voluntários como o de Júnior Marques são o oásis para que o Caminho da Fé recupere sua tradição peregrina nesse período em que as pessoas estão se vacinando, visando em breve, o número de peregrinos voltar a ser como outrora. No tópico 1, vamos delimitar o objeto de estudo para Estiva e o trecho entre a Capela de São Bento e a Capela Santa Cruz.

## 1 - O Trecho Solidário de um Projeto Solitário

Trilhar pelo Caminho da Fé não é quefazer trivial. A cidade de Estiva é conhecida como a “capital do morango” devido a qualidade do produto, festas relacionadas a fruta e produção em escala interestadual. Além da fruta, atrativos turísticos da cidade também estão ligados ao turismo religioso, como o trecho no qual o Caminho da Fé está integrado. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, Estiva tem em 2021, uma população estimada em 11.416 pessoas e entre elas, vive Júnior Marques, estivense de 44 anos de idade que vive em um sítio cortado pelo Caminho da Fé.

## Monumento ao Peregrino - Estiva

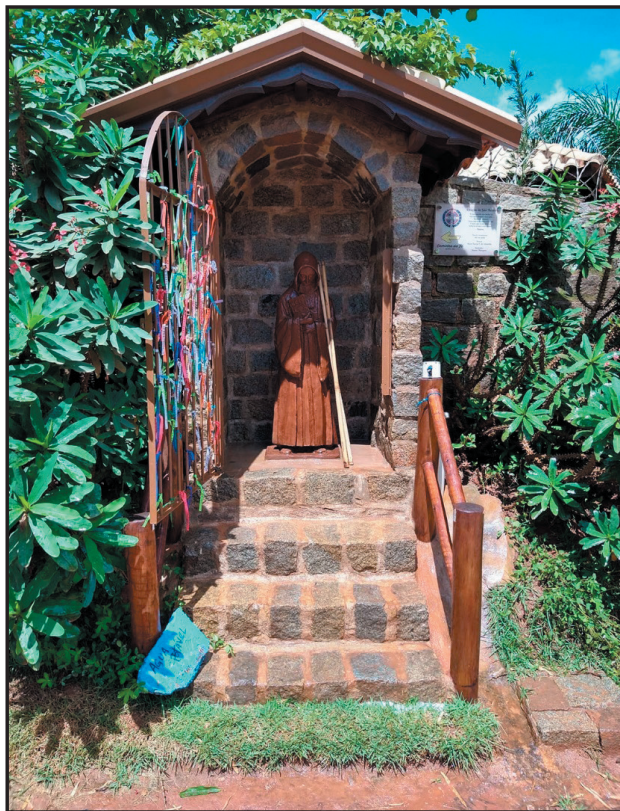


Fonte: [www.caminhodafe.com.br](http://www.caminhodafe.com.br)

Júnior Marques tem projetos como voluntário do Caminho da Fé. Administra um trecho de 8,5 km entre sua residência, onde está localizada a Capela de São Bento e a Capela da Santa Cruz, a *capelinha da troca*. Na capela de São Bento, recebe os peregrinos com água potável e os presenteia com medalhas de São Bento e fitinhas da pequena capela, além de carimbar as credenciais dos peregrinos e disponibilizar bancos para que as pessoas possam repousar ouvindo música gregoriana enquanto renovam suas energias. A capelinha da troca é uma construção de aproximadamente 150 anos, onde as pessoas que transitam por lá repousam do ofegante aclave e toscanejam, rezam e fazem

uma prática incomum: depositar coisas que podem ser úteis para outras pessoas: água, remédios, ataduras, barra de cereais, isotônicos dentre outras coisas. O papel de Júnior Marques é salvaguardar essas reservas, que durante a pandemia, além de diminuírem, muitas provisões perderam o prazo de validade.

### Capelinha de São Bento



Fonte: [www.caminhodafe.com.br](http://www.caminhodafe.com.br)



A Capela de São Bento foi construída por Júnior Marques, que realiza de forma voluntária todas as ações. Localizada no bairro rural de Taperas, foi inaugurada no dia 06 de outubro de 2019, portanto, 5 meses antes da pandemia. Quando estava com as atividades em pleno vapor, veio a COVID-19 e junto dela, isolamento social e fechamento do Caminho da Fé. A Capela de São Bento tornar-se-á uma sota referencial durante a trajetória peregrina. Segundo a geógrafa Rosendhal, qualquer que seja a localização do espaço sagrado, a busca em se satisfazer espiritualmente e materialmente, apresenta características singulares no comportamento de quem passa por ele (ROSENDHAL, 2002, p. 16). Essa satisfação espiritual se dá quando a pessoa devota se regenera, ao se refrescar, sentar-se no banco, rezar e ouvir a música gregoriana, renovando suas forças e voltar à sua peregrinação; já o material se dá com os regalos das fitinhas e medalhas de São Bento lá oferecidas às pessoas com as mais variadas razões para peregrinar:

As respostas aos questionamentos realizados aos peregrinos a respeito das suas motivações e intenções colocadas a caminho em muito revelam perspectivas atreladas a votos de agradecimentos direcionados à vida físico-material: saúde, emprego, habitação, convívio socioambiental, entre outros, configurando a essência das peregrinações. Os corpos em passos pelas estradas são indicativos dos quais a pesquisa não pode descuidar, porquanto seja possível estabelecer, a partir deles, contato com anseios desejosos de prosperidade, o que é fruto da imaginação criativa que bem usufrui da geografia do lugar. Os modos de pagamento das promessas são variados nos acordos com a divindade. O espaço recebe parte dessas idealizações (SOUZA, 2018, p. 697).

O Caminho da Fé ficou fechado<sup>4</sup> de 06 de março a 31 de agosto de 2020, reabrindo<sup>5</sup> de forma parcial em 01 de setembro do mesmo ano, fechando de tempos em tempos de acordo com os planos municipais e estaduais de flexibilização e medidas preventivas

4 Nota oficial do fechamento temporário do Caminho da Fé. <<https://tocosdomoji.mg.gov.br/wp-content/uploads/2021/03/fechamento-temporario-do-caminho-03-03-21.pdf>>. Acesso em 20 out 2020.

5 Nota oficial da reabertura parcial do Caminho da Fé. <[https://caminhodafe.com.br/ptbr/wp-content/uploads/2020/08/Protocolo\\_Covid\\_CF-3.pdf](https://caminhodafe.com.br/ptbr/wp-content/uploads/2020/08/Protocolo_Covid_CF-3.pdf)>. Acesso em: 20 out 2020.

mais rígidas, impactando de forma direta Estiva e todos os municípios que compõem o Caminho da Fé, pois fechou pousadas e o comércio local abastecidos por peregrinos, dado que Júnior Marques e todas as pessoas que são voluntárias ou que seu comércio depende diretamente da peregrinação, foram afetados.

Sempre que uma cidade decretava medidas restritivas em relação à pandemia, o caminho fechava por completo. No ano de 2021, houve flexibilizações e o caminho seguia com restrições e o número de peregrinos era bem reduzido.

A pandemia afetou diretamente todos os municípios que têm o turismo religioso do Caminho da Fé como seu principal atrativo. Não importando a condição financeira dos municípios, a pandemia afetou a todos diretamente, sem exceção. Sobre esse período pandêmico, vamos novamente citar Durkheim:

Por mais ricamente dotados que sejamos, sempre nos falta alguma coisa, e os melhores dentre nós têm o sentimento de sua insuficiência. É por isso que procuramos, em nossos amigos, as qualidades que nos faltam, porque unindo-nos a eles participamos de certa forma da sua natureza e nos sentimos, então, menos incompletos. Formam-se, assim, pequenas associações de amigos em que cada um tem seu papel conforme a seu caráter, em que há um verdadeiro intercâmbio de serviços. Um protege, o outro consola; este aconselha, aquele executa, e é essa partilha de funções, ou, para empregarmos a expressão consagrada, essa divisão do trabalho que determina essas relações de amizade (DURKHEIM, 1999, p. 21).

Durkheim corrobora no sentido de dependência no turismo religioso nesses pequenos municípios encravados na Mantiqueira. Pousadas que atendem peregrinos estão ligadas diretamente à restaurantes, que se conectam com lojas de souvenir e assim sucessivamente. Quando uma cidade adota medidas restritivas e fecha o caminho, prejudica todas as outras, pois um comércio depende do outro e a presença das pessoas peregrinas alavanca toda essa mercância local. Observem um dos decretos de Tocos do Moji, município

vizinho de Estiva durante os períodos de flexibilização, meses antes da abertura definitiva<sup>6</sup> do caminho em 01 de maio de 2021 até o presente momento:



**PREFEITURA MUNICIPAL DE TOCOS DO MOJI**  
Rua Antonio Mariano da Silva, 36 – Centro – CEP: 37.563-000  
Telefax: (0\*\*35) 3445-6900 - E- mail: [celt@tocosdomoji.mg.gov.br](mailto:celt@tocosdomoji.mg.gov.br)  
CNPJ: 01.601.656/0001-22 - Estado de Minas Gerais

### Comunicado

Tocos do Moji, 11 de Junho de 2021.

A/C  
Diretoria da Associação dos Amigos do Caminho da Fé

Vimos através deste comunicar a Associação dos Amigos do Caminho da Fé que em Virtude do aumento expressivo de Casos de **Covid -19** em nosso município de Tocos do Moji – MG está em vigor o **Decreto 2685/2021** com restrições a serem seguidas por toda população e visitantes entre eles o funcionamento de 30 % da Capacidade das Pousadas, pedimos encarecidamente aos Peregrinos que se atentem a reservas, ao uso obrigatório de máscara, evitem aglomerações desnecessárias em nossas vias públicas e sigam os protocolos sanitários. O momento é de muita atenção, faça sua parte se proteja e proteja nosso povo.

Certo da Compreensão de todos agradecemos antecipadamente,



**Givanildo José da Silva**  
Prefeito Municipal de Tocos do Moji – MG

A abertura do Caminho da Fé em setembro de 2020 coincidiu com a lei federal de ações emergenciais relacionadas à cultura na pandemia: a Lei Aldir Blanc. Júnior Marques<sup>6</sup> Nota oficial da abertura definitiva do Caminho da Fé. Disponível em: <<https://caminhodafe.com.br/ptbr/wp-content/uploads/2021/04/abertura-do-caminho-01-05-21.pdf>>. Acesso em 20 out. 2020.

foi um dos contemplados no Edital da Cultura 02/2020 – Produção Cultural – Lei Aldir Blanc da prefeitura municipal de Estiva, com o projeto *Na Contramão do Caminho da Fé*, um documentário dirigido por ele que conta com relatos de pessoas que peregrinam e personalidades do Caminho da Fé que dão apoio aos fiéis. Com os recursos da Lei Aldir Blanc, usou para seus projetos.

Dentre os projetos, Júnior Marques fez uso da verba federal para dar continuidade a eles, como por exemplo, as porteiras pintadas e os totens pelo trajeto peregrino. Com cores vivas e palavras de efeito, pretende levar alento ao viajante, principalmente nos momentos de dificuldade. Quando a pessoa peregrina observa as porteiras e totens, ganha combustível para prosseguir até o Santuário Nacional de Aparecida por meio da paisagem metamorfoseada. Lopes coloca que “a paisagem geográfica é toda aquela combinação mutável que reage dialeticamente com o espaço e é percebida pelos sentidos, enrijecendo seu posicionamento mencionando que “toda paisagem geográfica nos traz subsídios para a composição do sagrado” (LOPES, 2011, p.4).

### Porteira pintada



Fonte: [www.oswaldobuzzo.com.br](http://www.oswaldobuzzo.com.br)

## Totem



Fonte: Divulgação (@juniormarques.sb)

## 2- Regras de São Bento na Paisagem

Por uma ótica durkheimiana, “as representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas” (DURKHEIM, 1996, p. 25). Essa coletividade descrita no altruísmo de Júnior Marques, é materializada em sua devoção a São Bento. O santo católico nasceu em Núrsia, Itália, em berço lordaço. Catequisado por monges, abdicou-se de sua vida abastada para viver como eremita por 3 anos, onde, por conseguinte, vivenciou as mais plurais experiências e as venceu, como o frio e a fome. À luz da sagrada escritura católica, silêncio e sapiência, fundou mosteiros ligados às palavras da bíblia e redigiu as Regras de São Bento, manual para vida monástica.

Seus mosteiros eram permeados por sua missiva: castidade, obediência, oração, pobreza e trabalho. Pilar educacional da Idade Média, havia escolas nos mosteiros masculinos e femininos, educando homens e mulheres que viviam enclausurados. Adeptos

dessas práticas eram conhecidos como monges beneditinos, fazendo alusão a Bento de Núrsia. Por seus feitos, foi canonizado no século XIII pelo Papa Honório III, sendo inspiração para Júnior Marques em seu trabalho como voluntário no Caminho da Fé. Uma das marcas registradas nos mosteiros do século VI era acolhida aos viajantes. Receber bem peregrinos era prática corriqueira pelos monges e monjas beneditinos. Durante conferência em Paris, o abade belga Dom André Louf proferiu o seguinte comentário a São Bento:

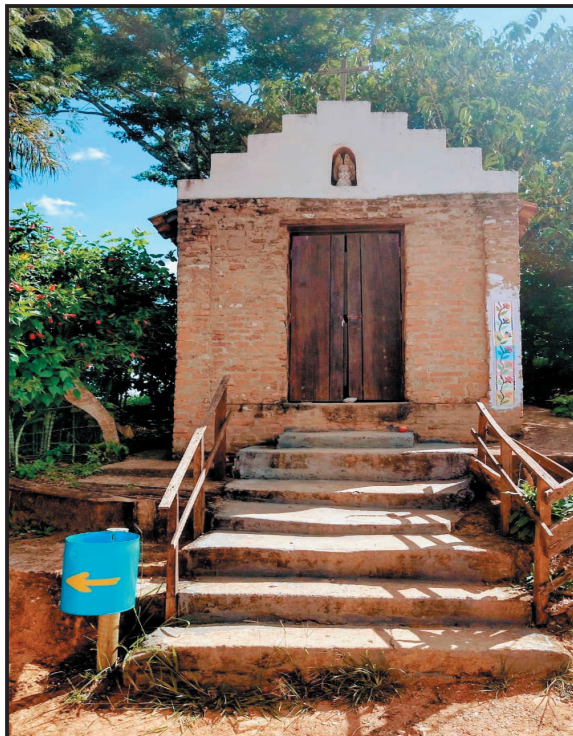
Bento acolhe, em primeiro lugar, os pobres e os peregrinos, aqueles que foram lançados nas estradas por uma graça de penitência. Essa preferência traz uma experiência pessoal. Ele se sente próximo dos que lutam e que caem, e que não têm outra força onde se apoiarem a não ser a de jamais desesperar da misericórdia de Deus (LOUF, 1980, p. 8).

Essa fala do abade descreve bem a prática de Júnior Marques. Essa acolhida aos viajantes está bem descrita na encíclica *Santa Sé*, atribuída ao Papa Pio XII. No parágrafo 19 da carta encíclica, o pontífice descreve sobre o ato de amparar as pessoas peregrinas, com fragmentos da Regra 53, mencionando “no recebimento dos pobres e viajantes estrangeiros, ponha-se particular cuidado e solicitude, porque é na pessoa destes que principalmente se recebe a Cristo” e “todos os hóspedes que se apresentarem no mosteiro se recebam como se fossem Cristo, porque ele há de dizer: fui hóspede e recebeste-me”. A “micro abadia” de Júnior Marques é a Capela de São Bento, onde nela, a práxis da Regra de São Bento se materializa. Para as pessoas peregrinas, a Capela de São Bento é muito mais:

Templos, santuários, grutas, rios, dentre outras formas, são compreendidos como pontos de peregrinação. O peregrino é o agente que atualiza a cosmologia desses espaços. No plano coletivo, a religião aponta os locais dignos de simbolizarem caminhos de peregrinação (SOUZA, 2018, p. 688).

Quando Souza diz “caminhos”, vemos que o espaço geográfico abrangente de uma trajetória peregrina não tem como peregrinação somente o destino, mas também, o que está na rota. Após a exaustiva subida da Serra do Caçador, a capelinha da troca é um desses pontos:

## Capelinha da Troca



Fonte: Divulgação (@juniormarques.sb)

A Capela da Santa Cruz e a logística da troca de produtos com os peregrinos, faz parte desses pontos de peregrinação descritos por Souza. Ainda dialogando com o geógrafo, quando cita “dentre outras formas”, nos traz outros elementos da Geografia da Religião para perfazer a cosmologia espacial do peregrino. Júnior Marques também acolhe as pessoas que passam mal ou sofrem algum acidente durante a peregrinação. Essa ação vai de encontro com a Regra 36 de São Bento: “antes de tudo, haja o maior cuidado no tratamento dos doentes, sirvam-se com tal diligência como se fossem realmente Cristo,

porque ele disse: estive doente e me viestes visitar”. Outro ponto de peregrinação entre as capelas está no Mirante de São Bento. Segundo o geógrafo Paul Fickeler, o sagrado está implícito na paisagem em traços individuais (FICKELER, 1999, p. 24), resultando na veneração de feições da paisagem que tem como base a “peculiaridade e distintividade individual, que as isola claramente dos arredores em seu todo e em suas manifestações simbólicas” (FICKELER, 1999, p. 24).

### Mirante de São Bento



Fonte: Divulgação (@juniormarques.sb)

Se nas capelas o peregrino tem o apoio do voluntariado de Júnior Marques, no Mirante de São Bento se conectam com a natureza. Deslumbrar os mares de morros de Minas Gerais, ouvir o canto dos pássaros e sentir o cheiro do mato, são outras maneiras de conectar-se com o sagrado. Para o geógrafo Milton Santos, paisagem vai além da visão,



são também cores, sons e odores, ou seja, tudo que nossa vista abarca (SANTOS, 1988, p. 61). Nesse sentido, Silva e Gil Filho trazem sua contribuição:

As formas religiosas são também formas espaciais. Apresenta-se no espaço de ação do Homem religioso, nas representações dos templos, nas cores que as manifestações religiosas marcam a paisagem. Cidades, montanhas, rios, caminhos, uma série de lugares são diferenciados do entorno comum. Tais distinções não surgem ao acaso - pelo contrário, são expressões espaciais do pensamento mítico e religioso (SILVA; GIL FILHO, 2009, p. 76).

Tais pontos de peregrinação somados à ação de Júnior Marques vieram a consubstancializar da Regra de São Bento na paisagem. A pandemia fez com que o voluntário ficasse por meses sem realizar suas atividades, mas, com os recursos da Lei Aldir Blanc, conseguiu por Estiva e o Caminho da Fé na sétima arte, juntamente com os recursos que colaboraram a corporizar a paisagem religiosa do trecho entre as capelas de Estiva com seus projetos. Fazer uso da História Religiosa em sinergia com a Geografia da Religião nos apresenta um molde novo de olhar ao objeto. Sá nos mostra uma leitura contemporânea da História Religiosa:

É preciso, sim alargar e ampliar os horizontes, os pontos de observação e corte, sejam quais forem os objetivos definidos em cada campo de especialização do conhecimento histórico, para que não se empobreça a compreensão do passado e não se minimizem os fundamentos, o substrato da construção histórica do próprio presente (SÁ, 2012, p. 187).

Nesse sentido, fazer um recorte histórico para saber como foi a vida monástica de São Bento e suas regras, é fundamental para fazer uma leitura espacial por meio da devoção de Júnior Marques. Assim como para entender o capitalismo se faz necessário reminiscência ao feudalismo e formas primitivas de acúmulo de capital (HARVEY, 2013, p.280), é preciso compreender a história do santo católico para interpretação do voluntariado de Júnior

Marques, que teve inclusive uma experiência monástica.

Nesses tempos de pandemia, a contemplação de um edital e o alicerce de sua devoção foram fundamentais para que, nesse “novo normal”, a pandemia tenha sido uma pausa e não o fim desses pontos de peregrinação. Além de cuidar do trecho do Caminho da Fé que está sob sua tutela e zelo, também cuida de um monge em sua residência. A história do devoto se materializa na paisagem por meio de suas ações devocionais.

### **Considerações Finais**

Procuramos com esse artigo construir uma ponte entre História Religiosa e Geografia da Religião, expressando a importância da paisagem religiosa na assimilação histórica devocional de um voluntário e sua concretização espacial por meio da paisagem.

Compreender a história e seu papel na construção do espaço é importante ferramenta para os estudos da religião. Entrevistando Júnior Marques, verificamos que sua devoção ligada a São Bento se materializou na capela em sua casa, por conseguinte, a historicidade de sua devoção ao santo católico compõe em seu projeto devocional voluntário a configuração de uma paisagem religiosa ímpar. O vazio demográfico configurado pelo impedimento de transeuntes durante os tempos de pandemia alterou a paisagem, mas o voluntário, munido dos recursos da Lei Aldir Blanc, revitalizou o espaço e hoje, com o caminho reaberto, deu uma nova configuração à paisagem.

O Caminho da Fé tem outros pontos com voluntariados, mirantes e outras formas espaciais que configuram o sagrado, assim como outros itinerários de peregrinação. Com essa leitura da religião através dessas subáreas do conhecimento, encontramos um fértil campo para análise do fenômeno religioso por essa reconção histórico-geográfica.

## Referências

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. 609 p.

\_\_\_\_\_. *Da Divisão do Trabalho Social*. Trad. Eduardo Brandão. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 484 p.

FICKELER, Paul. *Questões Fundamentais da Geografia da Religião*. Espaço e Cultura. UERJ, Rio de Janeiro, n. 7, p.7-35, jan/jun, 1999.

HARVEY, David. *Para Entender o Capital*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Biotempo, 2013. 327 p.

LOPES, Marina Silveira. *Sob a Sombra do Ipê: Espacialização do Imaginário Neodruidico nas Cidades Brasileiras*. Revista Geográfica de América Central. Costa Rica, Número Especial EGAL, p.1-14, 2011.

LOUF, Andre. *Conferência Notre-Dame de Paris*. Revista Ecoe, n.259. Trad. Mosteiro da Virgem, 1980. Disponível em: <<https://www.mosteirodavirgem.com.br/sao-bento-homem-de-deus-para-todos-os-tempos/>>. Acesso em: 20 set. 2021.

PRADO, André Pires do; SILVA JÚNIOR, Alfredo Moreira da. *História das religiões, história religiosa e ciência da religião em perspectiva: trajetórias, métodos e distinções*. Religare, v.11, n. 1, p. 4-31, mar. 2014.

ROSENDHAL, Zeny. *Geografia da Religião: Uma Proposição Temática*. GEOUSP – Espaço e Tempo. São Paulo, n. 11, p.9-19, 2002.

SÁ, Eliane Garcindo de. *História Religiosa: Representações e Práticas Culturais*, in: *História da Historiografia Religiosa*. BUARQUE, Virgínia A. Castro (org). Ouro Preto, EDUFOP/PPGHIS, 2012. 305 p.

SANTOS, Milton. *Metamorfoses do Espaço Habitado, Fundamentos Teórico e Metodológico da Geografia*. Hucitec. São Paulo, 1988. 31 p.

SILVA, Alex Sandro da; GIL FILHO, Sylvio Fausto. *Geografia da Religião a Partir das Formas*

*Simbólicas em Ernst Cassirer: Um Estudo da Igreja Internacional da Graça de Deus no Brasil.* Revista de Estudos da Religião, p.73-91, jun. 2009.

SÖDERBLOM, Nathan: *Holiness*, in URASRKI, Frank. *Os Enganos sobre o Sagrado – Uma Síntese da Crítica ao Ramo “Clássico” da Fenomenologia da Religião e seus Conceitos-Chave.* Revista de Estudos da Religião. n. 4, p. 73-95, 2004.

SOUZA, José Arilson Xavier de. *Geografia e Peregrinação.* UEM. Caderno de Geografia. Maranhão, v.28, n.54, p. 683-701, 2018.

### Consulta

Carta Encíclica A Santa Sé: <[https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_21031947\\_fulgens-radiatur.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_21031947_fulgens-radiatur.html)>. Acesso em: 20 set. 2021.

Caminho da Fé: <<http://caminhodafe.com.br>>. Acesso em: 20 set. 2021.

Era Sol o Que me Faltava: Na Contra Mão do Caminho da Fé: <<https://www.youtube.com/watch?v=U6nfp6KEzjQ>>. Acesso em: 20 set. 2021.

Submetido em: 30 set. 2021.

Aprovado em: 19 nov. 2021.

## PRÁTICAS RELIGIOSAS SIGNIFICATIVAS PARA RENOVAÇÃO DE FÉ E ESPERANÇA EM TEMPOS COMUNS E PANDÊMICOS.

SIGNIFICANT RELIGIOUS PRACTICES FOR RENEWING FAITH AND HOPE IN ORDINARY AND  
PANDEMIC TIMES.

Joana d’Arc Araújo Silva<sup>1</sup>

**Resumo:** No que se refere às práticas voltadas para a saúde, observa-se uma constante influência de aspectos religiosos, seja na cura ou no tratamento das enfermidades. Nesse entendimento, atualmente, a religião tem um sério desafio, pois o surgimento de uma nova pandemia coloca em evidência todas as ações de fé dos fiéis, como também de concordância das suas práticas com as observações e regras impostas pelos órgãos de saúde pública. Esse artigo é uma revisão de literatura sobre a religiosidade em período pandêmico. Serão abordados, os aspectos históricos, conceitos sobre a nova epidemia do Coronavírus no Brasil e no mundo; elencando diálogos que proporcionam o redobrar da fé para combater a pandemia em um nível espiritual; enfatizando como a abordagem da mídia pode ajudar os fiéis a se aproximarem de sua religiosidade e manterem boa saúde. Como conclusão, é possível perceber que ter fé e esperança são sinônimos de ações para que o ser humano possa ter religiosidade e espiritualidade enfrentando e superando desafios que são postos, renovando a fé, o enfrentamento de doença, obtendo melhorias na qualidade de vida.

**Palavras-chaves:** Enfrentamento religioso; Religião; Coronavírus.

**Abstract:** About practices aimed at health, there is a constant influence of religious aspects, whether in the cure or treatment of illnesses. In this understanding, nowadays, religion has a serious challenge, because with the emergence of a new pandemic, they put into practice all the faith actions of the faithful, as well as the agreement of their practices with the observations and rules imposed by health agencies public. This article is a literature review on religiosity in a pandemic period. Historical aspects, concepts about the new Coronavirus epidemic

<sup>1</sup> Mestranda em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória/ES, <https://orcid.org/0000-0002-2142-7981>, [sirana66@yahoo.com.br](mailto:sirana66@yahoo.com.br)

in Brazil and in the world will be addressed; listing dialogues that provide the redoubling of faith to fight the pandemic on a spiritual level; emphasizing the media approach can help believers get closer to religiosity and maintain their health. In conclusion, it is possible to see that having faith and hope are synonymous with actions so that human beings can have religiosity and spirituality, face and overcome challenges that are posed, renewing faith, coping with disease, achieving improvements in quality of life.

**Keywords:** Religious confrontation; Religion; Coronavirus.

## Introdução

Com o avanço da pandemia do novo Coronavírus no mundo, COVID-19 (Doença do Coronavírus), todas as relações sofreram muitas alterações, motivando um uso maior dos meios digitais, com todo um aparato fornecido pela Tecnologias de Comunicação e Informação/TIC's, para aprimorar a comunicação em larga escala. Neste contexto a internet, agregadas a recursos midiáticos, passou a ser um ambiente exclusivo de encontro para várias pessoas.

Com o isolamento social iniciou-se a proibição de atividades coletivas que provocavam a aglomeração de pessoas, o que refletiu no mundo inteiro. Eventos, shows, seminários, congressos, ida ao cinema, circulação em espaços públicos, universidades e escolas, templos religiosos, dentre outros ambientes, passaram a não acontecer de forma física, mas tão somente de forma *online*, com as chamadas lives e encontros remotos, com a finalidade de minimizar os problemas causados pela proliferação do vírus.

De acordo com investigações do jornal *South China Morning Post*, de Hong Kong, o primeiro registro de infecção por COVID-19, a doença causada pelo Coronavírus SRA-Cov-2, foi realizado na cidade de Wuhan na China, em 2019, tratando-se de uma Síndrome Respiratória Aguda. A referida doença é de fácil contágio e se expandiu globalmente de uma forma muito rápida, o que resultou em uma pandemia mundial que em poucos meses chegou ao Brasil, no ano de 2020. Decorrido mais de um ano a pandemia ainda continua presente assolando o país.

Em que pese a maioria dos infectados não tenham desenvolvido a forma grave da doença ocasionada pelo vírus da COVID-19, o que chamou a atenção foi a rápida proliferação do vírus, bem como a quantidade de óbitos em virtude de suas complicações.

Com o avanço mundial dos casos ficou comprovado, por parte das autoridades e por especialistas da área de saúde, que o distanciamento, o isolamento social e principalmente as medidas de higiene como uso obrigatório de máscaras, eram e continuam sendo essenciais para conter a doença, freando o seu avanço, possibilitando que o sistema de saúde de organizassem para um melhor atendimento aos casos graves da doença.

A pandemia provocada pelo vírus sars-cov-2 trouxe repercussões para variados setores da sociedade, não sendo diferente no campo religioso, que teve que alterar a

dinâmica das práticas religiosas, possibilitando que os fieis expressassem a sua fé de uma forma segura, sem aglomerações, próximos aos seus familiares e amigos.

Diante das incertezas ocasionadas pela falta de conhecimento sobre o vírus que se propagou pelo mundo, houve vários questionamentos a respeito das informações propagadas, gerando incredulidade e um certo pânico na sociedade. As pessoas precisaram criar hábitos e se apegar a religiosidade de acordo com sua crença em prol da saúde, inclusive da saúde mental, individual e coletiva para entender as informações que passaram a circular.

Estes e outros aspectos relevantes relacionados ao assunto são evidenciados no teor do presente artigo. O estudo não tem a pretensão de esgotar a discussão, mas analisar alguns dos efeitos da pandemia de COVID-19, tendo como referência reflexões relacionadas à religiosidade. A metodologia utilizada está fundamentada na pesquisa bibliográfica normativa e acadêmica, descrevendo e analisando uma literatura específica referendada pelos estudos de pesquisadores e conhecedores do assunto para dar sustentação teórico-metodológica a qual possibilitou análises e reflexões da temática abordada.

### **Pandemia da covid, isolamento social e as medidas de prevenção.**

Com o surgimento da COVID-19, a doença foi considerada como uma ameaça potencial para o sistema internacional de saúde. A Pandemia serviu para abalar todos os pilares, inclusive o da religião global, fazendo lembrar como as doenças podem ter um impacto negativo nas civilizações e nas religiões. Assim é necessário compreender as formas como as mensagens são repassadas pelos líderes religiosos, a importância dos recursos midiáticos neste processo, bem como a sua importância neste cenário pandêmico.

Em dezembro de 2019 a China informou à Organização Mundial de Saúde/OMS, sobre um surto de uma nova doença, que era semelhante a uma pneumonia. A referida doença, causada pelo novo Coronavírus, foi denominada de COVID-19. Em 2020 novos casos foram identificados ao redor do mundo. A OMS resolveu declarar a doença como uma emergência internacional na saúde pública. No Brasil os primeiros casos foram registrados em São Paulo, em fevereiro do ano de 2020.



Com a chegada do COVID-19 no Brasil várias foram as medidas de prevenção e controle adotadas pelas autoridades competentes, seguindo conforme orientações dos órgãos de saúde.

Para normatizar a situação é importante destacar a recomendação n. 036, de 11 de maio de 2020, do Conselho Nacional de Saúde/CNS, a qual recomendou a implementação de medidas de distanciamento social mais restritivo (lockdown), nos municípios com ocorrência acelerada de novos casos de COVID-19 e com taxa de ocupação dos serviços atingido níveis críticos (CNS, 2020).

As medidas foram diferentes dentro das regiões do país, sendo o distanciamento social a orientação mais propagada, existindo várias polêmicas em torno das decisões, sobretudo devido ao contraponto economia vs saúde pública.

Algumas pessoas se mostraram desacreditadas em relação a sua real eficácia, enquanto outras tantas incentivaram as medidas, adotando controle de mobilidade da população, com o fechamento de escolas e universidades, do comércio, serviços não essenciais e de áreas públicas.

Como resultado, grande parte da população brasileira apoiou e apoiam o movimento do isolamento social, com a finalidade de prevenção da COVID-19 e de colaboração com a diminuição do crescimento da curva de contágio no Brasil, é o que mostra a pesquisa feita pela Confederação Nacional de Transportes, em maio de 2020, a qual mostrou que 67,3% dos entrevistados apoiavam o distanciamento social naquela época (INVESTIDOR, 2020).

O Brasil foi, por um longo período, o centro das atenções do mundo quando o assunto era COVID-19, isso se deu, dentre outros fatores, porque o Presidente Jair Bolsonaro demonstrou uma conduta negacionista em relação a gravidade da pandemia. Com as primeiras avaliações do presidente em relação à pandemia, que perduraram, foram ressaltadas consequências políticas e sociais bastante importantes (SILVA, 2020).

É possível observar várias polêmicas em torno do assunto. Como se não bastasse foi publicado o Decreto n. 10.292 de março de 2020, do Governo Federal, estabelecendo que as atividades religiosas de todos os tipos deveriam ser consideradas serviços essenciais, sendo assim, estes locais estariam isentos de medidas de isolamento social (PRESIDÊNCIA

DA REPÚBLICA, 2020).

Conforme argumenta Carletti, (2021, p. 307), a postura desafiadora do presidente e sua insistência em resistir aos esforços de outros governantes para conter a pandemia instigou debates que ponderam, inclusive, sobre os limites constitucionais no Executivo brasileiro. Evidenciando o negacionismo à pandemia.

Uma decisão que causou espanto, principalmente porque negligenciava todas as orientações que poderiam evitar a aglomeração e exposição das pessoas ao vírus, sob a justificativa de atender às necessidades dos fiéis de irem aos templos religiosos renovar seus votos. Numa análise jurídica a atitude se apresentava como um desafio aos limites da função do chefe de Estado sendo questionado pelo Ministério Público Federal (MPF) e anulado pelo 2º Tribunal Federal de Apelação (TRF-2) (CARLETTI, 2021).

A divulgação do Decreto gerou desconforto com repercussão negativa para o Brasil. Visto que uma grande maioria da sociedade defendia as medidas de isolamento. Atitude que evidenciou uma estratégia política, com a função de sustentar um apoio político aos líderes das igrejas denominadas evangélicas. Essa situação causou vários questionamentos, levando em consideração que o Presidente da República não tem autoridade para mudar as definições legais que são estabelecidas como serviços essenciais ou programar decretos que violem de algum modo a garantia constitucional, neste caso, o direito à saúde.

Com a derrubada da vigência do Decreto, prevaleceu junto com o bom senso, a confirmação de que as medidas de isolamento social e cuidados deveriam ser mantidas, evidenciado que a concentração de pessoas poderia/pode ajudar a propagar o vírus.

Neste contexto aos poucos as igrejas continuaram se apropriando de variados recursos para assegurarem que as práticas religiosas continuassem a existir, podendo destacar algumas ferramentas assíncronas e síncronas disponíveis: os fóruns de discussão, os chats, os vídeos, FAQ (Frequently Asked Questions), as listas de discussão, o correio eletrônico, a enquete, o e-mail, o Blog, Biblioteca virtual, Webinars, lives, os variados textos multimodais, dentre outros recursos.

A religião e a espiritualidade das pessoas precisavam ser fomentadas, para fortalecer a fé e a esperança das pessoas de forma segura e sem favorecer a proliferação do vírus.

Neste viés, é possível constatar que o modo como a religião começou a ser regulada

na atualidade da pandemia certamente será bastante duradouro não apenas no entendimento jurídico da religião no Brasil, como também no modo em que ela pode ser praticada. Mas aos poucos, com persistência e perseverança os sentimentos relacionados a preservação de conservação de valores e atitudes, sobressaíram.

Desde o surgimento do COVID-19 no Brasil, vem surgindo, nas redes sociais, vídeos gravados por sacerdotes e sacerdotisas afro-religiosa. Nestes vídeos, as autoridades fornecem várias informações sobre a prevenção, o distanciamento social e algumas delas anunciaram a suspensão temporária de todas os seus rituais. Além disso, insistiram na necessidade de proteger as pessoas idosas que são referências mais tradicionais dentro dos ambientes sagrados (CARLETTI, 2021).

Enquanto isso, as igrejas neopentecostais propunham uma narrativa muito diferente. Endossado pela atitude de minimização do governo nacional em face da ameaça de pandemia, muitas autoridades evangélicas recusaram-se a suspender os cultos públicos. Pastores famosos como Edir Macedo (Igreja Universal do Reino de Deus) e Silas Malafaia (Assembleias de Deus) circularam mensagens em seus blogs e redes sociais convocando seus seguidores anão temerem o vírus, pois Deus protegeria quem tem fé. Fechar igrejas, em suas palavras, significaria falta de confiança no poder divino (CARLETTI, 2021, p. 308).

As religiões que infelizmente comungavam as mesmas opiniões respaldadas pelo Presidente da República, acabaram causando transtornos para a saúde pública, desafiando as diretrizes da OMS que primava por valorizar a vida, evitando que o ser humano fosse mais um número nos altos índices estatísticos de mortalidade.

O fato é que a população acabou se dividindo, acatando ou não o apelo dos líderes religiosos, acreditando ou não nas evidências e argumentos da OMS, órgãos públicos e autoridades sanitárias.

Neste contexto, percebe-se um debate bastante ardente quando a abertura dos templos durante a pandemia do Coronavírus, principalmente dos líderes religiosos de grandes igrejas. Condição que seria explicada pelo fato de que além de serem líderes religiosos, são na sua grande maioria empresários. Situação que retrata não se tratar

apenas dos impactos econômicos das igrejas como também dos negócios pessoais desses personagens que se escondem por meio de motivações religiosas (SILVA, 2020).

Mas o que é possível constatar é que no momento de crise, que vem perdurando devido ao agravamento da doença, os líderes religiosos, ao se posicionarem, estão sobre os olhos da população, oferecendo ou não um conforto emocional. A crise acaba por se tornar uma espécie de teste para as religiões porque com atitudes positivas, poderão ajudar a salvar vidas e evitar aglomeração.

### **A função da religião na vida das pessoas.**

Quando se fala em religião, surgem questionamentos importantes a serem considerados: Qual é a religião certa? O que pregam? Em que elas acreditam? O que faz entender que a sociedade vê na religião respostas para as suas próprias perguntas?

São questionamentos importantes considerando que religião é um meio do ser humano ou grupos, reconhecerem um relacionamento com a divindade, ser supremo. Para responder estas e outras perguntas é necessário reconhecer que este fenômeno está circuncidado de símbolos, rituais, crenças religiosas, práticas sociais relacionadas com a noção de sagrado, cerimônias de oração, dentre outros, nos quais os fiéis buscam amparo para renovar sua fé.

Em várias fases da humanidade foi possível perceber que a religião foi considerada uma preocupação, porque as pessoas não tinham explicações coerentes para os acontecimentos. Em determinados momentos a sociedade vivenciou casos de superação e confirmação de superstições e crenças.

Neste contexto é importante apresentar alguns conceitos de religião:

Muitas pessoas já tentaram definir religião, buscando uma fórmula que se adequasse a todos os tipos de crenças e atividades religiosas [...] Há também pesquisadores cuja opinião é que o único método construtivo de estudar as religiões é considerar cada uma em seu próprio contexto histórico e cultural (HELLERN; NOTAKER; GAARDER, 2000, p. 16)

[...] Religião significa a relação entre o homem e o poder sobre humano no qual ele acredita ou do qual se sente dependente. Essa relação se expressa em emoções especiais (confiança, medo), conceitos (crença) e ações (culto e ética). (C.P. TIELE, 1830-1902 apud GAARDER 2000, p.17) [...] A religião é a convicção de que existem poderes transcendentais, pessoais ou impessoais, que atuam no mundo, e se expressa por insight, pensamento, sentimento, intenção e ação (HELMUT VON GLASENAPP, 1891-1963 apud GAARDER, 2000, p. 17).

A quem defenda a religião dentro de um contexto filosófico, outro espiritual, como uma ética. Mas é importante ressaltar que ela é cheia de reflexões e de questionamentos que englobam vida e morte, tendo como base, o ser humano, o sobrenatural, Deus ou vários Deuses, de cada sociedade, considerando o contexto histórico, o meio social e cultural, como um modo de respostas e de suas perguntas.

Conforme argumenta Ibáñez (2021, p. 688) a religião, assim, ultrapassa o campo da opinião, não se caracterizando como uma preferência pessoal opinativa, mas sim uma crença numa realidade considerada transcendente, objetiva e superior.

Tendo como referência esses questionamentos, a respeito da religião, a serem respondidos e analisados, os entendimentos se diferenciaram e começaram a aparecer novas ideais, ideologias, crenças, líderes e até deuses diferentes, culminando na diversidade religiosa "O mito procura explicar alguma coisa".

E uma resposta metafórica para as questões fundamentais: de onde viemos e para onde vamos? Por que estamos vivos e por que morreremos?" (HELLERN; NOTAKER; GAARDER, 2000, p. 19). Aos poucos vão aparecendo várias religiões, em que cada uma tem sua ideia é característica, fazendo com que as pessoas se assemelhem ou se distancie uma das outras.

Com a constante evolução humana, em que

o homem descobriu várias invenções, com aspecto religioso e cultural, surge a necessidade de explicá-la como a forma de encontrar um conforto maior quando se depara com as dificuldades humanas. O ser humano vivenciou vários desastres, desde enchentes, secas, invernos rigorosos, pandemias, desastres naturais e eventos realizados pelo homem, tudo colocava em um estado de instabilidade e de fragilidade, fazendo

com que a religião fosse um apoio.

Neste contexto, as práticas religiosas têm fundamental importância na reafirmação das convicções religiosas:

A cerimônia religiosa desempenha um papel importante em todas as religiões. Nessas ocasiões, segundo certas regras predeterminadas, invoca-se ou louva-se um deus ou vários deuses, ou ainda se manifesta gratidão a ele ou a eles. Tais cerimônias religiosas, ou ritos, tendem a seguir um padrão bem distinto, ou ritual” (HELLERN; NOTAKER; GAARDER, 2000, p. 25 – grifos dos autores).

Com todos os fatos que estavam acontecendo, sejam eles positivos ou negativos, aos poucos a sociedade foi se adaptando a novos sistemas religiosos, fazendo adequações com a vida cotidiana e com os conhecimentos aprendidos. Cada grupo foi conquistando novos adeptos para suas religiões que tendem a expandir para mais pessoas em variados locais, região, país e continente para defender seus princípios religiosos que venham a atender conceitos, sejam coerentes de modos variados de pensar. Cada um defendendo suas crenças, objetos sagrados, rituais e vários outros aspectos que julgam importante para proliferar e edificar sua fé.

Neste bojo, há de se evidenciar um grande respeito que é necessário ter para que cada religião desenvolva sem denegrir a imagem da outra e/ou agredir os fiéis. Reforçando eles, assegurando que valores e atitudes possam proliferar.

### **Prática religiosas significativas para renovação de fé e esperança.**

Com o advento da pandemia o processo de isolamento ocasionou vários impactos na vida das pessoas, de forma a alterar suas rotinas, com redução de estímulo social, dificuldades financeiras, alterações comportamentais relacionadas ao medo, stress, reações de ordem física, cognitiva, comportamental, emocional como a dor de cabeça, batimentos acelerados, irritabilidade, perda de memória dentre outros.

Como resultando da proibição de celebrações e de cultos abertos, com a finalidade de evitar a propagação do vírus, a igreja precisou se adequar às novas normas que foram

estabelecidas pelo Ministério da Saúde advindas da OMS. Sendo necessário encontrar estratégias para superar de desafios e sofrimento.

De modo progressivo, principalmente após as publicações a respeito das necessidades de ter medidas de isolamento social e proteção, os espaços religiosos foram realizando adequações, começando a utilizar recursos midiáticos com o objetivo de divulgar a fé e garantir a presença dos fiéis em eventos on-line via *streaming*, tendo aumentado a audiência de canais religiosos como TV Aparecida e Rede Vida (O ANTOGONISTA, 2020).

Vários líderes religiosos acolheram as recomendações do Ministério da Saúde e, com esse cenário, passaram a investir no uso da comunicação midiática. As recomendações eram para que os católicos pudessem assistir às missas por meio de canais de televisão, o que levou alguns sacerdotes a usarem suas próprias redes sociais para produzir conteúdo (ALVES, 2021, p. 155).

Os religiosos usaram dos meios de comunicação telemáticos para aproximarem os fiéis que tiveram que se afastar dos tempos religiosos em virtude da pandemia provocado pelo coronavírus. São vários os Padres que fizeram uso desta tecnologia, a exemplo do Padre Reginaldo Manzotti, que afirmou, em entrevista a um podcast do G1 que “Nos momentos mais críticos, as pessoas acabam, senão pelo amor, pela dor, lembrando de Deus”(G1, 2020, online).

De acordo com o portal de notícias G1 as buscas pelos termos missa e culto na plataforma Youtube nunca foram tão grandes, após a pandemia, desde que a empresa começou a divulgar dados de busca, em 2008 (G1, 2020, online). Ainda de acordo com o site de notícias, após o Estado de São Paulo proibir a realização de missas e cultos, em 20 de março de 2020, o volume de buscas pela palavra missa cresceu 809% na plataforma Youtube (G1, 2020, online).

Aos poucos vários movimentos religiosos foram aparecendo em todo mundo em decorrência da necessidade e a continuidade do isolamento social. No Brasil são vários os exemplos de religiosos que usaram dos meios de comunicação para se aproximarem dos fiéis, podendo serem citados como exemplos Padre Fábio de Melo e Aline Barros, que fizeram a *live* intitulada “live que alimenta” (2021, SESCARE). A Paróquia Santa Terezinha do Menino Jesus de Mirante do Paranapanema (SP) realizou lives diária para se aproximar dos

fiéis durante a pandemia (DIOCESE PRESIDENTE PRUDENTE, 2020).

No Brasil, as TVs católicas tiveram um crescimento significativo de audiência.

Houve um movimento grande por parte da Igreja para encontrar caminhos de oferecer as celebrações durante esse período de fechamento. Algumas transmissões seguiram sendo apenas a colocação em vídeo da missa que estava sendo realizada para um público presente na igreja — auxiliares, outros padres, coroinhas (ALVES, 2021, p. 159).

Gradativamente, as igrejas, templos, espaços de encontros religiosos, foram procurando soluções para resolver o distanciamento causado por meio do isolamento social, buscando aproximar virtualmente as pessoas para promoção e fortalecimento da fé cristã entre os fiéis. Tanto no Brasil como no mundo essas medidas foram sendo adotadas amplamente.

A partir do cenário imposto pelo isolamento social existiu um aumento significativo na procura de recursos midiáticos como espaços para a evangelização. Reforçando, conforme argumenta Ulrich, (2021, p. 18), “o tempo pandêmico é um tempo de aprendizagens que envolvem novas formas de estar no mundo”. E, neste caso, o ambiente virtual é uma realidade significativa que conecta pessoas distantes e próximas em solidariedade para troca de saberes.

É visível que existe uma grande distinção entre a fé e a religião em países como o Brasil. É possível ver uma geração que manterá sua fé, mas poderá se manter afastada de uma religião organizada, para que possam enfrentar a quarentena que foi imposta por um vírus pandêmico. Neste contexto vários líderes religiosos modificaram rapidamente os seus métodos para conseguir atingir e expandir o seu público ignorando o negacionismo de lideranças políticas.

Com tais reflexões, analisando e ratificando os argumentos de Ulrich:

Necessitamos encontrar formas criativas, ecumênicas e inter-religiosas para que a vivência da espiritualidade seja ativa em favor de todas e de todos que sofrem e estão sendo crucificados/as. Dá que não falte a profecia, a denúncia de todas as



violências, mortes e o anúncio concreto da luta comprometida com a justiça e a igualdade social (ULRICH, 2021, p. 39).

O distanciamento social, e até caracterizado por várias ondas, fortaleceu as relações por meio da tecnologia midiáticas, espaços que também foram ocupados pelas crenças religiosas, intensificando-se as crenças dos fiéis e a procura de alívio na religião.

Conforme argumenta Budke:

Na sociedade moderna novas tecnologias sociais integram o cotidiano humano. A comunicação não se resume aos ambientes de trabalho, da família ou de uma comunidade local. A comunicação ultrapassa os limites geográficos e contextuais das sociedades, culturas e religiões do planeta (BUDKE, 2016. p. 15).

A concepção de comunidade religiosa vista como um grupo de pessoas que compartilham as mesmas crenças espirituais, passou a ser valorizada com a utilização de recursos para de interação por meio eletrônico ou não, sendo preciso avaliar a relevância que as propagações de cultos online tiveram em vários países.

A busca por cultos online, como também orações em forma de áudio e de vídeos aumentaram nos períodos epidêmicos, tendência que continuou se mantendo, chegando a ser considerada como um fenômeno para responder as necessidades pessoais e coletivas de fortalecimento e renovação da fé.

## Considerações Finais

Junto com projetos políticos, a religião é um recurso poderoso para unir as pessoas em causas humanitárias, incentivando a conciliação e o bem-estar do ser humano. Num momento de incertezas e desafios por conta da pandemia do Coronavírus, todos os setores e inclusive os espaços religiosos, foram induzidos a reavaliar o seu funcionamento.

Várias pessoas, que são pertencentes às manifestações religiosas, em diversas partes do mundo, se viram obrigadas a se adaptar ao complicado cenário apresentadas por meio da doença, especialmente no que se referem ao culto, reuniões de âmbito público, ritos e sacramentos.

As normas de higienização, as recomendações de isolamento e de distanciamento, mais do que nunca precisam ser respeitadas. Num cenário que envolvem milhões de pessoas que perderam a vida, as lideranças políticas e religiosas do Brasil precisam se manter firmes para utilizar medidas e ações que evitem a proliferação do vírus. Sendo necessária a flexibilização das medidas, que estas estejam cercadas de cuidados e orientações.

Para o campo religioso e em outras áreas, é preciso que mais e mais recursos estejam sendo utilizados para não disseminar o vírus da doença. Ao utilizar os recursos digitais como medida de precaução advindas do isolamento forçado, os fiéis descobriram a internet como um território em que suas expressões para a fé podem se manifestar e desempenhar novos papéis em suas vidas, assim como na comunidade em que convivem.

Não se pode negar que as variadas visões que continuam sendo influenciadas e os interesses privados ainda podem ser direcionados. Situações que ocorrendo com bastante frequência em vários aspectos.

Na prática, em especial na realidade brasileira, existiu sempre uma ligação complicada entre o meio físico e o meio cibernético, o meio religioso e o político, mas que podem ser superadas visto que o novo normal vem propondo muitos e variados desafios para os seres humanos. A interferência das novas tecnologias no comportamento humano altera os padrões da sociedade, dos modelos empresariais, das teorias organizacionais e da experiência humana com o sagrado (BUDKE, 2016, p. 15).

Esse artigo buscou demonstrar, por consequência, que as reflexões em torno da religiosidade têm que ser realizadas. O fator religioso tem espaço, atores, locais definidos na sociedade. Retratam em seu bojo diversas trajetórias, pluralidades porque representam manifestações de pessoas, grupos variados. A sociedade precisa adotar medidas conscientes de prevenção da Covid-19, mas ao mesmo tempo manter a prática de ritos, crenças, atividades religiosas, reaprender a viver, repensar os valores que orientam as decisões. O respeito e a diversidade precisam prevalecer para incentivar as manifestações colaborativas, voltadas para a cultura de paz em vários ambientes.

A pandemia acarretou vários desafios que aos poucos estão sendo superados para que o ser humano possa ter a saúde necessária principalmente no que diz respeito à interação de fatores espirituais, físicos, mentais e sociais, renovados pelas práticas religiosas significativas.

O discurso científico dos médicos sanitaristas, evidenciados pela OMS, Fiocruz, Fundação Oswaldo Cruz e várias lideranças políticas do Brasil e vários outros países, precisa continuar ecoando para fortalecer a população brasileira com ações práticas do sim à vida. O negacionismo não pode enfraquecer o saber científico já consolidado.

Que possamos entender o espírito deste tempo histórico e cuidar melhor de toda a criação. O tempo pandêmico – Covid-19, nos alerta: É necessário romper com o ciclo depredatório do capitalismo. Assim não é possível continuar! Precisamos de uma nova organização social que respeite o comunitário, o coletivo, a natureza (Ulrich, 2021, p. 40).

## Referências

ALVES, Rafael Alberto. Igrejas fechadas: rezar na pandemia? *Revista Acta Semiótica*, n. 1, p. 155, 2021. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/actasemiologica/article/viewFile/54169/35274>. Acesso em 30 novembro de 2021.

BUDKE, Sidnei. Mídia & religião: conflitos e oportunidades do diálogo inter-religioso no ciberespaço. In: *Anais do Congresso Estadual de Teologia*. 2016. p. 15. Disponível em: <http://anais.est.edu.br/index.php/teologians/article/view/601>. Acesso em 01 dezembro de 2021.

CARLETTI, Anna; NOBRE, Fábio. A Religião Global no contexto da pandemia de Covid-19 e as implicações político-religiosas no Brasil. *Revista Brasileira De História Das Religiões*, v. 13, n. 39, 2021. p. 295-319. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/56601/751375151522> = Acesso em 01 dezembro de 2021.

CNS. *Recomendação n. 36*, de 11 de maio de 2020. Disponível em: Disponível em: <https://conselho.saude.gov.br/recomendacoes-cns/1163-recomendac-a-o-n-036-de-11-de-maio-de-2020>. Acesso em 30 novembro de 2021.

E-INVESTIDOR. 67% da população aprova isolamento social para todos, diz pesquisa, 2020. *E-investidor*. Disponível em: <https://einvestidor.estadao.com.br/ultimas-noticias/67-da-populacao-aprova-isolamento-social-para-todos-diz-pesquisa>. Acesso em 01 dezembro de 2021.

Hellern, Victor; Notaker, Henry; GAARDER, Jostein. *O Livro das Religiões*. Tradução: Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

IBÁÑEZ, Alejandro González-Varas; MORAIS, Márcio Eduardo Senra Nogueira Pedrosa. A liberdade de culto em tempos de pandemia: a necessária limitação da liberdade religiosa em prol da saúde humana. *Revista Jurídica*, v. 5, n. 62, p. 678-708, 2020. Disponível em: <http://revista.unicuritiba.edu.br/index.php/RevJur/article/view/4428/pdf>. Acesso em 30 novembro de 2021.

MARSON, Fernando Augusto Lima. *Um Milhão de casos de COVID-19*. *Revista de Medicina*, v. 99, n. 2, p. 209-212, 2020. p. 209. Disponível em:

<https://www.revistas.usp.br/revistadc/article/view/168548/160316>. Acesso em 30 novembro de 2021.

O ANTAGONISTA. Corona Vírus aumenta a audiência de canais religiosos. *O Antagonista*. Disponível em: <https://www.oantagonista.com/entretenimento/coronavirus-aumenta-audiencia-de-canais-religiosos/>. Acesso em 01 dezembro de 2021.

PASTORAL DA COMUNICAÇÃO. Igreja realiza lives diárias para se aproximar dos fiéis durante a pandemia. Diocese de Presidente Prudente. Disponível em: <http://www.diocesepresidentepudente.com.br/noticias/parouquia-realiza-lives-diarias-para-se-aproximar-dos-fieis-durante-a-pandemia/>. Acesso em 30 novembro de 2021.

PRADO, Carol. Lives religiosas batem recorde na pandemia com ajuda de padres cantores; veja como assistir. G1. Disponível em: <https://g1.globo.com/pop-arte/noticia/2020/05/08/lives-religiosas-batem-recorde-na-pandemia-com-ajuda-de-padres-cantores-veja-como-assistir.ghtml>. Acesso em 01 dezembro de 2021.

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. Decreto-Lei nº 10.292, de 25 de março de 2020. Brasil – DF. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2019-2022/2020/decreto/D10292.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%2010.292%2C%20DE%2025,que%20lhe%20confere%20o%20art.](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/decreto/D10292.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%2010.292%2C%20DE%2025,que%20lhe%20confere%20o%20art.) Acesso em 30 novembro de 2021.

SCHUCHMANN, Alexandra Zanella et al. *Isolamento social vertical X Isolamento social horizontal: os dilemas sanitários e sociais no enfrentamento da pandemia de COVID-19*. *Brazilian Journal of Health Review*, v. 3, n. 2, p. 3558, 2020. Disponível em:

<https://www.brazilianjournals.com/index.php/BJHR/article/view/9128>. Acesso em 01 dezembro de 2021.

SESC-ACRE. Padre Fábio de Melo e Aline Barros participam do 'Live que Alimenta' do Sesc, 2021. Disponível em: <https://www.sescacre.com.br/padre-fabio-de-melo-e-aline-barros-participam-do-live-que-alimenta-do-sesc/>. Acesso em 30 novembro de 2021.

SILVA, Emanuel Freitas da; SILVEIRA, Emerson Sena da. A Pandemia de COVID-19 sob a Benção de Bolsonaro e Evangélicos. *Revista Inter-Legere*, v. 3, n. 29, p. 6, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/interlegere/article/view/2193>. Acesso em 30 novembro de 2021.

SILVA, Mauricio Roberto da et al. Bolsonaro e a COVID-19: e daí? “o Brasil tá matando o Brasil”, “do Brasil, SOS ao Brasil”, “chora a nossa pátria, mãe gentil...”. *Motrivivência*, v. 32, n. 62, p. 1-19, 2020. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/motrivivencia/article/view/2175-8042.2020e74507/43496>. Acesso em 01 de dezembro de 2021.

SILVEIRA, Patrícia dos Santos; AZAMBUJA, Luciana Schermann. *A influência da Religiosidade e espiritualidade no enfrentamento da doença*. 2018. p. 1-22. Disponível em: <https://www.psicologia.pt/artigos/textos/A1214.pdf> . Acesso em 30 novembro de 2021.

ULRICH, Claudete Beise; OLIVEIRA, Vinicius Silva de (org.). *Pandemia de Covid-19: experiências, espiritualidades e esperanças*. Oliveira (org.). São Paulo; Vitória: Recriar; Unida, 2021. p.1-131. Disponível em: <https://marketingeditorare.wixsite.com/ebook-unida-recriar>. Acesso em 01 dezembro de 2021.

Submetido em: 26 set. 2021.

Aprovado em: 19 nov. 2021.

## COVID-19: CASTIGO DE DEUS OU HARMONIA DA NATUREZA

### COVID-19: punishment from God or harmony of nature

Henrique Mata de Vasconcelos<sup>1</sup>

**Resumo:** O novo coronavírus, um mal que, entre outras tragédias e sofrimentos, tem afligido a humanidade na atualidade, desencadeia uma necessidade de retornarmos ao clássico problema do mal, que pretende compreender a sua coexistência com Deus. Assim, o propósito principal deste artigo é analisar a existência da Covid-19 e a relação, o lugar de Deus com essa situação. Para tal, temos três objetivos intermediários: (1) voltar à problemática da teodiceia, (2) investigar o seu conceito de harmonia, também presente em diversas leituras da realidade e, a partir desse princípio, (3) tentar entender o lugar de Deus diante da harmonia da natureza, ao lado de suas rupturas, como o sofrimento atual. A resposta que temos não é uma explicação da realidade do mal, como uma teodiceia, mas a tradição do lamento, na qual o Deus-Trindade sofre com a humanidade.

**Palavras-chave:** pandemia; o problema do mal; teodiceia; Iluminismo.

**Abstract:** The new coronavirus, an evil that currently has been distressing humanity along with other evils, make us return to the classic problem of evil that intends to understand its coexistence with God. Thus, the first main point of this article is to analyze the Covid-19's existence and what God has to do with it. For that, we will follow three intermediary aims: (1) to go back to the theodicy question, (2) to inquire its concept of harmony and, from that, (3) try to know the place of God before the nature's harmony, together with its ruptures as the current suffering. The answer that we get is not an explanation as a theodicy but the lament tradition, in which the Trinity God is sharing the sufferings with and of the humanity.

**Keywords:** pandemic; the problem of evil; theodicy; Enlightenment.

---

<sup>1</sup>Doutorando em Teologia Sistemática, como bolsista da CAPES, na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, <https://orcid.org/0000-0002-4999-0397>, [henriquemata97@hotmail.com](mailto:henriquemata97@hotmail.com)

## INTRODUÇÃO

Ao falar do terrível terremoto que atingiu Lisboa no meio do século XVIII, em 1755, Paul Tillich (1886-1965) afirma que ele “simbolizou de modo dramático as coisas que podem acontecer a qualquer momento e que nós, tão facilmente, deixamos de considerar” (TILLICH, 2010, p. 82). A atual pandemia é o terremoto de Lisboa do século XXI. Dramaticamente, está ocorrendo o que poucos consideravam possível. Como essa primeira tragédia, a qual voltaremos posteriormente, o “terremoto” Covid-19 tem chocado e afligido o mundo, com sofrimento, fatalidades e desesperanças. Nesse ambiente vital contemporâneo, como tem ocorrido desde o início do novo coronavírus, é dever de cada ciência se atentar e se ocupar da situação.

Felizmente, toda a comunidade científica, sobretudo a área da saúde, tem se dedicado dia e noite, semana após semana, em estudos e ações em prol da mitigação dessa doença, que já se faz presente há mais de um ano. Mas não somente as ciências da saúde estão envolvidas no labor em face da situação. Desde o princípio, as ciências humanas também estão produzindo inúmeras reflexões e estudos, buscando entender o problema e as suas consequências. Partimos no horizonte destas últimas, com o objetivo de tentarmos compreender, filosófica e teologicamente, a existência desse vírus e o lugar de Deus nessa realidade. Entrementes, não temos como objetivo analisar quantitativamente todas as produções das humanidades sobre a questão.

O nosso objetivo é identificar se a covid-19 é um castigo de Deus ou uma harmonia da natureza, como também o lugar do cristão dentro de uma possível resposta. Assim, o nosso recorte se dará em entorno desse objetivo e da hipótese que levantamos: embora haja uma harmonia na natureza e mesmo sendo a teodiceia uma teoria até válida, o caminho que devemos seguir diante do sofrimento e do mal é a tradição bíblica e trinitária do lamento. Nesse caminho, primeiro analisaremos a antiga problemática da teodiceia, a coexistência de Deus e do mal. Segundo, aprofundaremos em uma crença essencial da teodiceia e do Iluminismo, o conceito de harmonia. Nesses dois trajetos, utilizaremos sobretudo a leitura de Tillich acerca dessas questões, que apresenta a teodiceia dentro do horizonte do conceito de harmonia no Iluminismo. Por fim, tentaremos utilizar esse conceito



para lermos a realidade, relacionando-o à natureza. E, assim, veremos como e em que lugar está Deus situado em relação ao mal, ao sofrimento e à pandemia, como também o nosso devido lugar diante deles. Voltamos, então, necessariamente, ao clássico problema do mal.

## 1 Deus e o Mal

Tragédias e mazelas assolam a realidade, causando sofrimento à vida humana. Elas sempre fizeram parte da história e da existência, e sempre farão. Acontece que, como seres com uma necessidade de compreender racionalmente os motivos e sentidos dos acontecimentos e das coisas que existem, a humanidade busca e tenta entender por que o mal faz parte da sua sina terrível. Em ambientes mais piedosos e entusiastas, fatalidades como a atual pandemia que tem devastado e atingido os habitantes humanos do planeta Terra são vistas como castigos de Deus, como o seu juízo sobre a humanidade. “Em boa parte do mundo antigo, assim como em muitas partes do mundo moderno, grandes desastres (terremotos, vulcões, incêndios, pragas) são normalmente associados à ira dos deuses. Algo ruim aconteceu? Deve ser porque ‘alguém’ está determinado a lhe causar mal” (WRIGHT, 2020b, p. 16-17). Assim, uma justificativa metafísica é colocada como causa de uma tragédia empírica. Além disso, nessa compreensão teísta, essas tragédias seriam justificadas moralmente, como uma realização da justiça divina.

Nessa linha temos uma visão sórdida de Deus, um ser vingativo que se sente no direito de infringir ao seu bel prazer os seus “pequeninos”, as suas criaturas, por quebrar as regras que ele mesmo havia imposto. Contudo, mesmo sendo a visão de uma parte considerável dos teístas, ela não é global, pois não faz parte do imaginário de todos. Mesmo assim, embora não sendo o seu causador, a simples existência de um ser divino ao lado da existência do mal o coloca sob suspeita, tanto em relação ao seu caráter quanto a sua potência.

Ao falar sobre a dor, Arthur Schopenhauer afirma que:

Se é certo que um Deus fez este mundo, não queria eu ser esse Deus: as dores do mundo dilacerariam meu coração. Se imaginássemos um demônio criador, ter-se-ia o direito de lhe censurar, mostrando-lhe a sua obra: "Como te atreves a perturbar o sagrado repouso do nada, para criares este mundo de angústia e de dores?" (s/d, p. 46).

As palavras do filósofo alemão expressam os seus próprios sentimentos frente à realidade. Num primeiro momento, ele expressa o que sentiria se fosse o artífice do mundo. Posteriormente, ele infere que por apenas criar um mundo em que há sofrimento(s), ao invés do nada, um demônio criador deveria ser censurado e confrontado.

É razoável presumir que um Deus (benigno), ao ver e presenciar as desgraças do mundo, seria no *mínimo* um espectador empático e solidário. Já um demônio criador, isto é, um Deus indiferente (e maligno), deveria ser colocado e confrontado no banco dos réus.

Por exemplo, poderíamos nos indagar, no nosso cenário atual de plena pandemia, se Deus está comovido e sofrendo empaticamente com a nossa realidade ou se seria ele o autor e/ou culpado de tanta dor e sofrimento. Ao invés de deixar o nada em paz ele criara um mundo em que inúmeras pessoas, para não dizer todos os habitantes da Terra, são atingidos e machucados por um vírus, direta ou indiretamente. Vidas de todas as faixas etárias terminando, famílias perdendo entes queridos, isto quando elas não se desvanecem inteiramente.

O arcebispo de Barcelona, Juan José Omella, conta de uma mulher comovida que, vendo o estado crítico do seu esposo na UTI, lhe perguntou por que Deus permitiu essa pandemia. Embora a pergunta o tenha perseguido posteriormente, no momento ele buscou consolar, orar e orientar a mulher em sua aflição (OMELLA, 2020, p. 44).

Lares passando por crises financeiras e até mesmo por fome, indigentes que já se encontravam jogados à sorte vão vendo a sua situação se tornar cada vez mais degradante. Políticos, que deveriam servir e cuidar de sua população, as colocam em direção ao matadouro. Diante do vírus todos nós somos pobres, e os pobres, miseráveis e desamparados. Isto porque estamos apontando as aflições decorrentes de apenas um

vírus e não de todos os males que a humanidade já enfrentou, enfrenta e enfrentará.

A partir do que vimos até aqui, na busca por um porquê das contingências em que o ser humano vive o mal, num horizonte metafísico, encontramos um Deus sórdido e cruel, um demônio criador, ou um ser impotente. No entanto, é na tentativa de uma justificativa da existência de um ser poderoso, que tudo pode, sabe e vê, ao mesmo tempo em que existe o mal, que surgem teorias como a teodiceia no Iluminismo.

Nesse contexto, os teólogos do século XVIII adotaram, com o seu otimismo, uma postura teleológica (*telos* [grego]: alvo/propósito), crendo que existia um propósito de Deus na criação do mundo, e esse era que todas as coisas cooperavam para o bem do ser humano (TILLICH, 2010, p. 81).

Conforme Tillich, esses teólogos iluministas sempre descreviam o mundo mostrando

a sabedoria divina retratada num Deus maravilhosamente técnico que construíra a melhor máquina possível para a glória e bem-estar do homem. Com esse mesmo propósito criara a lua e o sol. Cuidara para que o sol não aparecesse de noite a fim de não perturbar o sono de suas criaturas. Via-se a sabedoria e a bondade de Deus até nas menores coisas na criação do melhor dos mundos possíveis, por causa do homem. Tudo era teleológico e tinha um propósito para a raça humana. Por que não ser otimista e progressista, e fruir todas as coisas que Deus em sua sabedoria criara para o bem humano (TILLICH, 2010, p. 81)?

Entretanto, no meio do século XVIII um terremoto abalou Lisboa. Esse desastre terrível trouxe várias fatalidades. Sessenta mil pessoas vieram a óbito. Tillich afirma que essa calamidade não é tão expressiva ao ser comparada com as mazelas do século XX. Porém ela impactou profundamente a sua época, pois a Terra tinha uma população pequena e a vida humana um grande valor. “Essa catástrofe adquiriu dimensões inimagináveis numa época em que se acreditava num Deus que criara o mundo com propósito de servir os homens. Esse evento sacudiu o otimismo e o progressismo do século dezoito” (TILLICH, 2010, p. 81-82).

Nenhum período histórico é monolítico. O Iluminismo, com o seu otimismo e progressivismo, tinha como um de seus contrastes conflitivos - ou o que Tillich chama de

movimento subterrâneo - o pessimismo cósmico. Esse movimento reagia aos acontecimentos naturais que tinham proporções catastróficas. A tragédia de Lisboa, por exemplo, deixou alguns filósofos alarmados. É após ela que o romance pessimista *Cândido* é escrito pela figura clássica do iluminismo francês, Voltaire. Na sua obra, somos aconselhados a nos retirarmos ao nosso jardim e a abandonarmos os horrores da história do mundo. Esse pessimismo manteve-se presente e transformou-se em movimentos filosóficos influentes, como temos com Schopenhauer (TILLICH, 2010, p. 80-82).

Porém, conforme afirma Tillich (2010, p. 82), o progresso e o otimismo não foram abafados com o abalo sísmico. A sociedade burguesa permaneceu a progredir constantemente e a filosofia predominante do iluminismo continuou sendo otimista. É com princípio da teodicéia do filósofo alemão Gottfried Wilhelm Leibniz que esse otimismo se expressa de forma mais característica. Etimologicamente, teodicéia (*theos* [grego]: Deus; *dike* [grego]: justiça) significa justificar Deus diante das mazelas do mundo.

A obra do autor, *Ensaio de Teodicéia*, fora publicada em 1710. Nela, segundo Luciano dos Santos, o filósofo alemão buscou a resposta de duas questões para elaborar a sua teodicéia, a sua ciência/doutrina da justiça de Deus. A primeira faz-se importante para nós: “como justificar o mal no mundo frente à infinita bondade e onipotência divinas? Se Deus é bom e, tudo o que existe, existe segundo sua vontade, como pode existir o mal no mundo? [...] Se Deus existe, de onde vem o mal? Se Ele não existe, de onde vem o bem?” (SANTOS, 2017, p. 242). Para Leibniz, Deus é o criador da harmonia do cosmos. Isto é, há uma harmonia preestabelecida do universo e ela tem Deus como o seu o criador. E, o mal, não tendo um fundamento ontológico, é a desarmonia desse universo. Por isso, deve ser compreendido dentro do ambiente da criação. Ele é o obstáculo, o principal desafio da harmonia do universo, e é classificado em três tipologias. “o mal metafísico (a imperfeição do ser criado); o mal físico (o sofrimento) e o mal moral (o pecado)” (SANTOS, 2017, p. 242-243).<sup>2</sup>

---

2 Nessa perspectiva, o mal físico (o sofrimento) e o moral (o pecado) decorrem do metafísico, a limitação do ser.

## Tillich afirma que

a teodiceia de Leibniz era, no entanto, bem mais profunda do que o uso que dela fazia a filosofia otimista do iluminismo. Achava que se Deus criasse um mundo finito, não poderia superar os limites da finitude. Deus teria que aceitar esses limites juntamente com os males daí decorrentes. Tinha que tomar esse risco. Supondo que Deus, afinal, se decidiu pela criação desse mundo, fê-lo o melhor dos mundos possíveis. [...] O que Leibniz realmente queria dizer não era que o mundo fosse totalmente bom, mas que tendo que haver mundo, este era o melhor ou, em outras palavras, o melhor mundo possível, porque Deus não poderia fazer um mundo finito que fosse ao mesmo tempo absolutamente bom. Queria dizer que a finitude carrega em si a necessidade do mal. Todos os teólogos do século dezanove vão se envolver com esse problema filosófico fundamental. Vão tratar do problema da teodiceia. O mundo criado por Deus será considerado bom, mas por causa da sua finitude, não poderá ser perfeito (2010, p. 82-83).

Como Leibniz falece antes do terremoto que abalou o século XVIII, não sabemos se tal tragédia mudaria ou não a sua teodiceia. Tampouco sabemos se ele seria tão otimista diante do que viria no século vindouro, um tempo com grandes guerras e tragédias. Porém, independentemente de concordamos com a sua perspectiva, temos em sua obra uma importante tentativa de uma teodiceia, de uma justificação de Deus quanto à existência do mal.

Segundo Tillich, seguindo Leibniz e o paradoxal conceito de harmonia iluminista, Hegel também integra à sua síntese uma interpretação da história em perspectiva de providência e teodiceia. Mesmo tendo contradições na realidade e apesar dos caprichos e da irracionalidade que os indivíduos possuem, “o fim último da história é positivo e realizará os propósitos divinos” (TILLICH, 2010, p. 147-148). O princípio da providência é aplicado de forma secularizada em sua interpretação da história. Conforme Tillich (2010, p. 149-150),

“Hegel criou um outro conceito para tentar expressar o caráter de ‘apesar de’ de sua doutrina da história. Esse conceito era ‘a engenhosidade da ideia’, frase de sabor bastante mitológico. A engenhosidade da ideia é o artilheiro divino, digamos,

agindo por detrás dos que fazem a história, para realizar algo significativo. Com essa ideia se podem entender figuras como Hitler. Hegel aproxima-se de Lutero que entendia figuras como Átila, o huno, e os líderes turcos, durante as invasões da época da Reforma como 'máscaras de Deus'. Deus realiza o seu propósito na história por meio dessas máscaras. Trata-se de imaginário mitológico, semelhante à engenhosidade da ideia. Estou usando a palavra paradoxo no seu sentido original, grego, que quer dizer contrário a qualquer expectativa, e às crenças e opiniões comuns. A engenhosidade da ideia de Hegel e as máscaras de Deus, de Lutero, estão na mesma linha. Hegel via a história como teodiceia divina, justificando Deus em face dos horrores dessa história. Hegel achava que não há explicações fáceis para as negatividades da história. Não somos capazes de justificar Deus, mas o processo histórico o justifica. Ou melhor, Deus se justifica por meio do processo histórico apesar dos inúmeros eventos que, nesse processo, parecem contradizer o propósito divino. [...] Segundo Hegel, a vida não é possível sem a negatividade, posto que o positivo permaneceria em si numa identidade morta. Sem transformação não há vida. O constante processo da vida que sai de si e retorna para si carrega em seu interior o princípio da negatividade. Este é o aspecto mais profundo de sua teodiceia: a necessidade do negativo para a vida".

Ele assenta-se no trono divino e, assim, contempla e descreve as atividades providenciais realizadas por Deus. É assim que ele vê a autorrealização do Espírito absoluto, uma ação providencial oculta, apesar dos acontecimentos trágicos e da irracionalidade que existe na realidade e nas ações das criaturas, sobretudo das pessoas. Tillich ainda realiza uma comparação entre a crença da providência secularizada de Hegel com a dos cristãos primitivos. A tragicidade não abalava a de Hegel e as horríveis perseguições aos primeiros cristãos não os deixavam desesperados. Segundo Tillich, "só se desespera se se fala de providência em termos destituídos de paradoxo. Ao falarmos dela paradoxalmente, podemos afirmar que apesar disto ou daquilo, o mistério da vida está além de tudo o que acontece" (TILLICH, 2010, p. 148).

Ainda assim, mesmo sendo onisciente, "*sabendo*" de todo o processo histórico, Hegel não percebeu e nem abordou os particulares, as contingências:

Mas, enquanto Hegel mantinha, obviamente, o paradoxo, não aceitava o mistério da mesma maneira como sempre fora aceito no cristianismo. Hegel sabia por que as coisas acontecem como acontecem. Ele sabia de que maneira se desenrolava o processo histórico. Portanto, não era capaz de perceber um importante elemento da afirmação cristã do paradoxo da providência, que era o mistério dos particulares. Nem mesmo chegou a discutir os particulares, mas achava que entendia o processo como um todo (TILLICH, 2010, 148-149).

Não obstante, assim como o conceito de harmonia é essencial em diversas leituras da realidade, também parece ser ele um caminho prospectivo para compreendermos a nossa realidade, ao lado da existência do sofrimento e da atual pandemia. Por isso nos aprofundaremos sobre esse conceito.

## 2 O Conceito de Harmonia

Ensaçando acerca de quatro conceitos fundamentais do Iluminismo, Tillich fala do conceito de harmonia, que segundo ele era aplicado a todas as dimensões da vida nesse movimento intelectual. Podemos ver um exemplo dessa doutrina, sobre que entraremos em suas raízes posteriormente, no pensamento de Adam Smith. Tillich afirma que é no pensamento de Smith que ela é expressa pela primeira vez de forma clara e secular:

não obstante existir a motivação do interesse pelo lucro, cada qual buscando o seu próprio lucro, no final os alvos totais da produção e do consumo serão alcançados, segundo alguma lei desconhecida. [...] Tanto o comprador como o vendedor brigam pelo lucro. Ambos se encontram no mercado, e nessa briga pelo lucro, surge um certo tipo de equilíbrio transitório que traz um lucro muito maior para a sociedade toda. Os indivíduos estão pensando apenas no benefício próprio, mas “apesar disso” a sociedade é servida (TILLICH, 2010, p. 68, 72).

Segundo Tillich (2010, p. 66), “todos os filósofos do iluminismo usaram este conceito direta ou indiretamente, explícita ou implicitamente. Seus sistemas foram orientados por ele.” Em Smith, a harmonia é vista na área econômica. Mas como já vimos em Leibniz e em Hegel, essa chave de leitura também é tomada no tocante à existência do mal, à

teodiceia e à história. Ainda, com Jean-Jacques Rousseau, o princípio está presente em uma leitura acerca da política e da democracia.

Nesta dimensão podemos ver a fragilidade dessa crença. Segundo Tillich,

“se não acreditarmos nesta harmonia, a democracia não poderá funcionar, posto que a minoria não aceitaria a validade da decisão da maioria. Alguns países latino-americanos evidenciam abundantemente o que estou dizendo. Quando os militares não gostam de certa maioria democrática no poder, não demoram em instigar um golpe para derrubar o governo. Temos aí a principal característica da negação da democracia. A democracia se torna impossível sem a crença na harmonia, isto é, na validade providencial da decisão da maioria.” Na democracia, a minoria precisa reconhecer a vontade da maioria, a vontade geral. “A maioria não representa a vontade de todos, porque permanece a oposição, mas a vontade geral, a verdadeira vontade dirigida aos melhores interesses do grupo como um todo” (TILLICH, 2010, p. 68).

Em Gotthold Ephraim Lessing, quanto à educação e, em John Locke, em relação à epistemologia empirista etc. (TILLICH, 2010, p. 68-70).

No entanto, esse conceito é anterior ao Iluminismo. Na realidade, ele é secularizado no Século das Luzes. A crença na harmonia já estava presente na ideia platônica de providência, que posteriormente é assumida de forma fundamental pelo pensamento cristão, teológico e pessoal. “A vida diária do cristão é determinada em larga escala pela providência. Os cristãos comuns têm nessa fé na providência certo tipo de segurança em face das vicissitudes da existência. [Essa ideia é secularizada] em termos de harmonia” (TILLICH, 2010, p. 68-69).

Falando da crença cristã na providência, Tillich (2010, p. 67-68) afirma que ela

“não contém a noção mecânica de um Deus que tudo ordenou de uma vez e depois se retirou para o seu trono para dormir enquanto o mundo se desenvolve. Os reformadores muito escreveram contra essa ideia deformada de providência. Providência significa, ao contrário, que Deus está criando momento após momento e dirigindo a história a sua suprema realização no reino de Deus. É aí que entra o



“apesar de”. Apesar da finitude humana, apesar da sua alienação de Deus, Deus determina todos os momentos, de tal maneira que nessa trama total de bem e mal, verificada na história, o propósito divino haverá de prevalecer. A providência não se dá mecanicamente, mas dirige e orienta. Para os indivíduos, a providência significa que a qualquer instante do processo temporal, se pode andar na direção do reino de Deus. Esse conceito cristão é muito importante, tanto para a vida pessoal das pessoas religiosas, como para todos os cristãos. [...] O cristianismo afirma que apesar do pecado e do erro, sempre será possível a realização de feitos significativos na história, sob a orientação providencial de Deus”.

Uma indagação a respeito do conceito surge: a harmonia é possível e existe porque cremos nela – como afirma Tillich em relação à harmonia na democracia política e na economia – ou acreditamos nela devido à sua existência. Embora a segunda possibilidade pareça estar mais correta, o importante é que podemos ver a harmonia na realidade. Talvez ambas estejam corretas: em determinadas dimensões já há uma harmonia e, por acreditarmos nela, ela seja possível em outras. Ou talvez exista apenas uma potencialidade harmônica que é concretizada por causa da crença.

Nessa altura é importante ressaltar que no conceito de harmonia está presente a noção do “apesar de”. Isto é, uma realidade harmoniosa não é uma realidade total e exatamente consoante, idêntica, perfeita e/ou simétrica. Antes, sendo paradoxal, possui nela mesma traços contraditórios e divergentes.

Da sua etimologia e sentido, que nos é essencial, Tillich afirma que

hoje em dia o termo “harmonia” tem conotação musical, como aliás sempre teve. Mas também se deteriorou e quer dizer “bonito”, como quando falamos de uma vida familiar harmoniosa. Naturalmente, não foi nesse sentido que os grandes filósofos do iluminismo empregaram o termo. Tratava-se de um conceito paradoxal. Tinha que ser caracterizado pela expressão “apesar de”. Os antigos pitagóricos falavam de uma harmonia universal ou cósmica, apesar dos diferentes caminhos trilhados pelos indivíduos. Mas nem por isso deixavam de acreditar numa harmonia suprema. A palavra grega *cosmos*, que traduzimos por universo, queria originalmente dizer beleza e harmonia. Os pitagóricos descobriram fórmulas matemáticas para as harmonias musicais. Acreditavam na harmonia dos sons

produzidos pelo movimento das estrelas. Por isso falavam da harmonia cósmica das esferas, cada uma com seu som diferente, mas reunidas para criar sons harmoniosos. [...] Naturalmente, os pitagóricos tinham consciência da ruptura da realidade, simbolizada por eles nos números pares e ímpares. Os números ímpares eram perfeitos. São completos. Os pares podem ser divididos e são, pois, incompletos (TILLICH, 2010, p. 66-67).

Então, apesar dos pesares, o *cosmos* é uma realidade harmônica, dotada de harmonia e beleza. Dentro da existência deparamo-nos com diversas rupturas que, quando vistas mais amplamente, não prejudicam a continuação e o progresso harmônico do mundo. O *cosmos* continua se expandindo e a humanidade continua progredindo positivamente, embora haja vários pontos, acontecimentos e atitudes negativas presentes no caminho. Aliás, mesmo que o progresso humano chegue ao seu fim finito a harmonia da natureza terrestre continuará. E, mesmo com a finitude do planeta Terra e do Sol, a harmonia do universo, do *cosmos*, seguirá.

Sobre a amplitude do princípio, Tillich afirma que

depois de examinarmos todos esses aspectos do princípio de harmonia, espero que vocês entendam que quando desaparece a autoridade central sobrenatural, e permanece a individualização e outros conflitos na realidade, só se pode ter uma resposta possível tanto na religião como na cultura, na economia como na política, na epistemologia e na física que é o princípio de uma harmonia preestabelecida produzindo indiretamente o que seria produzido diretamente pela interferência divina ou intrahistórica, como se deu na igreja romana medieval por meio de sua autoridade toda unificadora. Essa autoridade sobrenatural era substituída, então, pelo princípio da harmonia. E, assim, chegamos a outra questão: "E se a harmonia não der certo?". [...] Ainda se encontra entre a maioria de nossos intelectuais este tipo de otimismo paradoxal, idêntico ao conceito de harmonia. Vêmo-lo no marxismo e nos seguidores de Freud, no humanismo democrático comum e em tudo o que se chama de liberalismo na economia e na política. Contudo, já não é o mesmo que se via no século dezoito. Muitas coisas aconteceram desde então (TILLICH, 2010, p. 71).

Conforme Tillich (2010, p. 70-71),

“temos no protestantismo um conceito religioso equivalente a esse conceito de harmonia. Para os protestantes, a religião ou o cristianismo não precisava de uma autoridade central para dar respostas a todas as perguntas; não precisava de concílios nem de papas. Por outro lado, a existência de concílios expressava o princípio de harmonia, pois se acreditava que a opinião da maioria no concílio expressava o Espírito Santo. Naturalmente, o protestantismo tinha a sua autoridade, mais tarde chamada de princípio formal, que era a Bíblia. A ideia de que a Bíblia pode provocar determinado impacto nos seus leitores por meio do Espírito divino expressava o princípio da harmonia. O princípio da harmonia agia por detrás dos leitores da Bíblia, possibilitando a harmonia universal e a existência da igreja. Apesar das inúmeras denominações diferentes e dos conflitos teológicos existentes, ainda se crê num único protestantismo. Não há, certamente, uma forma visível de unidade, não obstante o Conselho Mundial de Igrejas; o protestantismo permanece dividido. Mas qualquer um pode distinguir o protestantismo dos ortodoxos orientais, do catolicismo romano, do humanismo e de outras religiões. Existe certo tipo de unidade. Essa crença expressa o princípio da harmonia, embora sempre acompanhada da qualificação presente nas palavras ‘apesar de’”.

Como pudemos perceber, o princípio da harmonia é aplicado a diversas dimensões. Entretanto, o conceito de harmonia não deve ser limitado a apenas uma dimensão (o bem comum da humanidade, a economia, a política, a história). Antes, também podemos ver harmonias entre essas. Ele também pode ser usado para vislumbrarmos a música do cosmos, a sintonia da realidade. Isto é, há várias harmonias na realidade, microcósmicas e macrocósmicas. Se tratando da Terra, a harmonia da natureza de nosso ambiente vital nos atinge diretamente e, por isso, discutiremos sobre ela, e acerca da presença de Deus nessa.

### 3 A Harmonia da Natureza e Deus

O conceito de harmonia se refere à dinâmica da existência real, isto é, ao modo como no tempo e no espaço diferentes tendências se reúnem harmoniosamente. Em outras palavras, apesar da arbitrariedade dos indivíduos, o fluxo universal do movimento histórico é positivo e significativo; [A harmonia é] movimento dinâmico (TILLICH, 2010, p. 72).

Encontra-se na natureza uma harmonia dinâmica. Embora pareça e normalmente pensamos, o mundo não é tão horrível (ROSLING, 2018, online). Segundo Hans Rosling (2018, online), um médico e estatístico sueco, a imagem ocidental que temos na nossa cabeça e que aparece na mídia é que tudo está ficando pior: “Guerra, violência, desastres naturais e corrupção. Os ricos ficando mais ricos, e os pobres ficando mais pobres; e, a menos que algo drástico seja feito, logo esgotaremos os recursos”.<sup>3</sup>

Entretanto, o médico sueco confronta essa imagem acerca do mundo. Na verdade, mesmo com vários desafios e muitas coisas ruins acontecendo, ele está melhorando, estamos fazendo progresso. A expectativa de vida mais que dobrou nos últimos dois séculos, a extrema pobreza tem diminuído, as crianças estão sendo vacinadas e as meninas indo à escola. Ele aponta algumas mazelas que assolam o nosso mundo, concernentes à humanidade e a natureza. Porém, o médico afirma que é muito fácil ficar sabendo das

---

3 Texto original: “War, violence, natural disasters, corruption. The rich are getting richer, and the poor are getting poorer; and we will soon run out of resources unless something drastic is done”. Tradução nossa.

Explicando o motivo da cosmovisão hiperdramática do ser humano, Rosling (2018, online, tradução nossa) afirma: “A minha experiência, ao longo de décadas de palestras e testes, finalmente me levou a ver que a cosmovisão superdramática vem da própria maneira que nossos cérebros funcionam. O cérebro é um produto de anos de evolução e nós estamos programados com instintos que ajudaram nossos ancestrais a sobreviverem em pequenos grupos de caçadores e coletores. Ansiamos por açúcar e gordura, que eram fontes salvadoras de energia quando a comida era escassa. Mas hoje esses anseios fazem a obesidade ser um dos maiores problemas globais de saúde. Da mesma maneira, estamos interessados em fofocas e histórias dramáticas, que eram a única fonte de notícias e informações úteis. Esse anseio por drama causa equívocos e ajuda a criar uma cosmovisão superdramática. Ainda precisamos desses instintos dramáticos para dar sentido ao nosso mundo. Se peneirássemos cada *input* [percepção] e analisássemos todas as decisões racionalmente, uma vida normal seria impossível. Assim como não devemos cortar todo o açúcar e a gordura, não devemos pedir um cirurgião para remover as partes do nosso cérebro que lidam com emoções. Porém, precisamos aprender a controlar a nossa captação dramática”.

coisas ruins que ocorrem no mundo, diferente das boas coisas, que são bem mais difíceis. Por ser lento e fragmentado para ser qualificado como notícia, existe um silêncio sobre o progresso humano. Expondo alguns dados, ele destaca que metade do mundo vivia em situação de pobreza extrema em 1966, o que caiu para 9% no ano de 2017. Só nas últimas duas décadas, a proporção de pessoas nessa situação havia caído quase pela metade.<sup>4</sup> Entretanto, via enquetes realizadas online, foi constatado que nem 10% da população da maioria dos países tinham conhecimento deste dado. O médico afirma que o mundo ainda está ruim, mas que está melhor do que antes (ROSLING, 2018, online).

No atual cenário mundial, infelizmente, a pobreza extrema voltou a crescer. Segundo um estudo do Banco Mundial de 2020, “se não fosse pela Covid-19, a taxa de pobreza provavelmente teria caído para 7,9% em 2020. Com a pandemia, esse percentual ficará entre 9,1% e 9,4% da população global, semelhante ao registrado em 2017” (ONU NEWS, 2020, online). Entretanto, após a pandemia essa situação será atenuada. O ritmo dependerá das ações políticas e econômicas que serão tomadas, em níveis mundial, nacionais, estaduais, municipais e até mesmo comunitários. Com o tempo, apesar das rupturas e adversidades, a harmonia continuará, e cada vez mais conseguiremos diminuir a pobreza e a miséria. Rosling estava correto quando disse que o mundo está melhor, embora ainda esteja ruim. E não estará bom enquanto houver uma pessoa na miséria, na pobreza.<sup>5</sup> Ainda assim, se fosse há um século ou mais, os sofrimentos e os frutos decorrentes desse vírus seriam bem piores. Nisso podemos ver uma harmonia.

Nosso instinto em notar o mal mais do que o bem está relacionado a três coisas: a lembrança errada do passado; as reportagens seletivas por jornalistas e ativistas; e o sentimento de que enquanto as coisas estiverem ruins, é cruel dizer que elas estão ficando melhores. Por séculos, os mais velhos têm romantizado as suas juventudes e insistido que as coisas não são o que elas costumavam ser. Bem, isso é verdade. A maioria das coisas eram piores. Essa tendência em lembrar erroneamente é agravada pelas incessantes notícias ruins de todo o mundo. Histórias sobre as melhorias graduais raramente fazem a primeira página mesmo quando elas ocorrem

---

4 É preciso ressaltar que a queda da pobreza extrema não é homogênea. Para mais informações sobre o problema, conferir a matéria “A pobreza está mesmo diminuindo no mundo?” (2019) de Pablo Uchoa.

5 O mesmo aplica-se em relação às outras atrocidades que ocorrem pelo mundo. Não precisamos listá-las, pois as barbaridades do mundo, por mãos da nossa espécie ou não, são de comum conhecimento.

em uma escala dramática e afetam milhões de pessoas. E graças à incessante liberdade de imprensa e desenvolvimentos tecnológicos, ouvimos mais sobre desastres do que nunca. Essa imprensa aprimorada é em si mesma um sinal do progresso humano, mas cria a exata impressão oposta. Ao mesmo tempo, ativistas e lobistas conseguem fazer com que cada imersão em uma tendência de melhoria pareça ser o fim do mundo, nos assustando com exagerações e profecias alarmistas. Nos Estados Unidos, o índice de crimes violentos tem caído desde 1990. Porém, cada vez que algo horrível e chocante acontece – basicamente todo ano – uma crise é reportada. A maioria das pessoas acredita que a violência está ficando pior. Meu palpite é que você sinta que quando estou dizendo que o mundo está ficando melhor é o mesmo que eu falar que tudo está bem e isso parece ridículo. Eu concordo. Tudo não está bem. Ainda devemos estar bem preocupados. Enquanto acidentes de avião, mortes infantis preveníveis, espécies em extinção, céticos das mudanças climáticas, machistas, ditadores loucos, lixo tóxico, jornalistas na prisão e meninas não sendo educadas, não podemos relaxar. Porém, isso é tão ridículo quanto ignorar o progresso que tem sido feito. A consequente perda de esperança pode ser devastadora. Quando as pessoas erroneamente acreditam que nada está melhorando, elas podem perder confiança em medidas que realmente funcionam (ROSLING, 2018, online).<sup>6</sup>

É claro que algumas coisas pioram, outras melhoram, e que temos muito o que progredir. Porém, certamente a vida humana na contemporaneidade é bem melhor do

---

6 Texto original: "Our instinct to notice the bad more than the good is related to three things: the misremembering of the past; selective reporting by journalists and activists; and the feeling that as long as things are bad, it's heartless to say they are getting better. For centuries, older people have romanticised their youths and insisted that things ain't what they used to be. Well, that's true. Most things used to be worse. This tendency to misremember is compounded by the never-ending negative news from across the world. Stories about gradual improvements rarely make the front page even when they occur on a dramatic scale and affect millions of people. And thanks to increasing press freedom and improving technology, we hear about more disasters than ever before. This improved reporting is itself a sign of human progress, but it creates the impression of the exact opposite. At the same time, activists and lobbyists manage to make every dip in an improving trend appear to be the end of the world, scaring us with alarmist exaggerations and prophecies. In the United States, the violent crime rate has been falling since 1990. But each time something horrific or shocking happened – pretty much every year – a crisis was reported. The majority of people believe that violent crime is getting worse. My guess is you feel that me saying that the world is getting better is like me telling you that everything is fine, and that feels ridiculous. I agree. Everything is not fine. We should still be very concerned. As long as there are plane crashes, preventable child deaths, endangered species, climate change sceptics, male chauvinists, crazy dictators, toxic waste, journalists in prison, and girls not getting an education, we cannot relax. But it is just as ridiculous to look away from the progress that has been made. The consequent loss of hope can be devastating. When people wrongly believe that nothing is improving, they may lose confidence in measures that actually work". Tradução nossa.

que em outras décadas e séculos. *Apesar de tudo, há uma harmonia no mundo, na Terra.* Até mesmo diante da nossa situação atual. Basta compararmos à nossa maneira de lidar com a pandemia e com o atual vírus com outras que já ocorreram (WRIGHT, 2020b, p. 116-117). Graças aos avanços tecnológicos e científicos, de forma inédita, a vacina da Pfizer e BioNTech foi desenvolvida e aprovada em apenas dez meses (COSTA; TOMBESI, 2020, online). Assim ela, como outras, bateram o recorde do brilhante microbiologista Maurice Hilleman (1919–2005), que havia criado a vacina mais rápida de até então, em quatro anos, contra a caxumba (GRADY, 2020, online).

Por outro lado, a própria tecnológica traz um “apesar de”. Se não fosse ela, não teríamos vacinas tão rápidas. Mas por causa dela, a epidemia se espalhou tão rapidamente no globo, tornando-se uma pandemia. Em uma interface entre a tecnologia, a natureza e a nossa humanidade, encontramos uma harmonia. A própria tecnologia possui pontos positivos e negativos, ímpares e pares.

Segundo Slavoj Žižek,

Há um paradoxo mais profundo em operação: quanto mais nosso mundo estiver conectado, mais um desastre local pode deflagrar um pavor global e, eventualmente, uma catástrofe. Na primavera de 2010, uma nuvem proveniente de uma pequena erupção vulcânica em uma geleira na Islândia (uma perturbação mínima no complexo mecanismo da vida na Terra) paralisou o tráfego aéreo em boa parte da Europa – um lembrete de como, mesmo com toda sua formidável atividade de transformar a natureza, o ser humano continua sendo somente mais uma das espécies vivas do planeta. O próprio efeito socioeconômico catastrófico de um surto tão pequeno deve-se a nosso desenvolvimento tecnológico (as viagens aéreas): um século antes, uma irrupção dessas teria passado despercebida. O desenvolvimento tecnológico nos torna mais independentes da natureza e, ao mesmo tempo, em outro patamar, mais dependentes dos caprichos da natureza. Isso vale também para a disseminação do coronavírus: se tivesse ocorrido antes das reformas de Deng Xiaoping, provavelmente nem teríamos ouvido falar dessa epidemia (2020, p. 15-16).

Ainda no princípio da doença, a teóloga Ivone Gebara já enxergava o impacto da Covid-19. Segundo ela, foi esse *vírus insignificante* que nos acordou, que nos despertou para a boa humanidade que há em nós e para duas terras, a Terra que é o nosso lar e a terra que somos. Mesmo sendo insignificante, esse vírus tem conseguido espalhar e causar terror e lágrimas, com a sua presença universal e com a sua assombrosa força de contágio. Ele conseguiu quebrar o percurso ordinário e comum, que seguíamos pela vida. Com a tragicidade dessa situação, Gebara se lembra da novela bíblica de Jó, um homem que de repente é atingido por sofrimentos corporais, por uma lepra, e perde toda a sua riqueza, os seus bens e a sua família, mesmo sendo justo. A teóloga afirma que essa história da literatura sapiencial nos mostra que nem mesmo uma pessoa justa está isenta dos sofrimentos e das perdas da morte. Semelhantemente, “o novo coronavírus, que chegou sem ser esperado, provoca dor e morte, mas também uma consciência da necessidade de outras relações entre nós e com o planeta. [...] Em um instante tudo parecia normal, e em outro tudo ficou confuso e desarmônico” (GEBARA, 2020, p. 18).

O vírus nos tornou por um instante imagem e semelhança de nós mesmos/as e imagem uns/umas dos/as outros/as, nascidos/as da Terra, terrícolas mortais. O fato é que agora não somos apenas espectadores/as das calamidades que nos mostram nas telas sobre povos distantes; somos vítimas ou possíveis vítimas do vírus cuja história acompanhamos de perto. Ninguém está preservado/a de ser a próxima conquista do vírus. E essa situação peculiar nos convida a algo mais ou menos inédito, sobretudo neste tempo de comunicação direta e instantânea. O vírus nos convida a repensar a organização de nossa vida pessoal, econômica, política, social, cultural, religiosa, como a dizer-nos que no progresso ilimitado e seletivo que construímos estão presentes as sementes de nossa própria destruição. E aí não posso deixar de pensar no mito da Torre de Babel (Gênesis, 11), construída para tocar o céu e onde todos os seus habitantes só podiam falar uma única língua. Algo aconteceu de repente, pois o vírus [sic] Deus Vida achou que não estava bom para a Terra e a torre caiu. Não há uma única lição religiosa ou teológica a sublinhar e uma única ação a tomar em tempos de peste. Que cada “mortal” humano ouça com seus ouvidos e sinta com seu coração, discuta com outros/



as, e que juntos/as tomemos algumas decisões para que a vida reequilibre suas forças em nós. [...] Não estamos sós... Viemos de longe fazendo nosso caminho, misturados/as ao pó da terra e ao pó das estrelas (GEBARA, 2020, p. 21).

Na mitologia de Babel, Deus coloca uma ruptura na vida humana, trazendo harmonia. O ser humano que pretendia ser divino, chegar ao céu, tem a sua torre destruída. E, com a separação das línguas, eles recebem cultura(s). Essa ruptura traz o ser humano à realidade. No horizonte atual, a natureza, com a sua harmonia, mostra-nos o nosso lugar. O novo coronavírus é um “apesar de” que coloca diante de nossa face a nossa força, a nossa fragilidade e a nossa semelhança como terrícolas. De súbito, a humanidade que estava em um ritmo acelerado e desenfreado, teve que parar. “Um especialista da qualidade do ar da agência espacial dos EUA (NASA) afirmou que nunca se tinha visto uma quebra tão dramática da poluição numa área tão vasta” (SANTOS, 2020, p. 7). A pandemia, um apesar da natureza, tem trazido harmonia a ela em várias frentes. A redução da poluição é um exemplo. Precisamos refletir sobre as ações da humanidade no planeta, para que não sejamos atingidos por rupturas dessa maneira. Todavia, temos também que evitar causar rupturas na natureza, pois estas podem resultar e causar outras.

Lendo a nossa situação, Žižek (2020, p. 22) faz uma inversão da obra *A guerra dos mundos* (1897). A história, escrita por H. G. Wells, narra a conquista da Terra por marcianos. A humanidade havia tentado combatê-los com todos os seus meios e recursos, mas falharam. Contudo, uma reviravolta ocorre no fim do romance. Os marcianos padecem diante de patógenos terráqueos, dos quais eles não tinham nenhuma imunidade. Conforme o narrador do romance, pelas coisas mais humildes que Deus sabiamente criou. Žižek afirma que talvez devêssemos tratar as epidemias que ameaçam dizimar a raça humana, que assola a humanidade, a partir de um olhar do avesso em relação ao romance de Wells. Ao contrário da obra, “os ‘invasores marcianos’ impiedosamente explorando e destruindo a vida no planeta somos nós mesmos, a humanidade, e, afinal, todos os dispositivos dos primatas altamente desenvolvidos para se defender de nós fracassaram” (ŽIŽEK, 2020, p. 22). Agora o que ameaça a humanidade são os vírus estúpidos, com as suas mutações e multiplicações. Somos assolados pelas criações mais humildes que Deus, sabiamente, criou (ŽIŽEK, 2020, p. 22).

Entretanto, ele também afirma que:

[...] devemos resistir à tentação de tratar a epidemia em curso como algo dotado de um significado mais profundo: como a punição cruel, porém justa da humanidade por toda a exploração implacável feita sobre outras formas de vida na Terra, ou qualquer coisa do tipo... [...] O que é realmente difícil de aceitar é que a epidemia em curso é resultado, por excelência, de uma contingência natural, que foi simplesmente algo que aconteceu e que ela não guarda nenhum outro significado mais profundo. Na ordem mais ampla das coisas, somos uma espécie sem importância (ŽIŽEK, 2020, p. 23).

Žižek está correto. Não devemos ver o novo coronavírus – ou qualquer outra forma de sofrimento físico – como uma punição justa, mesmo sendo cruel. O mal/sofrimento físico não é uma punição, um castigo infligido por um ser divino ou pela natureza. Aliás, a natureza não deve ser tratada como uma entidade metafísica, mas como a realidade finita que está diante de nós, o planeta Terra com os seus seres bióticos e abióticos. A Covid-19 e os sofrimentos fazem parte do movimento harmônico da natureza e da finitude. Algumas doenças sempre surgiram, surgem e surgirão, independente da ação humana. Porém, com um maior cuidado do nosso ambiente, outras podem ser evitadas. Devemos tentar causar menos rupturas na realidade.

Cabem aqui algumas considerações de Luciano dos Santos sobre a teodiceia:

A desordem que se possa perceber na obra divina é compensada pela harmonia do conjunto, na qual predomina a opção de Deus pelo mais belo e perfeito. O mal adquire função e se fragmenta, pois, um mal que está a serviço da harmonia universal é um mal menor, quase um bem. [...] Quando se pensa o mal em termos abstratos e gerais, é fácil discorrer a seu respeito. A questão se agrava quando se aborda o mal concreto. Leibniz opta pela teodiceia, mas nunca aterrisca no sofrimento concreto. Quanto mais teodiceia, maior grau de abstração na formulação do mal [...] O argumento de Leibniz apresenta a ausência da problematidade da dor humana. O sofrimento dotado de sentido é um mal

menor, mas há padecimentos absurdos, que não conseguimos enfeixar em um todo nem lhes dar um sentido pedagógico ou tirar proveito deles (2017, p. 246, 249, 251).<sup>7</sup>

O problema dessas teorias é que elas são excessivamente abstratas e não levam em conta os particulares, as contingências. Mesmo fora de uma teodiceia, que não procuramos nem desenvolver e nem defender aqui, a própria constatação da harmonia da natureza não diz nada para com àqueles e àquelas que estão em sofrimentos. Os particulares nos levam à aporia, a um estado sem respostas, ao silêncio. O oprimido, que está sofrendo, não escuta a melodia da harmonia. Dizer que doenças como o coronavírus é apenas mais uma ruptura da realidade não significa nada para o aflito.

Só nos resta encontrar algum significado e sentido da situação atual – e de outras – na nossa postura em face da maldita harmonia da natureza. A feroz realidade empírica, dotada de sofrimento, não carece de uma justificativa metafísica, mas sim de uma postura humana. Nas belas e dolorosas palavras de Viktor Frankl, sobrevivente dos campos nazistas: “se é que a vida tem sentido, também o sofrimento necessariamente o terá. Afinal de contas, o sofrimento faz parte da vida, de alguma forma, do mesmo modo que o destino e a morte. Aflição e morte fazem parte da existência como um todo” (FRANKL, 2020, p. 90).

No tocante a Deus, acertadamente N.T. Wright afirma que o cristianismo não oferece – e nem é suposto oferecer – uma resposta em relação ao coronavírus. Ele afirma que alguns tolos podem tentar dizer os motivos, pois em uma cultura racionalista tudo precisa ter uma explicação. Mas indaga se não houver nenhum. Para ele, talvez, mais do que dar respostas aos racionalistas, ou um suspiro de alívio aos romancistas, sendo esses cristãos ou não, precisamos recuperar a tradição bíblica do *lamento*. O lamento ocorre quando não recebemos respostas às indagações sobre o motivo, o porquê. Ele acontece quando abandonamos as preocupações pessoais, nosso egocentrismo, e olhamos para o sofrimento do mundo de forma mais ampla. O teólogo diz que enfrentar a pandemia em uma grande cidade já é muito grave, e imagina a gravidade dela nas multidões em campos de refugiados (WRIGHT, 2020a, online).

---

<sup>7</sup> É nesse instante, à frente do mal concreto, manifestados em situações particulares e em contingências, que as teodiceias de Leibniz e Hegel fracassam.

O biblista lembra do hinário da Bíblia, de Salmos que começam com lamento (Sl 6; 10; 13; 22, esse que é citado em agonia por Jesus na cruz), que às vezes terminam com a percepção da presença e esperança de Deus provento alento, mas não explicações. Outros vão em outras direções, como da celebração ao lamento (89), ou da miséria à escuridão (88). Segundo ele, esse último é uma palavra para esse tempo de isolamento. Ele afirma que a tradição do lamento tecida na Bíblia não é somente uma questão de frustração, tristeza, solidão e incapacidade de compreender o que está ocorrendo ou os seus motivos (WRIGHT, 2020a, online).

Então Wright chega no ponto mais importante do seu texto:

O mistério da história bíblica é que Deus também lamenta. Alguns cristãos gostam de pensar em Deus acima de tudo, sabendo tudo, no comando de tudo, calmo e impassível pelos problemas no seu mundo. Essa não é a imagem que temos na Bíblia. Conforme declara Gênesis, Deus estava entristecido em seu coração, por causa da maldade violenta de suas criaturas humanas. Ele estava devastado quando sua própria noiva, o povo de Israel, afastou-se dele. E quando Deus se voltou ao seu povo em pessoa – a história de Jesus não tem sentido a não ser que seja sobre isso – ele chorou na tumba do seu amigo. São Paulo fala do Espírito Santo “gemendo” dentro de nós, conforme nós mesmos gememos com a dor de toda a criação. A antiga doutrina da Trindade nos ensina a reconhecer o único Deus nas lágrimas de Jesus e a angústia do Espírito. Não é parte da vocação cristã, então, ser capaz de explicar o que está acontecendo e o porquê. Na verdade, é parte da vocação cristã não ser capaz de explicar – e em vez disso lamentar. Conforme o Espírito lamenta dentro de nós, nos tornamos, mesmo em nosso autoisolamento, pequenos santuários em que a presença e o amor curador de Deus podem habitar. E disso podem emergir novas possibilidades, novos atos de gentileza, novo entendimento científico e nova esperança. Nova sabedoria para nossos líderes? Aí está uma ideia (WRIGHT, 2020a, online).

Próximo disso, no seu livro acerca da pandemia, o autor afirma que

esperamos que Deus esteja, conforme diríamos, “no controle”: assumindo o controle, resolvendo os problemas, fazendo as coisas acontecerem. Mas o Deus

que vemos em Jesus é aquele que chora ante ao túmulo de seu amigo. O Deus que vemos em Jesus é o mesmo Espírito divino, que geme sem expressar palavras. O Deus que vemos em Jesus é aquele que, para demonstrar o significado de “estar no controle”, faz o trabalho de um escravo e lava os pés dos discípulos (WRIGHT, 2020b, p. 87).

Deus é “o Pai todo poderoso do Antigo Testamento [que] revela-se na cruz como o Pai ‘não-poderoso’ (J. Moingt)” (SESBOÜÉ, s/d, p. 134). Deus é Jesus, o Criador e Senhor que, retratado como o Leão Aslam na obra *As Crônicas de Nárnia*, de C. S. Lewis, é descrito com grandes lágrimas brilhando nos seus olhos ao ser suplicado por uma criança, Digory, para que salvasse a sua mãe doente. Ao olhar nos olhos de Aslam, a criança viu lágrimas que o fez sentir que o Leão sofria mais do que ele pela sua mãe (LEWIS, 2009, p. 77). Deus é o Espírito que geme quando não temos palavras e que nos traz alento (Rm 8, 26-27). A Trindade está ao lado e dentro de cada ser humano que está sofrendo e lamentando no mundo, seja por causa da Covid-19 ou de outras aflições. *As dores do mundo dilaceram o coração de Deus*. Ele sofre conosco. Nas palavras de Wright (2020b, p. 125), “parte da resposta à pergunta: ‘onde Deus está na pandemia?’ deve ser: ‘Lá, na linha de frente, sofrendo e morrendo para trazer cura e esperança”.

Assim sendo, o sentido diante do sofrimento que podemos dar à vida cristã no nosso ambiente vital pandêmico, assim como em outras épocas, está apontado na tradição bíblica. Aliás, se trata de algo além de significados, embora os sejam. É o que bem resgatou Wright no seu livro: ao invés de fazer vãs e falsas especulações sobre o suposto fim do mundo ou o motivo do sofrimento, o nosso papel é orar e lamentar, ainda que sem palavras, e agir ativamente em prol do próximo, fazendo o que é preciso e deve ser feito. Ambos são deveres cristãos que constituem a nossa missão, a nossa vocação, aos moldes de Jesus, de ser a imagem de Deus e a encarnação/presença do seu Reino. É por causa disso que o papel dos cristãos, como imagem divina, é também seguir as recomendações médicas.

Em conformidade com as palavras de Hosffman Ospino, afirmamos que é uma irresponsabilidade letal esperar por um milagre ao mesmo tempo em que se está desrespeitando as orientações da comunidade médica. Infelizmente, essa atitude é

realizada por muitos fiéis e incentivada por muitos líderes religiosos. Por isso, é imprescindível que sejamos educados quanto ao diálogo que deve existir entre a ciência e a fé. Essa educação deve começar com os líderes (2020, p. 106). Os cristãos devem aprender que não são invencíveis e que, atitudes contra a ciência e a medicina, que vão contra a vida, não são atos nem humanos e nem cristãos. A nossa postura ativa de amor, a nossa ação humana em prol dos outros, deve ser de luta e de cuidado pela prevenção e valorização da vida.

Fica claro que a tradição bíblica e trinitária do lamento é um contraponto à elaboração de teodiceias, um outro caminho diante do mal e do sofrimento e, no nosso horizonte, da pandemia desencadeada pela Covid-19. Uma ou outra teodiceia podem até ser teorias autênticas, válidas e coerentes. Porém, elas não conseguem responder e consolar o grito do aflito. Por outro lado, praticar a tradição do lamento, estar sofrendo ao lado das pessoas e do Deus-Trindade que sofre, é o lugar do cristão. Não se trata de trazer respostas, mas de lamentar diante do lamentável e chorar com os que choram.

### **Considerações Finais**

Não temos nenhuma explicação a respeito da razão da existência do mal e do sofrimento. Muito menos encontramos qualquer motivo metafísico para a sua origem, como um causador superior. Isto é, o mal e o sofrimento não são causados por um ser divino ou por uma entidade natural. Não existe um ente conspirando contra o ser humano e o mundo. Por outro lado, podemos ver harmonias no *cosmos*. A nossa realidade é harmônica e, enquanto o ser humano não for extinto e a vida humana não findar, temos a possibilidade de escutarmos a harmonia da música do universo. Então, teremos só o silêncio. Paradoxalmente, o mal e o sofrimento é uma ruptura, um “apesar de” dessa harmonia que, mesmo assim, se mantém.

Entretanto, essas rupturas causam gritos de dor e aflição que abafam o som dessa música. Diante do sofrimento, sentindo-o na nossa pele e o percebendo na vida de outros, somos impedidos de ouvir e ver a harmonia da natureza. Diante e no sofrimento, só nos resta uma postura humana ativa, que tem a potência de nos dar sentido mesmo nas trevas, e o

lamento. Na tradição bíblica encontram-se ecos de lamentações, de clamores e gemidos em face da dura realidade. Bem mais que isso, encontramos na tradição cristã um Deus-Trindade que compartilha conosco do nosso cálice, da nossa dor, da nossa amargura. Dessa forma, o lamento – ao lado da ação ativa em prol do outro – é o caminho que se apresenta aos cristãos diante do mal e do sofrimento, da presente pandemia e de qualquer outra que surgir.

Seguindo o eco das bem-aventuranças do Sermão da Montanha (Mt 5, 1-12; Lc 6, 20-23), no nosso horizonte pandêmico, podemos proclamar:

Bem-aventurados os que lamentam pelo próximo, pois lamentam com Deus e expressam o seu amor e sofrimento. Bem-aventurados os que choram e sofrem por causa do vírus, pois serão consolados. Bem-aventurados os que foram afligidos economicamente pela pandemia, o reino de Deus é vosso. Bem-aventurados os que padeceram ou perderam entes queridos para a Covid-19, pois estão abraçados pelo Filho e pelo Espírito, pelos braços do Pai. Bem-aventurados os profissionais da saúde que dão a sua vida por outros, vós sois a encarnação de Cristo. Bem-aventurados os que foram atingidos por perturbações emocionais, pois compartilham da perturbação de Deus e alentados serão. Bem-aventurados os que anseiam por justiça, pois serão saciados. Bem-aventurados os que buscam pela paz diante de cada e toda guerra, vós sois filhos de Deus. Bem-aventurados os que foram desamparados pelos governos que deveriam cuidar dos seus povos; enxuguem as suas lágrimas e alegrem-se, perseguiram os profetas e vos abandonaram, mas o vosso galardão está em Deus.

## Referências

COSTA, Camilla; TOMBESI, Cecilia. Coronavírus: Gráfico mostra tempo que humanidade levou para criar vacinas e recorde para covid-19. BBC News Brasil, 11 de dezembro de 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-55232520>. Acesso em: 11 maio 2021.

FRANKL, Viktor Emil. *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. 49. ed. Petrópolis; São Leopoldo: Vozes; Sinodal, 2020.

GEBARA, Ivone. Uma perspectiva teológica feminista: mostrar o inferno e prever que ele terá em breve chamadas maiores não significa necessariamente ajudar as pessoas que já vivem em outros infernos a saírem deles. *Revista Cult*, São Paulo, ano 23, ed. 257, p. 16-21, maio 2020.

GRADY, Helen. *Maurice Hilleman, o médico que criou a vacina mais rápida da história por causa da filha de 5 anos*. *BBC News Brasil*, 26 de julho de 2020. Disponível em <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-53547623>. Acesso em: 11 maio 2021.

LEWIS, Clive Staples. *As crônicas de Nárnia*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

OMELLA, Juan J. *¿Por qué Dios permite esta pandemia?* In: VV.AA. *Covid 19*. Santiago: MA Editores, 2020. p. 44-46.

ONU NEWS. *Pobreza extrema aumenta pela primeira vez em 20 anos, diz Banco Mundial*. *ONU News*, 7 de outubro de 2020. Disponível em: <https://news.un.org/pt/story/2020/10/1728962>. Acesso em: 17 set. 2021.

OSPINO, Hosffman. *Catequesis en tiempos de angustia existencial*. In: TEJO, Javier Díaz. *Después de la pandemia, ¿qué catequesis?* Providencia: Ediciones Universidad Finis Terrae, 2020. p. 102-107.

ROSLING, Hans. *Good news at last: the world isn't as horrific as you think*. *The Guardian*, 11 de abril de 2018. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/commentisfree/2018/apr/11/good-news-at-last-the-world-isnt-as-horrific-as-you-think>. Acesso em: 11 maio 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A cruel pedagogia do vírus*. Coimbra: Almedina, 2020.

SANTOS, Luciano Gomes dos. *Teodiceia: a origem do mal no pensamento do filósofo Leibniz*. *Pensar-Revista Eletrônica da FAJE*, Belo Horizonte, v. 8, n. 2, p. 241-252, 2017.

SESBOÛÉ, Bernard. *Pensar e viver a fé no terceiro milênio: convite aos homens e mulheres do nosso tempo*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, s/d.



SCHOPENHAUER, Arthur. *A Vontade de Amar*. Ediouro, s/d. E-book. Disponível em <https://filosoficabiblioteca.files.wordpress.com/2013/11/schopenhauer-a-vontade-de-amar.pdf>. Acesso em 14 abr. 2021.

TILLICH, Paul. *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*. 4. ed. São Paulo: Aste, 2010.

UCHOA, Pablo. *A pobreza está mesmo diminuindo no mundo?* BBC News Brasil, 27 de outubro de 2019. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-50077214>. Acesso em: 17 set. 2021.

WRIGHT, Nicholas Thomas. *Christianity Offers No Answers About the Coronavirus. It's Not Supposed To*. Times, 29 de março de 2020a. Disponível em: <https://time.com/5808495/coronavirus-christianity/>. Acesso em: 12 maio 2021.

WRIGHT, Nicholas Thomas. *Deus e a pandemia: uma resposta cristã sobre o sofrimento e suas consequências*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020b.

ŽIŽEK, Slavoj. *Pandemia: covid-19 e a reinvenção do comunismo*. São Paulo: Boitempo, 2020.

Submetido em: 17 set. 2021.

Aprovado em: 19 nov. 2021.

## O FENÔMENO RELIGIOSO NA PANDEMIA DA COVID-19

### The religious phenomenon in the COVID-19 pandemic

Ivani Coelho Andrade<sup>1</sup>  
Susan Gabriela de Rezende Ruy<sup>2</sup>  
Maria Catarina Alves Mazuco<sup>3</sup>  
Catia Novaes Kunzendorff<sup>4</sup>  
Lucymere Abreu Almeida<sup>5</sup>  
Fernanda Emilia Jessuino Bermudes<sup>6</sup>  
Isaura Christina Nunes<sup>7</sup>  
Hutemberg Ervati Moulin<sup>8</sup>  
Alexandre Camelo Tavares<sup>9</sup>

**Resumo:** O presente artigo propõe um debate crítico sobre como algumas das noções mais centrais do espectro religioso, como luto, morte, fé e comunhão estão sendo

1 Mestra em Políticas Públicas e Desenvolvimento Local. Professora da Educação Básica. Assessora Técnica da Secretaria Municipal de Educação de Vitória-ES, <https://orcid.org/0000-0002-5506-2693>, [ivanicandrade@hotmail.com](mailto:ivanicandrade@hotmail.com)

2 Mestranda em Ciências das Religiões na Faculdade Unida de Vitória-ES, <https://orcid.org/0000-0002-3235-9312>, [renatosr1709@gmail.com](mailto:renatosr1709@gmail.com)

3 Mestranda em Ciências das Religiões na Faculdade Unida de Vitória-ES, <https://orcid.org/0000-0001-6341-7995>, [maria.mazuco@edu.vilavelha.es.gov.br](mailto:maria.mazuco@edu.vilavelha.es.gov.br)

4 Mestranda em Ciências das Religiões na Faculdade Unida de Vitória-ES, <https://orcid.org/0000-0002-9912-1843>, [catia.novaes@hotmail.com](mailto:catia.novaes@hotmail.com)

5 Mestranda em Ciências das Religiões na Faculdade Unida de Vitória-ES, <http://orcid.org/0000-0002-8255-9603>, [lucymereabreu@gmail.com](mailto:lucymereabreu@gmail.com)

6 Mestranda em Ciências das Religiões na Faculdade Unida de Vitória-ES, <https://orcid.org/0000-0003-0966-2097>, [fernanda.bermudes@hotmail.com](mailto:fernanda.bermudes@hotmail.com)

7 Mestranda em Ciências das Religiões na Faculdade Unida de Vitória-ES, <https://orcid.org/0000-0002-9572-4452>, [christinaisapuppin@gmail.com](mailto:christinaisapuppin@gmail.com)

8 Mestrando em Ciências das Religiões na Faculdade Unida de Vitória-ES, <https://orcid.org/0000-0003-1091-9910>, [hutembergmoulin@gmail.com](mailto:hutembergmoulin@gmail.com)

9 Doutorando em Ciência das Religiões pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, <https://orcid.org/0000-0002-5732-5450>, [tavaresxandy@yahoo.com.br](mailto:tavaresxandy@yahoo.com.br)

compreendidas e significadas no imaginário social brasileiro, durante a pandemia da COVID-19. O enfoque aqui não se direciona a uma religião específica, mas ao fenômeno religioso em si e o impacto da religião na cultura e na prática social.

**Palavras-chave:** Fenômeno religioso; religião; pandemia da COVID-19.

**Abstract:** This article proposes a critical debate on how some of the most central notions of the religious spectrum, such as mourning, death, faith and communion, are being understood and given meaning in the Brazilian social imagination, during the COVID-19 pandemic. The focus here is not on a specific religion, but on the religious phenomenon itself and the impact of religion on culture and social practice.

**Keywords:** Religious phenomenon; religion; COVID-19 pandemic.

## Introdução

A pandemia mundial, derivada da dispersão do novo coronavírus (*SARS-CoV-2*), gerou repercussões socioculturais que impactaram diretamente no espectro da religião, bem como os fenômenos que a circundam. Noções como fé, divino, sagrado, luto e outras se debatem ante as adaptações necessárias a este novo cenário cultural, cenário esse que se constrói mediante ao isolamento social, a morte constante e ao caos político-econômico.

Ao se desfazer das concepções dicotômicas, que separam o indivíduo entre mente e corpo (LATOUR, 1994), é cabível considerar como tal cenário sócio-político impacta não somente nas cosmologias que estruturam uma religião, seja ela qual for, mas igualmente como o sujeito pós-moderno está articulando os impactos diários e devastadores da pandemia sobre o bem estar físico e emocional, além da manutenção dos conceitos que definem sua fé.

No Brasil, apenas 8% da população se declara como “sem religião”, sendo 615 mil delas ateias (IBGE, 2010, online). Mesmo para tais é impossível fugir da problemática em questão, a considerar que, dentro de um ponto de vista fenomenológico, o próprio Jung (1970) apresenta o fenômeno religioso como um aspecto psicológico muito importante na construção da psique humana, independente dos conceitos subjetivos que são acionados como verdade.

Nesse sentido, o presente artigo propõe um debate crítico sobre as formas de concepção e conceitos religiosos ante a pandemia da COVID-19, e sua incorporação no imaginário social, ou seja, como algumas noções religiosas se apresentam diante do luto, morte, fé e comunhão estão sendo compreendidas e significadas nesse momento de crise.

## 1 Interfaces e Paralelos - Imaginário Social e Desafios Socioculturais

“De que forma a religião – um sistema de crenças e práticas – ordena e/ou reordena as ‘certezas abaladas’, que não estão somente em âmbito social, econômico ou político, mas também – e sobretudo – na dimensão da própria existência humana?” (NORONHA, 2020, p. 254). O questionamento inicial do cientista da religião Noronha, na 13ª Carta de Conjuntura da USCS, expande em muitos sentidos as reflexões e apontamentos sobre a questão religiosa durante a pandemia da COVID-19. Se a modernidade já trouxe consigo uma intensa modificação nas cosmologias ocidentais que significam o mundo, os atuais tempos caóticos intensificaram essa questão e, dentro do espectro da religião, práticas e conceitos passam por um constante processo de adaptação e readaptação ao novo cenário cultural.

As adaptações conceituais relativas ao espectro religioso durante a pandemia não se findam na prática de reuniões a distância e transmissão ao vivo de cerimônias, missas e cultos, mas igualmente em narrativas que buscam, assim como apontado por Noronha (2020), ordenar e/ou reordenar as certezas abaladas. Ou seja, entidades e grupos religiosos estão a todo tempo em busca por alinhar a fé e o divino ao medo da morte; ao caos social, econômico e político, além de fomentar perspectivas para um futuro melhor.

Em um viés científico, o pesquisador e psicanalista Sheldon Solomon (2018) aponta para o medo da morte como a chave evolutiva que embasa a existência humana. A noção de uma morte iminente e inevitável se torna o ponto de partida para a elaboração das diversas cosmologias humanas que significam o universo. Dentre elas, as cosmologias religiosas, as instituições que as regem e os conceitos que as compõem.

Longe de invalidar as inúmeras articulações que sustentam o espectro religioso de diversas religiões, ou mesmo apontá-las como algo ficcional, o argumento que aqui se firma é: seja em um ponto de vista antropológico, psicológico ou biológico, o medo e a proximidade da morte reverberam na constituição humana. Quando coletiva, a proximidade da morte causa ainda mais impacto, e quando alinhada aos interditos propiciados pela pandemia da COVID-19 (como a proibição de cultos e velórios), criam questionamentos que não apenas intensificam o cenário de crise quanto o circundam

com uma aura de incertezas e inseguranças, levando a um quadro geral de ansiedade social e a emergência de diversos distúrbios psicológicos em massa (MARI, 2020, online).

Há ainda a face do isolamento social, que muito além de prejudicar a saúde mental ao aumentar a sensação de desespero, solidão e insegurança, se concretiza como o maior “empecilho” para a comunhão entre os semelhantes em fé e seu divino. A fé, por sua vez, parece atuar no direcionamento de um conjunto de práticas e simbologias com o intuito de gerar uma sensação de esperança e alento imediato aos fiéis. Parte da experiência religiosa se concretiza na pluralidade sensorial do sagrado, e em como os conceitos e práticas específicas de cada fé são incorporados e performados pelo grupo, em comunhão com a(as) figura(s) divina(s).

Nesse ínterim, ainda levando em conta a atuação desses conceitos no espectro religioso dentro do imaginário social, é cabível considerar como a adaptação deles interfere na experimentação do sagrado. Não apenas em termos subjetivos, mas igualmente em termos sócio-políticos, considerando a formação do Brasil como um país culturalmente irrigado pelo sincretismo religioso. Além disso, embora laico, o país se sustenta em um sistema jurídico e legislativo que se equilibra de maneira desbalanceada em decisões que valorizam a fé cristã<sup>10</sup>.

O que está em jogo, além da segurança e saúde pública em um âmbito geral, são os embates políticos sobre a retomada das atividades religiosas presenciais; a transformação das ideologias que constituem uma fé, bem como suas figuras sacras; e a posição dos sujeitos ante a isto. Como conciliar as proibições que visam o bem estar público com concepções intrínsecas às práticas religiosas? O que fazer quando são elas que tocam em uma parte tão definidora do ser como a morte, o luto e o sagrado? Como dizer às pessoas para não se aglomerarem quando, em uma visão subjetiva, é este o correto tanto para a salvação em vida quanto pós vida? O que será feito da alma então?

---

10 A defesa destes ideais é fomentada abertamente por três repartições ideológicas na câmara brasileira dos deputados. A bancada evangélica tem ao todo 74 integrantes, mas recebem apoio das bancadas da “bala” e a “ruralista”, somando ao todo 373 dos 513 parlamentares no congresso, ou seja, cerca de 73% deputados estão inscritos em pelo menos um dos três grupos ideológicos que trocam apoio entre si nas decisões parlamentares.

## 2 Conceitos, políticas e posicionamentos

Assim como fomentado por Noronha (2020) é necessário pensar a relação entre religião e pandemia da COVID-19 de uma maneira mais ampla, para além das medidas cerimoniais temporárias e de seus interditos. No campo sociopolítico, a morte emerge como face maior dos desafios enfrentados, seja pela necessidade de uma adaptação conceitual à própria definição do morrer, ou pelas redefinições simbólicas que a circundam neste momento.

Solomon (2003) aponta o medo da morte como o ponto de partida para a elaboração de qualquer narrativa humana sobre as razões existenciais do universo, além da construção de um ideal de pós vida e um caráter significativo da morte e do morrer. Ou seja, além de motivo evolutivo, se mantendo a perspectiva de Solomon (2003), a relação entre morte e religião remonta a história da humanidade, sendo a religião a fonte das explicações/interpretações cosmológicas sobre pós vida, além de regular a vida em si própria.

O contexto ocidental, no qual o Brasil se insere, é basicamente sedimentado por uma lógica judaico-cristã, que associa o *post mortem* a uma fé monoteísta, na qual a vida se rege dentro de concepções dualistas (vida/morte, bem/mal, sagrado/profano). Mesmo para os indivíduos que se regem fora de tal ordenação, as bases políticas e culturais do país ainda se estabelecem por meio desta, a conceber tanto as missões jesuítas desde o período colonial, bem como o sincretismo religioso, que incorporou e remodelou práticas religiosas diversas à fé cristã. Em outras palavras, a morte no cristianismo é incomunicável com a vida, sendo uma ruptura com o mundo dos vivos e um caminho para o “sagrado” (céu) ou “profano” (inferno). A boa morte depende da maneira como o indivíduo regula sua existência ante aos conceitos dualistas, que se estabelecem no plano cultural em relação com sua fé.

Philippe Ariès (1990) em “*A história da morte no ocidente*” apresenta o ideal de morte como algo interdito que, aliado aos novos modelos de estruturação socioeconômica capitalista, transformam a figura da morte em algo distante e sanitizado. Daí surge uma intensidade incômoda ante ao sentimento de perda, e a simples presença da morte é associada à ruptura do cotidiano, por meio da racionalização deste momento e a instituição

do luto velado, solitário e envergonhado. Até mesmo Freud (2014) em *Luto e Melancolia* retrata o luto estendido como algo patológico, tendo em vista que “o luto deixa de ser, portanto, um tempo necessário cujo respeito a sociedade impõe. Tornou-se um estado mórbido que é preciso tratar, abreviar, eliminar” (ARIÈS, 1990, p. 62).

A pandemia da COVID-19 enquanto fenômeno sociocultural tem a morte como sua face mais evidente. Até quatro de novembro de 2021, apenas no Brasil somam-se mais de 608.235 mil mortes, 164 por dia e 14 mil casos novos em 24 horas (GOOGLE NOTÍCIAS, 2021, online). Em abril de 2020, com um cenário de 120 mortes diárias, em Manaus e em outros estados da região Norte se institui a prática de valas coletivas (LIMA, 2020, online). Em outras localidades do país, quando não impedidos, velórios e missas de 7º dia ocorrem sob diversos protocolos que estabelecem firmes regras tanto para a cerimônia quanto para o sepultamento. Nisto se incluem: caixões tampados; distribuição de senhas para acesso ao túmulo e outras táticas que, mesmo visando a proteção dos familiares, os leva a intensificação da dor e impossibilidade de concretizar a imagem da perda.

Acima de tais fatos, há ainda a ineficiência do Estado Nacional, que desde o início da pandemia falha não apenas em proteger a população, por meio de medidas educativas e sanitárias, mas igualmente fomenta uma política de morte que relativiza ou nega o perigo da contaminação pelo vírus, além da defesa de medicações disfuncionais e, por vezes, vencidas e a recusa da oferta de laboratórios, que permitiriam vacinação em massa em agosto de 2020 (GIOVANAZ, 2021, online). Seguimos atualmente, em 04 de novembro de 2021, com 120.758.718 pessoas vacinadas, o que representa 57,1% da população brasileira (G1, 2021, online).

Ao considerar todo o contexto acima mencionado é possível nos questionar em mesma medida, tanto sobre os impactos na saúde mental e nas expectativas de vida da população, quanto acerca da constante naturalização do cenário de morte na realidade brasileira atual. No campo da psicologia analítica Rocha Pitta (2012) ressalta que, a compreensão cosmológica do ser humano para com o universo passa pelo viés do inconsciente coletivo, em consideração a humanidade, na qual se inserem os indivíduos.

A morte como figura central cria um cenário paradoxal no qual é necessário conciliar o medo de morte repentina (sua ou de entes próximos) e a minimização do luto,



aos padrões pós-modernos que associam a improdutividade e a tristeza comuns a esse momento. Assim, as falhas patológicas que devem ser rapidamente curadas para dar sequência aos esquemas de produção do capital.

No campo da religião, instituições e grupos religiosos se encontram no desafio de criar formas de manutenção da fé e do bem-estar dos fiéis ante a morte constante, além de gerar um campo de experimentação do sagrado que se adeque ao isolamento social e normas sanitárias. A problemática maior gira em torno justamente da rejeição a essa adaptação, aos grupos que se recusam a interromper ou adaptar as reuniões religiosas e recebem incentivo político para isso. Algumas entidades, principalmente cristãs-evangélicas, discursam abertamente sobre a necessidade de cultos presenciais, e ao receberem apoio político e parlamentar (WATANABE, 2021, online). Os ocorridos geraram debates a nível internacional sobre a essencialidade de tais reuniões ante as orientações técnico-científicas de isolamento social (LIMA; CARDIM, 2020, online).

Noronha (2020) aponta para como parte desses grupos se encontram diante “disputa político-ideológica, com aparência de uma disputa “teológica”, que não lhe permite transpor a realidade presente, e suas “querelas”, e dessa forma ponderar sobre o porvir.” (NORONHA, 2020, p. 255). Tal disputa, é fomentada justamente pela evidente necropolítica defendida pelo Estado Nacional e sua abordagem negacionista.

Em contraponto, o autor igualmente considera como outras entidades (cristãs-evangélicas inclusas) defendem a abordagem científica como modo de enfrentamento para a pandemia da COVID-19. Para esses, o intuito é gerar ferramentas que repliquem os ambientes de experimentação simbólico-ritual ou práticas meditativas, de cunho psicológico e/ou religioso para diminuir as angústias e incertezas propiciadas por este cenário caótico. A intenção máxima dessas entidades é criar um ambiente coletivo que tenha em vista o bem-estar geral e o equilíbrio emocional dos fiéis.

Podemos dizer que uma parcela de religiosos está em busca de compreender como o conjunto dos “bens simbólicos”, geridos por suas instituições ou tradições, pode trazer alento imediato aos fiéis, bem como também propor uma perspectiva (de sociedade) para um futuro breve (NORONHA, 2020, p. 255).

Em última nota, é possível retornar à psicologia analítica de Pitta (2012) e ao inconsciente coletivo em relação aos arquétipos que representam a pluralidade cultural do ser humano. Cabe ressaltar ainda a existência de uma concepção imagética do universo por parte do sujeito que passa pelas vias do discurso. Ou seja, é a oralidade e suas figuras representativas que fundam uma cultura; que fundam uma linguagem simbólica que determinam as relações humanas, suas emoções, afetos, lógicas e concepções, e principalmente, as estruturas que organizam a vida cotidiana.

Em suma, a religião como estrutura que age ante a estes fundamentos, no atual contexto pandêmico se estabelece mediante um inconsciente coletivo permeado pela morte constante e por uma construção imagética e discursiva que gira em torno da insegurança, da incerteza e da improdutividade tão condenada (SAHLINS, 1991, p. 278) nos sistemas capitalistas. As práticas sociais e figuras representativas do espectro religioso brasileiro operam por meio de debates políticos e teológicos que hora balanceiam a experimentação do sagrado às medidas protetivas, hora as ignoram em prol da comunhão com seus iguais. A análise destes, portanto, é no mínimo reveladora de diversos fenômenos sociais e seus impactos na cultura de maneira ampla.

### **Considerações Finais**

Em um debate mais amplo, é válido questionar acerca das repercussões práticas e discursivas da pandemia da COVID-19, permeada por cenário de morte constante, que impacta diretamente na linguagem simbólica brasileira. Em uma *live* realizada pelo Sindicato dos Bancários do ABC e a Editora Coopacesso em maio de 2020, membros de diversas entidades religiosas brasileiras (TÓLUAYE et al., 2020, online) se reuniram para debater sobre o tema "*Espiritualidade versus pandemia: um olhar religioso para a covid-19*" e muito além de se restringir ao embate "culto presencial e isolamento social", os integrantes de variadas religiões refletiram profundamente sobre os impactos futuros da pandemia no contexto social. Ideologicamente, espera-se que tal momento de crise sanitária leve a humanidade à reflexão sobre a coletividade e as relações sociais, a fé como medida que leva a empatia e a redução da individualidade tão fomentada pelo capitalismo; um olhar

mais atento ao próximo.

Por outro viés menos ideológico, segue-se a incerteza dos impactos futuros que aos poucos se sedimentam no campo sociopolítico. Não apenas para com as políticas estatais e a atual crise político-econômica que se segue (COSTA, 2018, p. 499-533), mas igualmente em como esse cenário de morte constante irá reverberar na constituição cultural do Brasil. A conceber como tais experimentações, historicamente, já articularam e precederam políticas genocidas e regimes totalitários (ARENDE, 2013), é imediata a necessidade de reflexão de como a religião pode atuar nessas reverberações e contingências, principalmente por meio da instituição de práticas sociais e figuras representativas do espectro religioso que podem se alinhar ou não com determinadas ideologias.

O papel da religião, acima de simbólico, é extremamente político, e rege uma parte fundamental do fenômeno social. A pandemia da COVID-19 e suas repercussões se tornou um marco histórico e ponto de partida para diversas modificações culturais, e é cada vez mais válido a reflexão e o debate sobre tais estruturas, seu impacto e posição das religiões ante a isto, de modo a se aprofundar no questionamento acerca dos conceitos e práticas fomentados. Assim, o futuro está aberto à consideração.

## Referências

APRÍGIO, Marcelo. Jornal do Commercio, 25 mai. 2021. Bancada evangélica ameaça ir à Justiça para garantir abertura de igrejas em Pernambuco durante período de maiores restrições. Disponível em <https://jc.ne10.uol.com.br/politica/2021/05/12128170-bancada-evangelica-ameaca-ir-a-justica-para-garantir-abertura-de-igrejas-em-pernambuco-durante-periodo-de-maiores-restricoes.html>. Acesso em: 30 mai. 2021.

ARENDE, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

ARIÈS, P. *A história da morte no Ocidente* (L. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

BORGES, André. Bancada evangélica pede reabertura de templos para enfrentar 'pandemia

maligna'. *Estadão*, 18 mar. 2020. Disponível em: <https://saude.estadao.com.br/noticias/geral,bancada-evangelica-pede-reabertura-de-templos-para-enfrentar-pandemia-maligna,70003238598>. Acesso em: 30 mai. 2021.

CÂMARA MUNICIPAL DE BELO HORIZONTE. Inclusão de igrejas e templos como serviço essencial é aprovada em 1º turno. *CMBH*, 6 abr. 2021. Disponível em: <https://www.cmbh.mg.gov.br/comunica%C3%A7%C3%A3o/not%C3%ADcias/2021/04/inclus%C3%A3o-de-igrejas-e-templos-como-servi%C3%A7o-essencial-%C3%A9-aprovada-em-1%C2%BA>. Acesso em: 30 mai. 2021.

COSTA, Sérgio. *Estrutura Social e Crise Política no Brasil. Dados*, v. 61, n. 4, p. 499-533, 2018.

FRENTE PARLAMENTAR EVANGÉLICA DO CONGRESSO NACIONAL. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/internet/deputado/frenteDetalhe.asp?id=54010>. Acesso em: 30 mai. 2021.

FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

G1. Mapa da vacinação contra Covid-19 no Brasil. G1, 4 nov. 2021. Disponível em <https://especiais.g1.globo.com/bemestar/vacina/2021/mapa-brasil-vacina-covid/>. Acesso em: 04 nov. 2021.

GIOVANAZ, Daniel. Política de morte adotada na pandemia dialoga com velhas propostas de Jair Bolsonaro. *Brasil de Fato*, 18 mar. 2021. Disponível em <https://www.brasildefato.com.br/2021/03/18/politica-de-morte-adotada-na-pandemia-dialoga-com-velhas-propostas-de-jair-bolsonaro>. Acesso em: 30 mai. 2021.

GOOGLE NOTÍCIAS. Mortes por COVID-19 no Brasil. Google Notícias. Disponível em: <https://news.google.com/covid19/map?hl=pt-BR&mid=%2Fm%2F01gh6z&gl=BR&ceid=BR%3Apt-419>. Acesso em: 04 nov. 2021.

IBGE. Censo 2010 (Religião). Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pesquisa/23/22107>. Acesso em: 26 mai. 2021.

LATOOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 1994.

LIMA, Bruna. Em situação crítica, Amazonas faz valas coletivas para mortos por Covid-19. *Correio Braziliense*, 22 abr. 2020. Disponível em <https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/brasil/2020/04/22/interna-brasil,846948/em-situacao-critica-amazonas-faz-valas-coletivas-para-mortos-por-covi.shtml>. Acesso em: 30 mai. 2021.

LIMA, Bruna; CARDIM, Maria Eduarda. Brasil está com imagem negativa no exterior por conta da pandemia. *Correio Braziliense*, 2 set. 2020. Disponível em <https://www.correiobraziliense.com.br/brasil/2020/09/4876637-brasil-esta-com-imagem-negativa-no-exterior-por-conta-da-pandemia.html>. Acesso em: 30 mai. 2021.

MARI, Jair de Jesus. Quais os principais efeitos da pandemia na saúde mental? UNIFESP. Disponível em: <https://www.unifesp.br/reitoria/dci/noticias-antiores-dci/item/4395-quais-os-principais-efeitos-da-pandemia-na-saude-mental>. Acesso em: 30 mai. 2021

NORONHA, Claudio Pereira. Religião e COVID-19: reflexões sobre a sociedade pós pandemia. 13ª Carta de Conjuntura da Uscs: Especial Corona vírus 2, São Paulo, p. 253-261, 2020. Disponível em: <https://www.uscs.edu.br/boletim/287>. Acesso em: 30 jun. 2021.

PARIS, Letícia. Sepultamentos de vítimas da Covid-19 restringem despedidas e dificultam superação do luto: 'Fica uma lacuna'. G1, 5 abr. 2021. Disponível em <https://g1.globo.com/pr/parana/noticia/2021/04/05/sepultamentos-de-vitimas-da-covid-19-restringem-despedidas-e-dificultam-superacao-do-luto-fica-uma-lacuna.ghtml>. Acesso em: 30 mai. 2021.

ROCHA PITTA, D. P. Impactos do imaginário na organização do cotidiano. In: VICHETTI, S. M. P. (org.). *Psicologia social e imaginário: leituras introdutórias*. São Paulo: Zagodoni, 2012. p. 19-25.

SAHLINS, Marshall. La pensée bourgeoise: western society as culture. In: MUKERJI, Chandra;

SCHUDSON, Michael (ed.). *Rethinking Popular Culture: Contemporary Perspectives in Cultural Studies*. Berkeley: University of California Press, 1991.

SENHORAS, Elói Martins. *COVID-19 e os padrões das relações nacionais e internacionais*. Boletim de Conjuntura (BOCA), v. 3, n. 7, p. 105-110, 2020.

SOLOMON, Sheldon; GREENBERG, Jeff; PYSZCZYNSKI, Tom. *Fear of death and human destructiveness*. *The Psychoanalytic Review*, v. 90, n. 4: Special issue, p. 457-474, 2003.

TÓLUAYE, ìyá Adriana et al. Roda de Conversa virtual para entender como as diversas religiões compreendem o momento que estamos vivendo. Coopacesso, 15 mai. 2020. Disponível em: <https://fb.watch/5IPLopZ-km/>. Acesso em: 30 mai. 2021.

WATANABE, Phillipe. Veja posições de STF, Bolsonaro, Doria e líderes religiosos sobre a abertura de igrejas na pandemia. Folha de São Paulo, 4 abr. 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2021/04/veja-posicoes-de-stf-bolsonaro-doria-e-cnbb-sobre-a-abertura-de-igrejas-na-pandemia.shtml>. Acesso em: 30 mai. 2021.

Submetido em 18 jun. 2021.

Aprovado em: 27 nov. 2021.

## NARRATIVA E A QUESTÃO MITO/HISTÓRIA: CONTRIBUIÇÕES RICOEURIANAS PARA A TEOLOGIA CONTEMPORÂNEA

### Narrative and the Myth/History Debate: Ricoeurian contributions to contemporary theology

Guilherme Cavalcante Silva<sup>1</sup>

**Resumo:** Este trabalho se ocupa de uma discussão sobre a relação entre mito e história na teoria narrativa de Ricoeur, em relação ao modo como a teologia tradicionalmente e contemporaneamente tem considerado esta questão. O artigo demonstra como a abordagem de Ricoeur oferece uma contraposição tanto ao projeto demitologizante de Bultmann como paradigma para o entendimento da narrativa bíblica, como para esforços teológicos recentes em separar o relato bíblico de qualquer caráter mitológico, atribuindo a este uma qualidade histórica interpretada sob o âmbito da historiografia científica. Sob esse cenário, Paul Ricoeur resgata a questão do mito ao questionar uma dicotomia dada por assentada entre mito e história. Tal empreitada é vista por Ricoeur como essencial para todo o projeto de sua teoria narrativa e possui implicações diretas para reflexões teológicas contemporâneas. O trabalho segue uma metodologia teórica de revisão bibliográfica a partir de textos de Ricoeur e outros pensadores como Vanhoozer, Stiver e Pellauer.

**Palavras-Chave:** narrativa; mito; história; Paul Ricoeur; teologia contemporânea.

**Abstract:** This paper discusses the relationship between myth and history in Ricoeur's narrative theory, relating it to the way theology traditionally considered this issue. The article demonstrates how Ricoeur's approach offers a counterpoint to both the paradigm brought to biblical narrative studies by Bultmann's demitologizing, as well as for recent theological efforts to separate the biblical account from any mythological character, attributing to it a historical quality seen in terms of scientific historiography. Under this scenario, Paul Ricoeur rescues the question of myth by questioning a dichotomy long established between myth and history. This undertaking is seen by Ricoeur as essential to the whole project of his narrative theory, offering many direct implications for contemporary theological reflections. The work follows a theoretical methodology of literature review from texts by Paul Ricoeur and other thinkers, such as Vanhoozer, Stiver, and Pellauer.

**Keywords:** narrative; myth; history; Paul Ricoeur; contemporary theology.

---

<sup>1</sup> Mestre em Divulgação Científica e Cultural (Universidade Estadual de Campinas), <https://orcid.org/0000-0001-5104-778X>, [guilhermecavalcantesilva@outlook.com](mailto:guilhermecavalcantesilva@outlook.com)

## Introdução

Rudolf Bultmann é, talvez, a figura teológica mais importante do século XX, ao lado de Karl Barth (GIBELLINI, 2007). Sua teologia neotestamentária, enfocada no kerygma divino, bem como seu projeto de desmistificação do Novo Testamento, tornaram seu trabalho em uma via quase inevitável de trânsito teológico na contemporaneidade. Seja por parte dos que argumentam uma compatibilidade entre fé e ciência ou dos que levam adiante o projeto querigmático de Bultmann, sua obra constitui passagem obrigatória para a discussão teológica posterior.

Parte central de seu pensamento consiste num projeto demitologizante que, em suas palavras, toma por pressuposto que “se a mensagem do Novo Testamento contém alguma verdade que é independente da visão mítica do mundo; neste caso a tarefa de teologia seria demitologizar a mensagem cristã”<sup>2</sup>, o que complementa questionando: “o anúncio cristão pode hoje pretender que o homem seja capaz de aceitar como verdadeira a visão mítica de mundo? É uma afirmação absurda e impossível”<sup>3</sup>. O projeto de Bultmann é, portanto, o de desprender um núcleo querigmático (que seria o “quê” da teologia cristã) de sua narrativa mítica e pueril (que envolveria os “como” e “porquês” da teologia) e reformular a fé cristã numa construção conceitual não mitológica, guiada por uma apreensão existencial subjetiva e pela crença na objetividade do fazer científico (RICOEUR, 2007a).

Sob esse pano de fundo, Paul Ricoeur resgata a questão do mito ao questionar uma dicotomia dada por assentada entre mito e história (RICOEUR, 1955; 2007a; 2007b). Tal empreitada é vista por Ricoeur como essencial para todo o projeto de sua teoria narrativa. Seus escritos têm inspirado discussões em torno de novas maneiras de se considerar história e o que seria algo como historicidade dentro da teologia vis-à-vis o abstrativismo dos esforços teológicos sistemáticos que acompanharam todo o desenvolvimento da Igreja no Ocidente. Mas, afinal, que historicidade seria essa em vias de resgate? Se trata da historicidade positivista, das Ciências Naturais, cujo mote é a mera sucessão causal de eventos desen-

2 “Se il messaggio del Nuovo Testamento contenga una qualche verità che sia indipendente dalla visione mitica del mondo; in tal caso compito della teologia sarebbe quello di demitizzare il messaggio cristiano” (BULTMANN, 1985, p. 106, tradução nossa).

3 “L’annuncio cristiano può oggi pretendere che l’uomo sia capace di accettare come vera la visione mitica del mondo? E pretesa assurda e impossibile” (BULTMANN, 1985, p. 106, tradução nossa).



cadeados numa linearidade autoexplicativa? Seria a tarefa da teologia apenas resgatar a potência do ser humano em produzir mitologicamente “uma forma poética de expressar um conhecimento próprio e de mundo”<sup>4</sup>, como assim o entendia Bultmann? Seriam mito e história “perfeitos contrários” (RICOEUR, 2007a, p. 247)?

Tais questões chegam ao cerne epistemológico das reflexões teológicas na atualidade, especialmente em um contexto de reconsideração sobre o modo como a relação entre escritos sagrados e história tem sido tradicionalmente abordada no Ocidente. Sob essa luz, o objetivo deste trabalho é considerar as implicações da teoria narrativa de Ricoeur, em especial seu resgate do conceito de mimesis, para o entendimento da questão mito-história na teologia. Tal discussão se dá especialmente no contexto de um chamado, por parte de alguns teólogos, a uma ‘remitologização’ da teologia (VANHOOZER, 1990; 2010). Para o campo de estudos sobre teologia sistemática, especialmente no viés narrativo - o qual se encontra ainda incipiente especialmente no Brasil, este trabalho será de grande valia. Afinal, “entre a racionalidade teórica da ciência, e a compreensão existencial do mito, existe a razão prática de agentes pessoais”<sup>5</sup>. É aqui, que se argumenta, encontrar-se a chave para uma historicidade narrativa que faça jus ao papel configurador da narrativa bíblica, que foge das noções científicas de história e de uma mera criação ficcional.

O trabalho será de caráter teórico, utilizando o método da revisão bibliográfica guiado pela teoria narrativa de Paul Ricoeur. Embora o tema perpassasse várias de suas obras, muitas das quais são citadas aqui, a discussão se centra no seu magnum opus *Tempo e Narrativa* (1994), bem como em seu seminário *História e Hermenêutica* (1979), apresentado no final da década de 70 em Jerusalém, e na coletânea póstuma de seus escritos *A hermenêutica bíblica* (2007b). Comentaristas do filósofo francês e autores que dialogam com suas ideias, como Kevin Vanhoozer (1990; 2010) e outros, também serão investigados neste trabalho. Primeiramente, o artigo apresenta um panorama da relação entre mito e história no que se entende aqui por tradição ocidental e as implicações destes entendimentos para entendimentos teológicos contemporâneos. Posteriormente, traz um apanhado geral da noção de teoria narrativa em Ricoeur, discutindo as implicações desta em relação a

4 “A poetic way of expressing existential self-understanding” (VANHOOZER, 2010, p. 5, tradução nossa).

5 “Between the theoretical rationality of science and the existential understanding of myth, then, lies the practical reason of personal agents” (VANHOOZER, 2010, p. 5, tradução nossa).

compreensão passadas – e possíveis - da relação entre mito e história na teologia.

## 1. Mito e História na Tradição Ocidental

A princípio, a diferença entre mito e história, ou mesmo a concepção de ambos como conhecemos, parece uma daquelas verdades universais e irrefutáveis. Todavia, tal distinção, e mesmo a construção de uma interpretação teleológica da existência que provesse algo como um sentido do ser, é bastante recente na história humana. Especialmente a associação de mito à não-historicidade, à mentira ou mesmo a um pensamento infantil (CHO, 2019), enquanto à historicidade [Geschichtlichkeit] pertencem o campo da objetividade, da verdade e da autorreferencialidade (RICOEUR, 2007), são noções cujos fundamentos e implicações “o mundo antigo parece não possuir qualquer conceito”<sup>6</sup>.

Embora seja um termo aberto a uma amplitude de entendimentos, concebo aqui tradição ocidental como as compreensões particulares de mundo/realidade que se concebem na Grécia Antiga, primeiramente com os pré-socráticos e posteriormente com Platão e Aristóteles, e se amalgamam – e reproduzem – no cristianismo medieval, cujos desdobramentos se apresentam também na Idade Moderna. Ao tratar disso, sigo interpretações já tradicionais nos campos da filosofia, sociologia e da história, como bem ilustram alguns dos marcos teóricos citados aqui, como Krishan Kumar e Otto Kaiser.

Tradicionalmente, o ponto de partida para um conceito de história se dá nos escritos gregos pré-socráticos, a partir de uma reorganização dos relatos da relação entre humano e divindades. No contexto dos mitos gregos sobre a existência e a realidade cósmica, “a fronteira entre eles [deuses] e os seres humanos é fluída, pois todos participam da vida divina”<sup>7</sup>. Neste contexto, as ações e eventos ganham forma nessa interrelação, nesse tipo de ‘suspensão’ entre céu e terra.

É a partir da ideia de responsabilidade, de uma causalidade que começa a partir não

6 “The ancient world seems to have had no conception of it” (RANDALL, 1940, p. 381, tradução nossa).

7 “Die Grenze zwischen ihnen und den Menschen ist fließend, weil alles am göttlichen Leben teilhat” (KAISER, 2010, p. 236, tradução nossa).

de um cósmico multidimensional e inter-afetivo, mas das ações individuais, que tais mitos passaram a ser julgados a partir dos auspícios da vida humana. “Suas recém-garantidas subjetividades descobriram-lhes como contraparte o mundo, ao mesmo tempo em que tornaram conhecidas a responsabilidade de suas ações”<sup>8</sup>. Abre-se aí a possibilidade de uma leitura distinta dos eventos cotidianos e de uma crítica dos mitos. Toda uma nova racionalidade emerge na qual o mundo aparece como real, como realidade<sup>9</sup>, em relação a qual algo como mentira ou verdade, hipótese ou fato, poderia ser produzido. Traça-se de uma tentativa de construir um relato do mundo que contabilize a responsabilidade humana e sua ação palpável, em detrimento da interdependência divina de outrora. Isso se materializa naquele que é considerado o primeiro relato histórico da humanidade, As Histórias, de Heródoto, escrito no decorrer do quinto século aec.

Pois enquanto a *ιστορία*, a inquirição histórica, reporta acerca de eventos verdadeiros, que realmente aconteceram, e a poesia os trata com eventos hipotéticos análogos, o mito é acerca daquilo que não ocorreu e que é falso<sup>10</sup>.

Apesar disso, seria ingênuo pensar nos escritos helênicos clássicos como constituindo o surgimento de uma historiografia científica, típica da era moderna. As próprias cosmologias de Parmênides e Platão, por exemplo, refletiam a concepção de que “eventos são importantes sobretudo pela luz que lançam sobre entidades eternas e substâncias, das quais eles são meros acidentes” (COLLINGWOOD apud KUMAR, 2006, p. 107). Enquanto o questionamento da relação mítica entre divindade e humano abre o caminho para

8 “Die ihrer selbst gewiss gewordene Subjektivität entdeckte sich in ihrem Gegenüber zur Welt und erkannte damit zugleich die Verantwortlichkeit ihres Handelns” (KAISER, 2010, p. 237, tradução nossa).

9 Vale lembrar que é aí também que emerge algo como uma história do Ser [*Seinsgeschichte*], uma metafísica, a qual o filósofo alemão Martin Heidegger tratou abundantemente em sua obra *Introdução à Metafísica* (HEIDEGGER, 2000). A relação do começo da pergunta pelo Ser e a história como problema fundamental aparece também entre as obras de Ricoeur, em especial em *História e Verdade* (cf. RICOEUR, 1990b; PELLAUER, 2003).

10 “denn während die *ιστορία*, die geschichtliche Erkundung, von wahren, tatsächlich geschehenen Ereignissen berichte und die Dichtung ihnen analoge hypothetische behandle, ginge es im Mythos um solche, die nicht geschehen und falsch seien” (KAISER, 2010, p. 237-238, tradução nossa).

a filosofia, o envio histórico do Ocidente, outros fatores precisam ser contabilizados no entendimento ocidental da relação mito e história.

Para alguns, um destes fatores é a religião hebraica. Tradicionalmente, os escritos da Bíblia Hebraica têm sido compreendidos como um rompimento radical com a mitologia imperante no Antigo Oriente Médio pelo fato de exporem o que se entende por uma filosofia da história (e.g. THOMAS, 2009). Este argumento tem encontrado, em tempos mais recentes, resistência por parte de teólogos e historiadores (e.g. ROBERTS, 1976; CHO, 2019), como será explorado adiante.

Por ora, interessa o argumento de Krishan Kumar (2006) de que é com o cristianismo que, pela primeira vez, a história passa a ganhar um sentido, um τέλος. A história aqui passa a abarcar mais do que um conjunto de relatos, ela ganha um significado. A distância entre os deuses e o ser humano é encurtada. A relação agora se dá na história.

Com Cristo, algo inteiramente novo acontecera no mundo. O tempo, a partir desse momento, estava dividido de forma irrevogável entre o tempo “antes” e “depois de Cristo”. O passado, o presente e o futuro foram ligados em uma sequência compreensível. O aparecimento de Cristo revelara o segredo da história, oculto aos antigos. Os fatos narrados na Bíblia, da criação até à Encarnação, e sua promessa e profecia de uma futura consumação no Segundo Advento e Juízo Final, contam uma história de pecado e redenção que ocorre no tempo. E, além disso, em tempo humano, tempo histórico. A humanidade é erguida acima de todas as demais ordens da criação e transformada no veículo da finalidade divina (KUMAR, 2006, p. 107).

Com o cristianismo, para Kumar, surge o esquema fundamental da história moderna. A história ganha um *ἔσχατον* e a interpretação de todos os eventos em sua sequência é feita a partir de seu fim. “Tudo o mais é preparação e espera” (KUMAR, 2006, p. 108). Esse esquema cristão da história imperaria por toda a Idade Média até o Renascimento e o surgimento do humanismo, porém não seria abandonado. Ele seria o principal propulsor da própria ideia de progresso característica à modernidade. Desta vez, “a diferença crucial é que esta espera a consumação futura nesta terra. Seu sentido de tempo é secular”

(KUMAR, 2006, p. 109).

Não teria havido revoluções e constituições americana, francesa e russa sem a ideia de progresso, e nenhuma ideia de progresso secular para a realização do homem sem a fé inicial em um Reino de Deus, ainda que dificilmente se possa dizer que o ensino de Jesus esteja evidente nos manifestos destes movimentos políticos<sup>11</sup>.

Por fornecer uma organização todo-abrangente da história, esse esquema propõe o modelo ideal para a validação do relato verdadeiro e do falso, do fato que conta dentro da história para o relato mitológico, não-histórico e desprezioso. Nesse sentido, a modernidade, a partir do esquema cristão da história, afasta qualquer sentido transcendente de história que aquele proporcionava, ou de uma providência cujas ações o humano não podia compreender, em prol da história como ciência, como um relato autoexplicativo cujo sujeito é senão ela mesma.

A autonomia da história sujeito de si mesma comanda, em última instância, a organização de sua representação. A história, ao se produzir, articula seu próprio discurso. [...] A velha definição que remonta à Cícero ["A história é uma narrativa verídica de coisas passadas"], assim como a antiga atribuição à história de uma função instituidora [historia magistra vitae] se veem reapropriadas pela nova experiência da história que se reflete enquanto acontece. [...] Nesse estágio, que se pode qualificar de ingenuidade ou de inocência, o termo história exhibe um teor realista que garante à história enquanto tal uma pretensão própria à verdade (RICOEUR, 2007a, p. 315).

Em suma, a linha abissal traçada entre mito e história e, a interpretação de ambos

---

<sup>11</sup> "There would be no American, no French, and no Russian revolutions and constitutions without the idea of progress and no idea of secular progress toward fulfilment without the original faith in a Kingdom of God, though one can hardly say that the teaching of Jesus is manifest in the manifestoes of these political movements" (LÖWITZ, 1957, p. 212, tradução nossa).

em termos de falsidade e verdade é, senão, um fenômeno recente na história humana condicionado a um certo tipo de filosofia da história que predominou na tradição ocidental, especialmente nos últimos cinco séculos. Tal trajetória tem encontrado um número de críticos cada vez maior em diferentes áreas do saber. Os questionamentos a este modelo variam entre: a associação da objetividade, um termo atrelado às Ciências Exatas como matemática, a algo como temporalidade e tempo histórico, a articulação 'dramática' dos relatos históricos, que nunca se apresentam como acumulação de obras (RICOEUR, 1990b), o poder dos mitos na construção da cultura contemporânea (EDELSTEIN, 2003), o reconhecimento da importância do relato mitológico na Bíblia Hebraica e na tradição cristã (CHO, 2019), sem esquecer as indagações ricoeurianas sobre a relação entre narrativa e ação humana e entre tempo e narrativa (RICOEUR, 2006).

Tendo em vista o escopo teológico desta investigação, passamos a discutir o impacto das interpretações tradicionais no Ocidente de mito e história na labuta teológica dos últimos três séculos. Para isso, fez-se necessário recapitular os desenvolvimentos teológicos desde o início do Cristianismo, cujos impactos são ainda sentidos atualmente. Ao fazer este exercício, me vinculo à olhares como os de Mircea Eliade e de Rosino Gibellini em relação à tradição cristã.

## **2. Mito e História na Teologia: a caminho da demitologização?**

Na esteira da tendência historiográfica grega, a compreensão da relação entre mito e história na teologia cristã se iniciou por um esforço apologético de delinear com clareza as marcas 'históricas' dos eventos que se sucederam na Palestina no começo do primeiro século da era comum, bem como a história de Israel, em contraste com a ideia de que o cristianismo se baseava em invenções (cf. At 26:24-26). Tais esforços são patentes, por exemplo, nas obras apologéticas de Justino Mártir (MARTYR, 1861) sobre a realidade histórica da ressurreição de Cristo.

Todavia, ainda no espírito das leituras comuns da filosofia grega sobre as tragédias e relatos épicos da mitologia clássica, uma outra tendência desenvolvida entre os Pais da Igreja foi a de, ainda sob a divisão de mito como exposição falsa e ficcional e história como

relato verdadeiro dos fatos, reconhecer no relato bíblico a presença de uma 'roupagem' mitológica para verdades espirituais de outra ordem, estas sim possuindo um valor histórico. Aí, "o verdadeiro sentido está 'além da história'", e "insistir excessivamente na historicidade de Jesus [como fizeram outros Pais da Igreja], negligenciar o sentido profundo de sua vida e de sua mensagem, é mutilar o cristianismo" para estes alegóricos (ELIADE, 1972, p. 118). Os principais representantes desta tendência são Orígenes e Agostinho.

A crítica de Eliade às duas posições majoritárias da exegese cristã primitiva é ao fato de ambas ainda se utilizarem das categorias de mito e história típicas das categorias do 'pensamento mítico', rompendo os laços da mensagem cristã com o senso sacro das mitologias. Pergunta Eliade (1972, p. 116):

Se os cristãos se recusaram a ver em sua religião o *mythos* dessacralizado da época helenística, qual é a situação do cristianismo face ao mito vivente, tal qual foi conhecido nas sociedades arcaicas e tradicionais?

A universalização da noção cristã de história teleológica e sua posterior secularização na modernidade resultaram em uma tentativa de rompimento ainda mais radical entre história e mito na teologia contemporânea. Com Descartes, em especial, a certeza de qualquer evento, é colocada "sob o âmbito do que pensa, do que cogita acerca das coisas" (SILVA, 2018, p. 48). Nas palavras de Liliانا Oliveira (1998, p. 77):

a percepção de um atributo requer, na sequência, aquilo ao qual o atributo lhe pertence ou lhe é inerente. Uma vez que "o nada não possui atributos ou qualidades", então há algo a quem o atributo deve pertencer. Este algo a quem pertence o atributo é a *res cogitans* ou o sujeito que pensa: o 'eu'.

Mais do que o surgimento do que chamamos na tradição ocidental de 'sujeito', o racionalismo cartesiano acaba por excluir a divindade de qualquer traço de relação com o plano 'histórico', já que, em seu sistema de pensamento, qualquer ente só possui realidade enquanto emerge para o sujeito por "princípios autoevidentes" da Razão (TOULMIN; GOODFIELD, 1982, p. 84). Embora encaixasse o divino em seu sistema de autorreferencialidade da Razão, Descartes o faz no sentido daquele que garante o saber, que o fundamenta, porém que se encontra completamente fora do desenrolar dos fenômenos naturais. História e algo como fatos verídicos aparecem aqui como podendo ser comprovados apenas pela Razão objetiva identificada pelo sujeito por meio de um método científico.

Em suma, com Descartes ganha corpo uma noção positivista de história como conjunto de eventos desencadeados numa linearidade autoexplicativa e passíveis de análise, perscrutamento e classificação, na esteira da crescente universalização do método científico a partir do século XVII e no surgimento das disciplinas científicas – referendadas obviamente pela presença de métodos de comprovação rigorosos e de dados empíricos (DUTRA, 2010). É neste contexto que duas posturas distintas, porém relacionadas no que tange a sua compreensão de mito e história, emergem na teologia.

De um lado, aceitando os desafios do que se convencionou chamar de 'filosofia científica' (JASPERS; BULTMANN, 1958, p. 7), boa parte dos esforços teológicos dos últimos dois séculos se concentraram em pensar formas de entender a religião considerando os limites impostos à Razão e ao mito no pensamento (GIBELLINI, 2007). Estes esforços envolveram especialmente uma busca pela 'real' história cristã, ou o verdadeiro elemento factual concernente à fé cristã. Um exemplo destas abordagens pode ser visto na procura pelo 'Jesus histórico' em detrimento do 'Jesus da fé', tarefa popularizada pelo teólogo alemão Albert Schweitzer em seu clássico *A busca do Jesus Histórico* (SCHWEITZER, 2003). Nenhuma tentativa, todavia, de se pensar a fé cristã e a sua história no contexto moderno alcançou a importância dos escritos do teólogo alemão Rudolf Bultmann.

Antes de analisarmos propriamente a visão de história em Bultmann, é importante salientar os diversos projetos teológicos contemporâneos díspares em relação à proposta de Bultmann. Com a virada linguística da pós-modernidade e a compreensão da mediação



narrativa da história (PIRES, 1999), bem como às críticas ao projeto universal positivista e objetivista da história como progresso (RODRIGUES, 2009), algumas contribuições teológicas se voltaram para entender a importância da linguagem e da mediação subjetiva no registro histórico. Entre as mais conhecidas está a do teólogo luterano Paul Tillich, para quem “a elaboração histórica depende principalmente da recepção das ocorrências por parte de uma consciência [subjetiva] histórica” (RODRIGUES, 2009, p. 63). Apesar da relevância de entendimentos alternativos de história na teologia contemporânea<sup>12</sup>, a análise se volta para o impacto do projeto demitologizante de Bultmann, ao lado de Barth o principal teólogo do século 20 (GIBELLINI, 2007).

Em sua obra *Jesus Cristo e Mitologia*, Bultmann (2003) estrutura sua proposta demitologizante a partir da asserção de uma linha abissal entre a concepção mitológica do reino de Deus e da pregação de Cristo e a concepção moderna de mundo, para ele iniciada com os gregos, estruturada a partir das relações de causalidade e de uma compreensão não-sobrenatural da história. Partindo dessa “contrariedade fundamental” (JASPERS; BULTMANN, 1958, p. 7) e da noção de uma universalidade do paradigma moderno, Bultmann questiona quase que missiologicamente se “é possível que a pregação de Jesus acerca do reino de Deus e a pregação do Novo Testamento em sua totalidade se revistam de importância para o homem moderno?” (BULTMANN, 2003, p. 14).

Nessas linhas, Bultmann propõe o que chama de ‘demitologização’ do Novo Testamento: um processo hermenêutico – vale ressaltar – que procura ao mesmo tempo traduzir a proclamação do Evangelho de Cristo para o ser humano moderno e evitar o apagamento do que chama de *kerygma*, a proclamação de Deus em Cristo que alcança o sujeito em sua condição existencial. Aceitando implicitamente o que chama por noção científica de mundo<sup>13</sup>, Bultmann vê nesta a possibilidade de uma reformulação da fé

12 Outra obra influente no contexto teológico contemporâneo e digna de nota é *Cristo e o Tempo*, de Oscar Cullmann (CULLMANN, 1968).

13 Os muitos problemas à referência feita por Bultmann à ciência universal, una e com C maiúsculo podem ser vistas já nas críticas feitas por Karl Jaspers (JASPERS; BULTMANN, 1958). Para uma crítica à noção paradigmática de ciência que Bultmann toma inadvertidamente a partir de reflexões de campos alheios à teologia, ver LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro, RJ: Editora 34, 1994; KUHN, T.S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo, SP: Perspectiva, 1975. Sobre os construtos sociais da ciência, ver BORDIEU, P. *Os usos sociais da ciência: Por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo, SP: Editora da Unesp, 2004.

em torno dos significados mais profundos do conteúdo mitológico bíblico: o encontro do humano com “o presente de uma autêntica existência”<sup>14</sup>.

Desmitificação não significa racionalizar a mensagem cristã, dissolvê-la em produto do pensamento racional do homem, senão encontrar nela a verdade acerca de nossa vida e de nossa existência mais pessoal. A interrogação acerca de Deus e a interrogação acerca de nós mesmos são idênticas (BULTMANN, 2003, p. 42).

Bultmann aqui leva ao limite à interpretação existencial de Schleiermacher, oferecendo uma hermenêutica de análise de relatos bíblicos que permita de fato tornar irrelevantes qualquer questão relacionada ao tempo, narrativa ou história do texto. De fato, Bultmann não se preocupa em tentar encontrar no texto o que é mito ou o que é verdade, como parte da tradição crítica alemã o fazia na primeira metade do século 20. “Para ele, o que liga o texto antigo ao leitor moderno é a questão da existência humana. Apesar de sua cosmologia mitológica [...] os autores bíblicos estavam levantando questões sobre a existência pessoal” (GRENZ; OLSON, 2003, p. 107).

Nas Escrituras do Novo Testamento, para o teólogo alemão, portanto, é ele mesmo quem o leitor encontrará nos mitos. Para ele, inclusive, essa é o próprio tipo de exegese que Paulo e João utilizam em seus escritos ao interpretarem a pregação escatológica de Cristo em linhas existenciais (cf. BULTMANN, 2003, p. 26-28). Foi essa a solução encontrada por Bultmann para uma fé relevante e ‘viva’ em meio à evidente contradição entre ciência e mito, que não permite mais a crença na possibilidade de narrativas épicas ou sobrenaturais alcançarem a verdade.

As ideias de Bultmann, apesar de influentes, têm encontrado resistência em vários círculos teológicos desde o momento de sua concepção, na metade do século 20. Algumas delas foram antecipadas acima, vindas do filósofo Karl Jaspers, porém outras abrangeram aspectos mais teológicos, como as de Jürgen Moltmann (1993)<sup>15</sup>, Oscar

14 “the gift of authentic existence” (BARTSCH, 1961, p. 9, tradução nossa).

15 Moltmann critica o modo como Bultmann, ao enfatizar sobremaneira a apreensão existencial do evento da cruz, o que ele chama de “morrer com Cristo”, esquece o que a seu ver dá o significado para este morrer: a morte de Cristo na cruz (MOLTMANN, 1993, p. 61-62).

Cullmann (1968)<sup>16</sup> e Hans W. Frei (1974)<sup>17</sup>.

Entre os diversos problemas levantados por críticos da demitologização, como a apreensão acrítica de um entendimento popular e universal de ciência (JASPERS; BULTMANN, 1958) e a inexistência nos relatos do Novo Testamento de separação entre história e mensagem ou entre narrativa e moral (BARTSCH, 1961), é interessante notar como Bultmann amplia ainda mais a dicotomia entre mito e história estabelecida na compreensão moderna. Apesar de procurar romper com o que vê como uma leitura histórica, como sucessão de fatos, e, apreender história como “um conhecimento existencial” (GRENZ; OLSON, 2003, p. 111), Bultmann retira qualquer relevância do mito para a atualidade. Nos seus escritos, a linguagem mitológica não ganha apenas um caráter quase infantil, como também parece estar isolada do mundo. Mito, tomando empréstimo de Jaspers, é aqui tido como uma linguagem obsoleta, cuja tradução se faz necessária atualmente, ao invés de ser uma linguagem de todas as épocas (JASPERS; BULTMANN, 1958). Não se pode pensar em uma tradução de uma essência significativa a partir de um mito, pois “não existe um significado essencial isolado do mito – as ‘camadas’ míticas da linguagem, cultura e religião constituem um todo unificado”<sup>18</sup>.

A importância da proposta de Bultmann para a teologia contemporânea é raramente negligenciada. Embora sua teologia seja em grande parte um desenvolvimento de projetos teológicos anteriores, como os de Schleiermacher e da teologia liberal alemã do final do século 19 e princípios do século 20, a interpretação existencial contemporânea do texto bíblico deve a Bultmann seus fundamentos (GIBELLINI, 2007). Como visto na breve discussão acima, Bultmann e a tradição teológica que ajudou a desenvolver deriva sua proposta, em grande parte, de uma compreensão de mito e história que os entendem como plenamente opostos, vetores de mentira (mito) e verdade (história), sendo julgados mais plenamente pela ciência moderna.

16 Cullmann travou discussões com Bultmann em meados da década de 1960. As críticas do primeiro se dirigiram especialmente à noção bultminiana de escatologia (CULLMANN, 1968).

17 Frei (1974) é um dos primeiros a demonstrar preocupação com as consequências do projeto demitologizante de Bultmann para o estudo das narrativas bíblicas. Seus escritos exerceram considerável influência no desenvolvimento de teologias narrativas na contemporaneidade.

18 “There is no core of meaning apart from myth—the mythical layers of language, culture and religion constitute a unified whole” (GRANT, 2009, p. 55, tradução nossa).

Não é de estranhar que a proposta de Bultmann tenha encontrado ampla resistência por parte de teólogos protestantes, especialmente de espectros mais conservadores, que viam em seus escritos uma afronta ao valor histórico da fé cristã (BARTSCH, 1961). Na tentativa de reforçar as raízes históricas da mensagem de Cristo, tais grupos se voltaram para os esforços de separarem radicalmente a teologia judaico-cristã, supostamente fincada na história, dos mitos pagãos do Antigo Oriente Médio, na busca de um contraponto em relação aos estudos histórico-críticos da primeira metade do século 20 e seus achados de um uso predominante da mitologia na Bíblia<sup>19</sup> (HUGHES, 1990).

Assim, nesta argumentação, Israel passa a ser portador de uma historiografia original em relação ao contexto do Antigo Oriente Médio, em que há um senso de comprovação histórica e, teleologia, que podemos relacionar ao senso moderno de compreensão histórica (e.g. HANSON, 1971). O principal argumento usado aqui era o de que “a Bíblia é monoteísta e histórica enquanto o mito é politeísta e não-histórico”<sup>20</sup> e seus principais proponentes partiam de escolas de teologia bíblica norte-americanas na primeira metade do século 20 (ROBERTS, 1976). Embora este caminho procure fornecer uma certa apologética do relato bíblico, acaba por reproduzir a mesma dicotomia entre mito e história, mentira e verdade, que pode não fazer jus ao que ocorre na Bíblia Hebraica e no Novo Testamento

Compreendido como mentira, o ‘mito’ tem pouco valor quando aplicado à ‘escritura’. Ele mal pode explicar um fenômeno que desmente. Esta concepção de ‘mito’ pode levar à posição de que a ‘escritura’ é destituída de ‘mito’ e que a categoria ‘mito’ não pode ser aplicada aos estudos bíblicos. Por outro lado, compreendido como uma expressão das convicções religiosas fundamentais, o ‘mito’ pode criar contextos renovados para a compreensão de textos bíblicos<sup>21</sup>.

---

19 Um exemplo ainda anterior se encontra em *Criação e Caos*, de Hermann Gunkel, publicado originalmente em 1895. Para uma versão em língua inglesa do livro, ver GUNKEL, H. *Creation and chaos in the primeval era and the eschaton: A Religio-Historical study of Genesis 1 and Revelation 12*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2006.

20 “The Bible is monotheistic and historical whereas myth is polytheistic and nonhistorical” (CHO, 2019, p. 6, tradução nossa).

21 “Understood as falsehood, “myth” has little analytical payoff when applied to “scripture.” it hardly can explain a phenomenon it dismisses. This conception of “myth” can lead to the position that “scripture” is devoid of “myth” and that the category “myth” is misapplied in the study of biblical writings. On the other side, understood as the expression of a religion’s fundamental convictions, “myth” can create fresh contexts for understanding biblical texts” (CALLENDER JR.; GREEN, 2014, p. 3-4, tradução nossa).

Não poucos teólogos têm reconhecido que a presença da linguagem mitológica na Bíblia é inegável (HUGHES, 1990), enquanto as ruínas da visão moderna de mundo, ao qual o projeto hermenêutico de Bultmann se atrelou, tem levado à procura por alternativas à tentativa de demitologizar o texto bíblico. De fato, a busca tem sido, tanto no nível teológico (e.g. VANHOOZER, 2010) quanto no nível filosófico (e.g. EDELSTEIN, 2003), por uma 'remitologização' da historiografia contemporânea. Uma das propostas mais interessantes nesse sentido, talvez, seja a de Ricoeur e ele a procura naquilo que, a seu ver, Bultmann negligencia: uma consideração séria sobre a natureza e o caráter mediador da linguagem, conforme se manifesta na narrativa. Somente isso permitirá que o mito deixe de ser visto "em oposição à ciência"<sup>22</sup>, em oposição ao querigma.

### 3. A questão mito/história em Ricoeur: implicações da teoria narrativa

Paul Ricoeur se constituiu, no decorrer do século 20, como um dos mais influentes pensadores da contemporaneidade ao ampliar o escopo das análises fenomenológicas para o campo da narrativa, buscando entender como a experiência fática humana<sup>23</sup> é "mediada pela nossa compreensão e uso da linguagem" (COECKELBERG; REIJERS, 2016, p. 329). Para além de uma filosofia da linguagem, com sua proposta narrativa Ricoeur pretende demonstrar como tempo e narrativa se apresentam como horizonte primordial da existência humana (PELLAUER, 1987). Será impossível aqui resumir a complexidade da obra ricoeuriana, direcionando nosso foco ao entendimento de história e mito que a teoria de Ricoeur apresenta, considerando posteriormente seus impactos para a reflexão teológica.

É preciso notar, primeiramente, que o entendimento de narrativa em Ricoeur se

22 "In opposition to science" (RICOEUR, 1980, p. 38, tradução nossa).

23 Essa expressão deve ser compreendida em termos do ser no mundo (*"In-das-Welt-sein"*) heideggeriano e da tradição fenomenológica. Neste sentido, mundo se refere à "totalidade de significados e referências em que estamos envolvidos [...] desde o início" (TOMAZ, 2016, p. 4). Para esta tradição, já nos encontramos desde o princípio lançados em um mundo que nos é familiar, no qual as coisas se apresentam como coisas que 'são', em outras palavras, em um mundo signifiante (SILVA, 2018). Citando Ricoeur (1979, p. 7): "é porque eu me encontro lançado em situações que eu não escolhi, é porque sou afetado por coisa recebidas as quais não criei, que eu posso atribuir a mim a tarefa de me organizar, isto é, de projetar minhas próprias possibilidades nessas situações".

situa abertamente em oposição à tradição cartesiana, citada no tópico anterior. Enquanto em Descartes o sujeito se encontra isolado do mundo e é perfeitamente acessível a parte de qualquer realidade externa, para Ricoeur (2007b, p. 85) “a reflexão sobre si é o fim, a interpretação é o meio. Em outros termos, não há via direta de mim para mim, exceto a via desviada da apropriação dos signos”. O ser-no-mundo em Ricoeur é fundamentalmente mediado pela linguagem. Todavia, é importante ressaltar que Ricoeur não toma linguagem aqui no senso da tradição estruturalista de Levi-Strauss e Saussure, que se preocupa com o texto enquanto um conjunto de elementos signos cuja tensão e extensão se dá na própria dimensão interna dos aspectos textuais. Em outros termos, na tradição estruturalista não há um ‘fora’ para o texto<sup>24</sup> (ORLANDI; LAGAZZI, 2006).

O remédio de Ricoeur contra o solipsismo estruturalista é a relação fundamental entre a linguagem e o tempo, que se revela especificamente na narrativa<sup>25</sup>. A dimensão narrativa é ontologicamente ligada ao tempo aqui. Pellauer sumariza a particularidade da proposta ricoeuriana da seguinte forma:

Nós não podemos entender narrativa, qualquer narrativa, em qualquer nível significativo, a não ser que nos atentemos para como tempo e temporalidade estão envolvidos nela. Do mesmo modo, e esta é a asserção mais controversa, para entendermos tempo – e nós mesmos como temporais – temos de lidar com a narrativa, mais especificamente com o que a narrativa nos ensina sobre tempo<sup>26</sup>

---

24 Nas palavras de Orlandi e Lagazzi (2006, p. 43), para Saussure e sua tradição linguística, “os elementos constitutivos da língua tem como o contexto único o próprio sistema. Não há fora na língua. O contexto de uma frase é seu sistema frasal, estritamente linguístico”.

25 Pode-se ressaltar aqui também que Ricoeur critica diretamente a ideia de Bultmann de apropriação existencial do texto. Para ele, Bultmann acaba por objetificar o humano e a ‘experiência’ que será encontrada numa exegese. O texto em Bultmann, de fato, perde qualquer papel de construtor de mundos, qualquer mediação da realidade. Assim expressa Ricoeur (1980, p. 39): “as teorias estruturalistas tomaram partido pelo lado da ‘linguagem’, enquanto Bultmann tomou partido pela ‘fala’ [apropriação existencial]. Mas precisamos agora de um instrumento de reflexão para apreender a conexão entre linguagem e fala, a conversão do sistema em evento”.

26 “We cannot understand narrative, any narrative, to any significant degree unless we attend to how time and temporality are involved in it. Similarly, and this is the more controversial claim, to make sense of time - or of ourselves as temporal - we have to come to grips with narrative, particularly with what narrative teaches us about time” (PELLAUER, 1987, p. 265, tradução nossa).

Mas, afinal, o que entende Ricoeur por narrativa? Seguindo Aristóteles, Ricoeur trabalha narrativa a partir da ideia de trama, que abstrai, ironicamente, a partir da noção grega de μῦθος (mito). Para Ricoeur, a ideia de mito em Aristóteles não possui apenas o senso de relato falso ou imaginário, porém de “uma operação, um processo integrador, um processo que só chega em sua plenitude no leitor [...] o receptor vivo da história narrada”<sup>27</sup>. Na trama, não existem apenas relatos espalhados e pontuais. Ela não se ocupa da pontualidade de ações desconexas. A trama organiza tempos, vidas e eventos ‘consonantes e dissonantes’ em uma ‘história que faz sentido’ (COECKELBERG; RIEJERS, 2016). Mais do que uma organização arbitrária da história, típica da historiografia metafísica, Ricoeur pretende dar um tom eminentemente fenomenológico para a trama, o que faz tomando emprestado o conceito aristoteliano de mimesis<sup>28</sup>.

Com a mimesis, o filósofo pretende apontar para uma característica essencial da narrativa que é a maneira em que media a realidade e nossa experiência temporal. Em Tempo e Narrativa, o autor fala de três estágios da mimese: no primeiro, chamado mimese I, o autor se refere aquilo que sempre “se sabe”, aquilo que “precede a composição poética” (RICOEUR, 1994, p. 77). Em outras palavras, Ricoeur se refere neste estágio ao mundo vivido, o mundo que nós “sempre sabemos”, onde nossas ações são desde já significantes (PELLAUER, 1987). A ação de atravessar a rua em um cruzamento é um exemplo de um “pré-entendimento do mundo humano de ação”<sup>29</sup>. Nós sabemos o que envolve este ato pois compreendemos sua rede de significados (sinal vermelho indica pare, enquanto o verde prossegue), estruturas simbólicas (faixa de pedestre indicando onde atravessar) e temporais (se o sinal ficar vermelho para os carros, eles vão parar, e se for verde para mim, eu vou poder passar). Este pré-entendimento de mundo constitui o elemento básico de toda a

27 “una operación, un proceso integrador, un proceso que sólo llega a su plenitud en el lector, [...] en el receptor vivo de la historia narrada, como espero mostrar a continuación” (RICOEUR, 2006, p. 10, tradução nossa).

28 Como o leitor pode perceber, a palavra está intimamente relacionada com o termo em português “mímica” e, portanto, com a ideia de imitar algo. Este imitar não deve aqui ser entendido apenas como a ação mecânica de copiar ações ou falas de outrem, porém um *certo impulso humano em prol da harmonia*, “uma imitação criadora” ao invés de um “decalque de um real preexistente” (RICOEUR, 1994, p. 76). Para Ricoeur, é *exatamente este impulso que constitui o cerne do mito, ou da trama*. A trama é precisamente este encontro entre “a multiplicidade dos acontecimentos e a unidade da história, entre a sucessão e a configuração” (GÓMEZ, 2016, p. 70, cf. COECKELBERG; RIEJERS, 2016, p. 331; RICOEUR, 1994, p. 58).

29 “pre-understanding of the human world of action” (COECKELBERG; RIEJERS, 2016, p. 332, tradução nossa).

trama e ação e é também chamado de “pré-saber da ação” (RICOEUR, 1994, p. 78) ou “tempo prefigurativo”<sup>30</sup>.

O segundo estágio da mimese se refere ao momento em que as ações mundanas, e seus pré-saberes, ganham forma, são configurados, dentro de um conjunto significativo e cronológico. É uma fase de mediação “entre acontecimentos ou incidentes individuais e uma história considerada como um todo” (RICOEUR, 1994, p. 103). Nessa fase, as dimensões cronológicas e não-cronológicas da trama se encontram. Enquanto elementos heterogêneos e ‘inconciliáveis’, personagens, eventos, ideias, ações e saberes, se encontram em um tempo não-cronológico. Porém, aqui nessa fase são tecidas dentro de uma narrativa que possui um mote, uma cronologia, uma linha englobadora. É de imensa importância notar aqui que, portanto, Ricoeur trata a ordenação cronológica da realidade, como feita na proposta da história como ciência, não como uma leitura colada ao real, isto é, uma ‘verdade’ que pertence objetivamente ao tempo. A ordenação cronológica não somente está inserida dentro de uma das etapas da mediação narrativa da vida, como é também tecida sempre a partir do não-cronológico.

Quanto a isso, pode-se dizer equivalentemente que ela [mimese II] extrai uma história sensata de — uma pluralidade de acontecimentos ou de incidentes (os pragmata de Aristóteles); ou que transforma os acontecimentos ou incidentes em — uma história. As duas relações recíprocas expressas pelo de e pelo em caracterizam a intriga como mediação entre acontecimentos e história narrada. Em consequência, um acontecimento deve ser mais que uma ocorrência singular. Ele recebe sua definição de sua contribuição para o desenvolvimento da intriga. Uma história, por outro lado, deve ser mais que uma enumeração de eventos numa ordem serial, deve organizá-los numa totalidade inteligível, de tal sorte que se possa sempre indagar qual é o “tema” da história. [...] Além disso a tessitura da intriga compõe juntos fatores tão heterogêneos quanto agentes, fins, meios, interações, circunstâncias, resultados inesperados etc. (RICOEUR, 1994, p. 103).

O que está em jogo em Ricoeur não é apenas, portanto, uma teoria linguística

---

<sup>30</sup> “Prefigured time” (COECKELBERG; REIJERS, 2016, p. 331, tradução nossa).



no senso saussuriano ou um entendimento sobre peças literárias. Aqui há um entendimento de tempo, do que é temporalidade. Para Ricoeur, “o que está em jogo aqui é o significado do tempo, ou ao menos do significado da temporalidade de nossa existência como é apresentada por intermédio das múltiplas dimensões temporais de tais narrativas”<sup>31</sup>.

A narratividade é, portanto, uma inteligência<sup>32</sup> que configura nossa experiência de tempo como uma história que faz sentido.

Numa linguagem fenomenológica, a narrativa conecta um senso primário de temporalidade, a que Ricoeur chama de “temporalidade de ordem elevada”<sup>33</sup>, não-objetificada e múltipla, aquilo que precede nossa compreensão de mundo, com o mundo das possibilidades humanas, em que há história e configuração de tramas. É a este senso primário que Ricoeur faz alusão em sua famosa citação em seu primeiro volume de Tempo e Narrativa: “o tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo: em compensação, a narrativa é significativa na medida em que esboça os traços da experiência temporal”<sup>34</sup>.

Porém, o ‘círculo narrativo’ somente se encerra, para Ricoeur, no terceiro estágio da mimese. O processo de configuração do mundo que ocorre na mimese II somente se completa quando a trama impacta diretamente o mundo da ação (ou o mundo do leitor). Apenas assim a narrativa é capaz de produzir sentidos renovados de mundo, na medida em que a rede de significados envolvidas na pré-ação da mimese I agora pode ser chacoalhada, possibilitando que as experiências temporais da trama articulem novos modos de ação – ou, para uma dar um senso do caráter ontológico dos escritos de Ricoeur,

---

31 “What is at issue here is the meaning of time, or at least the meaning of the temporality of our existence as it is depicted by way of the multiple temporal dimensions of such exemplary narratives” PELLAUER, 1987, p. 267, tradução nossa).

32 É importante pontuar a forma como Ricoeur entende esta palavra no contexto de sua obra. Para ele, a vida humana é caracterizada pelo que chama de inteligência narrativa, que é a base do ato de configuração humana das múltiplas temporalidades em uma trama. Essa qualidade ‘narrativa’ da existência humana é articulada não por um método científico, mas uma sabedoria chamada por Aristóteles de *phronesis*. “A inteligibilidade narrativa possui mais afinidade com a sabedoria prática, ou com o julgamento moral, que com a razão teórica” (RICOEUR, 2007b, p. 120), é atrelada ao nível da experiência, no sentido fenomenológico do termo (cf. STIVER, 2006).

33 “Higher-order temporality” (RICOEUR, 1979, p. 8, tradução nossa).

34 “Time becomes human to the extent that it is articulated through a narrative mode, and narrative attains its full meaning when it becomes a condition of temporal existence” (RICOEUR, 1994, p. 15, tradução nossa).

novos mundos. A mimese III, portanto, “marca a intersecção entre o mundo do texto e o mundo do ouvinte ou do leitor. A intersecção, pois, do mundo configurado pelo poema e do mundo no qual a ação efetiva exhibe-se e exhibe sua temporalidade específica” (RICOEUR, 1994, p. 110, grifo nosso).

Aqui se mostra mais uma vez as implicações filosóficas maiores da obra de Ricoeur. Sua teoria começa no texto, na linguagem e termina na vida, na história. No seu horizonte de pensamento, tentar traçar uma história a partir da delimitação de relatos falsos ou verídicos, ou de visões pessoais e documentos factuais objetivos, embora característico do *Zeitgeist* atual, ignora que

um evento na história não é como um evento nas ciências exatas. Não é nem tão geral nem tão abstrato. Ademais, este recebe seu estatuto histórico a partir do feito de que já é parte de uma narrativa, um testemunho ou uma lembrança de memórias pessoais; em outras palavras, está desde já envolvido em uma estrutura temporal e narrativa<sup>35</sup>.

Esta estrutura, como visto, não se contém apenas ao próprio relato, mas alcança o leitor. A história, portanto, pode, em Ricoeur, ser objetificada apenas como uma redução, ou um decalque, da mediação narrativa da realidade. “A transmissão histórica exige ser pensada de maneira distinta da sucessão ordenada [causal de eventos]. A razão básica para isso é que a temporalidade de ordem elevada da história é feita de campos e fluxos temporais similares aos meus<sup>36</sup>. Acrescento ainda, campos e fluxos temporais que se encontram aos meus. É isso que permite Ricoeur falar em algo como identidade narrativa ou caráter pré-narrativo da experiência humana (RICOEUR, 2006), isto é, o fato de que as circunstâncias e fatos da vida sempre se encontram narrativamente mediadas para mim. O próprio exemplo dado por Ricoeur do modo em que sessões de terapia fazem

35 “An event in history is not like an event in the physical sciences. It is neither so general nor so abstract. Furthermore, it gets its historical status from the fact that it is already part of a chronicle, testimony, or the recounting of personal memories; in a word, because it is already involved in both a temporal and a narrative framework” (PELLAUER, 1987, p. 269, tradução nossa).

36 “Historical transmission demands to be thought otherwise than as ordered succession. The basic reason is that the higher-order temporality of history is made up of temporal fields, of temporal fluxes similar to my own” (RICOEUR, 1979, p. 9, grifo nosso, tradução nossa).

emergir memórias, momentos e vivências aparentemente desconexas, que são, então, narrativizadas e passam a constituir a identidade daquele que as narra. Nas palavras de José Ortega y Gasset (1983, p. 32): “o humano não é coisa nenhuma, senão um drama”, cujo narrador é, para Ricoeur (2006), não outro senão ele mesmo, tecendo narrativas que “sempre chamam a novas interpretações” (STIVER, 1996, p. 100).

Embora muito mais possa ser dito acerca do modo em que Ricoeur articula narrativa e história, o que jamais se pretendeu esgotar aqui, a suma da proposta narrativa de Ricoeur é de que a experiência humana do tempo, e sua apropriação como história, se encontra desde sempre narrativamente mediada. Sendo assim, a dicotomia clássica de mito e história parece fazer pouco ou nenhum sentido para Ricoeur. O filósofo reconhece que história e mito operam como distintos tipos de narrativa, afinal, para ele, “o mito é uma narrativa a respeito de tudo que o pode nos atormentar, espantar ou surpreender. De outro lado, a história é um gênero literário preciso, a saber, a escrita da história ou historiografia” (RICOEUR, 2007b, p. 249).

Em *Tempo e Narrativa*, Ricoeur se demora em expressar as principais diferenças entre a narrativa histórica e a narrativa ficcional (RICOEUR, 1985; 1990a). À narrativa ficcional, Ricoeur atribui “criações literárias que não possuem a ambição da narrativa histórica em constituir uma verdadeira narrativa”<sup>37</sup>, enquanto o relato histórico procura reunir as multiplicidades temporais em um tempo peculiar, que reúne “o tempo vivido” [da fenomenologia] e o “tempo cósmico” [universal], em outros termos, dá senso ao ‘caos’ temporal em que estamos lançados, por meio de vestígios como relatos, testemunhos, documentos, entre outros, cujo propósito seja o de fornecer ‘cenas organizadoras’ (CARDOSO, 2000) na construção de uma memória da experiência temporal<sup>38</sup>. Não se deve esquecer, todavia, que Ricoeur não atribui o termo narrativa a ambos de modo descuidado: “O que as narrativas ficcional e histórica têm em comum é que ambas são derivações das mesmas configurações operacionais que eu coloquei sob o título de mimese II”<sup>39</sup>.

37 “Literary creations that do not have historical narrative’s ambition to constitute a true narrative” (RICOEUR, 1985, p. 3, tradução nossa).

38 O/a leitor/a deve atentar para a complexidade desta discussão em Ricoeur. Mais sobre o tema pode ser lido no capítulo “A representação historiadora”, de *Memória, História e Esquecimento* (RICOEUR, 2007a).

39 Tradução do autor: “What historical narrative and fictional narrative do have in common is that they both stem from the same configuring operations I put under the title mimesis II” (RICOEUR, 1985, p. 3, tradução nossa).

Obviamente, o resumo provido aqui é incompleto e é abordado de modo bem mais complexo nos escritos ricoeurianos. Todavia, como visto na análise sobre a trama e a relação entre tempo e narrativa, a suma é que ambos os tipos de relato são para o autor modos de construção de identidades narrativas, atos de pré-figuração, configuração e (re)figuração, que não devem ser nunca tomadas como alcançando as coisas em si – ou o Ser dos entes em uma linguagem heideggeriana. Para Ricoeur (1979), não se pode confundir o curso das coisas, esta construção secundária, com o curso da história entendida aqui em um senso primário. Qualquer relação com a história é fruto do “nosso pertencimento a uma história viva, que precede qualquer relação com uma história objetiva”<sup>40</sup>. No fundo, qualquer tentativa de colar a história na realidade falha porque “jamais conseguimos dominar o tempo. Em outras palavras, a narrativa não consegue esgotar o poder da linguagem em reconfigurar o tempo [continuar a dar novos sentidos para ele]”<sup>41</sup>.

De que forma este entendimento ricoeuriano de narrativa e sua relação com o mito e história apresenta provocações para a teologia contemporânea? Como pode a teologia repensar a maneira como tem tradicionalmente entendido mito e história nas suas análises e especialmente em suas considerações sobre o relato bíblico? Desenvolvemos aqui brevemente algumas das implicações das ideias ricoeurianas para o fazer teológico atual.

#### **4. Mito e História na teologia: implicações a partir de Ricoeur**

Seria difícil fazer acréscimos a algumas das implicações apontadas por Pellauer (1987), Stiver (1996; 2006) e Vanhoozer (1990; 2010) acerca da relevância das contribuições de Ricoeur para a teologia. Todavia tento aqui direcionar tais assertivas para o foco deste artigo na relação entre mito e história.

Uma implicação óbvia das breves reflexões apontadas acima por Ricoeur é que elas apontam como infrutíferas tanto tentativas de reconstituir a história verdadeira, por trás da Bíblia, como de colar o texto bíblico à história ‘como ela é’. Tais tentativas ignoram, à luz de

---

40 “Our belonging to a lived history which precedes any relation to an objective history” (RICOEUR, 1979, p. 10, tradução nossa).

41 “We can make sense of time, but we can never master its meaning. To put it another way, narrative does not exhaust the power of language to refigure time” (PELLAUER, 1987, p. 278, tradução nossa).

Ricoeur, a forma histórica como ciência é uma configuração permitida apenas à luz da mediação narrativa de nossa experiência temporal. Perguntas mais interessantes seriam: Que tipo de pré-figuração, configuração e (re)figuração podem emergir da Bíblia? Que tipo de história ela evoca? Como o relato bíblico entendido como uma trama narrativa media nossa construção de mundo? Que mundos podem emergir dele?

É importante ressaltar aqui, como fica claro nestes questionamentos, que considerar Ricoeur no exercício teológico envolve deslocar o âmbito em que os teólogos, especialmente do ramo sistemático, preferem realizar suas indagações. A teoria narrativa de Ricoeur desloca o âmbito das discussões da inteligibilidade científica – entendida por teólogos como Bultmann, e mesmo por seus críticos, como sendo a única possível – para a inteligibilidade da phronesis, da razão prática, da ação (RICOEUR, 1994). A trama é uma forma de “prover inteligibilidade para o curso de ação humana”<sup>42</sup> que escapa da objetificação moderna e do *res cogitans* cartesiano, pois é uma inteligência que somente se encontra na (re)figuração do mundo da ação. Seus universais, se é que podemos chamá-los assim, são apreendidos não por teorias, mas na reflexão “sobre a auto-estruturação de nossa ou de nossas tradições narrativas” (RICOEUR, 2007b, p. 121). Esse seria um exercício de mudança total do fazer teológico amarrado há décadas à metafísica.

O problema com a lógica ‘totalizante’ metafísica é o seu pressuposto básico de que existe uma série de categorias, acessíveis à razão humana somente, que se aplicam tanto ao mundo quanto a Deus. [...] A metafísica, compreendida como o estudo da realidade para além das aparências, tem nos tempos modernos mais a fragrância de logos do que de mythos [trama] nela; suas formas privilegiadas são conceituais, não dramáticas<sup>43</sup>.

Último A

A relevância do texto bíblico, para Ricoeur, não pode se dar em tentativas de justificá-

42 “Providing intelligibility for a course of human action” (VANHOOZER, 2010, p. 11, tradução nossa).

43 “The problem with “totalizing” metaphysics is the underlying assumption that there is one set of categories, accessible to unaided human reason, which applies both to the world and to God [...]. Metaphysics, understood as the study of reality beyond mere appearances, has in modern times more the fragrance of logos than of mythos about it; its privileged forms are conceptual, not dramatic” (VANHOOZER, 2010, p. 8, tradução nossa).

la cientificamente ou em apelos para sua reconstrução histórica. Sua relevância consiste no modo em que nomeia, apresenta e mede as ações divinas no horizonte temporal humano. “O ato da narração bíblica” tem desde o começo “um valor teológico” (RICOEUR, 2007b, p. 261). A narrativa bíblica abre espaço, em Ricoeur, para um processo de trama em que o discurso divino pode (re)figurar o horizonte significante humano. Em última instância, o que o texto bíblico comunica “além de sua significância interna [diversos estilos narrativos e históricos] é um mundo que projeta e o horizonte que constitui” (RICOEUR, 2007b, p. 129).

Aqui entra outro aspecto importante para a teologia a partir das reflexões de Ricoeur: a natureza da fé e do testemunho como ‘garantias’ da ‘historicidade’ bíblica. Como consequência natural da sua argumentação sobre o terceiro estágio da mimese, Ricoeur aponta que “a verdade de certa possibilidade poética é determinada por sua habilidade de iluminar e transformar a vida”<sup>44</sup>. Aqui entra o testemunho como ‘prova’ de que a narrativa alcança uma reconfiguração histórica, uma validação. “Em outras palavras, o testemunho de uma transformação real dá substância história para as possibilidades e ideias dispostas no texto, as quais permaneceriam de outra forma abstratas e mudas”<sup>45</sup>. Neste contexto, o testemunho da ação da fé compreendida em sua dimensão temporal e narrativa deve ocupar um lugar central na teologia (PELLAUER, 1987), em detrimento da reflexão dogmática, que, como já visto, assume uma configuração a posteriori em relação à compreensão narrativa primária.

O pensamento de Ricoeur parece ceder a teologia a oportunidade de retornar ao potencial dramático do relato bíblico, sem perder o seu lugar como um posto de reflexão inteligível, aparentemente apagado por Bultmann. A exegese bíblica pode se dar ao luxo de não apenas evitar fugir como receber bem o evidente caráter mitológico de vários de

andar, São

---

44 “The truth of a certain poetic possibility is determined by its ability to illumine and transform life” (VANHOOZER, 1990, p. 257, tradução nossa).

45 “In other words, testimony to actual transformation gives historical substance to the possibilities or ideas displayed in the text which would otherwise remain abstract and mute” (VANHOOZER, 1990, p. 258, tradução nossa).

seus relatos<sup>46</sup> (CHO, 2019). A potência da ideia de mito, conforme resgatada e apresentada por Ricoeur, possibilita a ideia de um fazer teológico que se volta para o horizonte temporal em detrimento do especulativo. Um exercício ‘teodramático’ que, para Vanhoozer envolve

(1) entender o que Deus está dizendo/fazendo no enredo (i.e., na história de Israel e em Jesus Cristo); (2) entender o que Deus está dizendo/fazendo no enredo vis-à-vis o leitor contemporâneo, e, portanto, como o leitor responsável deve responder (i.e., determinar como alguém deve participar no teodrama em sua situação presente); (3) entender o que o Deus que diz e faz estas coisas realmente é<sup>47</sup>.

A proposta de dissecar o texto e achar nele sua verdadeira essência histórica não pode aqui ser sustentada. Verdade aqui não pode continuar a ser tomada como correspondência à realidade<sup>48</sup>, pois mais uma vez incorreria no erro fenomenológico de esquecer que a realidade jamais nos é acessível, nós já habitamos desde o início um mundo significante. A verdade da narrativa bíblica é a sua pertinência, sua “capacidade de suscitar um certo tipo de ação”, de mediar e (re)configurar novos mundos, “de convidar os ouvintes ‘a imitar as ações da narrativa’” (RICOEUR, 2007b, p. 294). Isso não anula as particularidades do texto bíblico e de suas mais diversas formas de expressão (a necessidade da exegese), nem o modo em que sua trama é articulada numa história que faz sentido (talvez, um papel de que se ocupe a teologia sistemática). Apenas aponta para que estas dimensões, no fundo, são elementos de uma mediação narrativa que liga o mundo do texto ao mundo do autor, temporalidades e tipos de ações distintas, em uma constante procura por (re)figuração e (re)configuração do mundo. Há maior relevância teológica do

46 Um exemplo disso é o estudo dos relatos do cronista em 1 e 2 Crônicas. Sua articulação resiste a sua interpretação como um mero levantamento historiográfico da história do reinado de Israel até o exílio ou como uma composição ficcional de má índole (cf. GRAHAM; HOGGLUND; MCKENZIE, 1997). Em Crônicas, a narrativa se situa em um entremeio histórico-teológico, em uma teologia narrativa que articula Templo, Deus, arca, terra e Messias em um universo próprio (cf. GRAHAM; MCKENZIE; KNOPPERS, 2003).

47 “(1) understanding what God is saying/doing in the script (i.e., in the history of Israel and of Jesus Christ); (2) understanding what God is saying/doing with the script vis-à-vis the contemporary reader, and thus how the answerable reader should respond (i.e., determining how one is to participate in the theodrama in one’s present situation); (3) understanding what the God who is saying and doing these things is really like” (VANHOOZER, 2010, p. 479, tradução nossa).

48 Típica da ideia de *veritas* (cf. HEIDEGGER, 2000).

que esta? Diante da demitologização moderna, podemos reconhecer que

a narrativa é indispensável devido ao fato de que a linguagem poética não pode receber uma paráfrase conceitual exaustiva. Existe mais uma história do que pode ser pensado em qualquer sistema. É por causa da indispensabilidade da narrativa que Jesus não é simplesmente um código para uma possibilidade existencial<sup>49</sup>.

### Considerações finais

Começamos o artigo questionando acerca de que tipo de historicidade a teologia contemporânea e seus movimentos em direção à narrativa pretendia resgatar. Talvez cercada pelo que vê como uma progressiva redução da presença e participação do divino nos tratos da sociedade, a teologia se sinta no papel combativo, quase evangelístico, por assim dizer, de defesa da 'verdade' bíblica e de sua concepção 'literal' e 'factual' do texto bíblico<sup>50</sup> diante da desconstrução histórica dos relatos da fé cristã imposta por métodos histórico-críticos. Essa tem sido a opção preferida de teólogos conservadores. Uma alternativa pode ser a de Bultmann e sua desmistificação e demitologização do Novo Testamento, em busca de tornar o relato sagrado mais 'palatável' ao humano contemporâneo, que é o caminho que parece restar para a metodologia crítica (STIVER, 1996).

Ambas as propostas, todavia, ignoram o caráter essencial da linguagem e o modo como a narrativa mede nossa relação com o tempo. A proposta ricoeuriana oferece uma ponte entre a fenomenologia temporal heideggeriana, que colocou em xeque toda a tradição objetivista de compreensão temporal (CANALE, 1987), e a narrativa, especialmente as de cunho sagrado, como o relato bíblico. O filósofo francês, portanto, fornece um caminho de volta ao texto bíblico que torna irrelevante a velha dicotomia entre mito e

49 "The narrative is indispensable because poetic language cannot receive an exhaustive conceptual paraphrase. More remains in the story than can be thought in any system. It is because the narrative is indispensable that Jesus is not simply a cipher for an existential possibility" (VANHOOPER, 1990, p. 285, tradução nossa).

50 Para Ricoeur, falar em interpretação 'literal' do texto não tem sentido, já que "o próprio significado literal [a ideia de literalidade] é, em si mesmo, um texto a ser interpretado" (RICOEUR, 1980, p. 35).



história, possibilitando a retomada de uma exegese bíblica preocupada com o texto e seus significados, com seu 'mundo' e as formas como este se encontra com o 'mundo' do leitor. Nesta teologia, o olhar se volta não apenas ao passado, objetivado nas análises histórico-críticas, mas à reconfiguração do presente e do futuro que o texto fornece.

No fundo, a teoria narrativa ricoeuriana procura resgatar nossa sensibilidade para com a complexidade do tempo. É sob esse pano de fundo que se constroem as narrativas e é nele que se situa a possibilidade de se 'escutar' a voz do divino e reconfigurar a compreensão de realidade a partir dessa interação. A (re)figuração da experiência humana e sua compreensão simbólica por meio da narrativa bíblica se apresenta como a validação última da teologia 'remitologizada' (VANHOZER, 2010), como próprio da inteligibilidade 'phronética'. Essa tarefa, que rejeita tanto a noção de história como sucessão causal como a de um mito de potencialização e bobo, "é tanto mais imperiosa agora que a época posterior às Luzes mostrou inquietantes sintomas que convergem para o desaparecimento da capacidade mesma de contar histórias e de ouvir histórias" (RICOEUR, 2007b, p. 287).

## Referências

BARTSCH, H.W. (Ed.). *Kerygma and myth: by Rudolf Bultmann & five critics*. New York: Harper & Row, 1961.

BULTMANN, R. *Nuovo Testamento e mitologia: il manifesto della demitizzazione*. Brescia: Queriniana, 1985.

\_\_\_\_\_. *Jesus Cristo e mitologia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2003.

CALLENDER JR., D.E.; GREEN, W.S. *Introduction: scholarship between myth and Scripture*. In: CALLENDER JR., D.E. (Ed.). *Myth and Scripture: contemporary perspectives on religion, language, and imagination*. Atlanta: SBL Press, 2014.

CANALE, F.L. *A criticism of theological reason: time and timelessness as primordial presuppositions*. Berrien Springs: Andrews University Press, 1987.

CARDOSO, I. *Narrativa e história*. Tempo Social, Rev. Sociol. USP, v. 12, n. 2, p. 3-13, 2000

CHO, P.K. *Myth, history, and metaphor in the Hebrew bible*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

COECKELBERG, M.; REIJERS, W. Narrative technologies: A philosophical investigation of the narrative capacities of technologies by using Ricoeur's narrative theory. *Human Studies*, v. 39, n. 3, p. 325-346, 2016.

CULLMANN, O. *Cristo y el tiempo*. Barcelona: Editorial Estela, 1968.

DUTRA, L.H.A. *Introdução à epistemologia*. São Paulo: Editora da Unesp, 2010.

EDELSTEIN, D. *Between myth and history: Michelet, Lévi-Strauss, Barthes, and the structural analysis of myth*. *Clio*, v. 32, n. 2, p. 397-414, 2003.

ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

FREI, Hans W. *The eclipse of biblical narrative: a study in Eighteenth and Nineteenth century hermeneutics*. New Haven; London: Yale University Press, 1974.

GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

GÓMEZ, C. *La vida como narración (Aranguren y Ricoeur)*. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, n. 68, p. 67-83, 2016.

GRAHAM, M.P.; HOGLUND, K.G.; MCKENZIE, S.L. (Eds.). *The chronicler as historian*. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 238*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

\_\_\_\_\_; MCKENZIE, S.L.; KNOPPERS, G.N. (Eds.). *The Chronicler as theologian: essays in honor of Ralph W. Klein*. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 371*. London; New York: T&T Clark, 2003.

GRANT, A.J. *Vico and Bultmann on myth: the problem with demythologizing*. *Rhetoric Society Quarterly*, v. 30, n. 4, p. 49-82, 2009.

GRENZ, S.J.; OLSON, R.E. *A teologia do século 20: Deus e o mundo numa era de transição*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003.

HANSON, P.D. *Jewish Apocalyptic against its near Eastern environment*. *Revue Biblique*, v. 78, n. 1, p. 31-58, 1971.

HEIDEGGER, M. *Introduction to metaphysics*. New Haven: Yale Nota Bene, 2000.

HUGHES, J. *Secrets of the times: myth and history in biblical chronology* (Journal for the Study of the Old Testament). Sheffield: JSOT Press, 1990.

JASPERS, K.; BULTMANN, R. *Myth and Christianity: an inquiry into the possibility of religion without myth*. New York: The Noonday Press, 1958.

KAISER, O. *Gott, Mensch und Geschichte: Studien zum Verständnis des Menschen und seiner Geschichte in der klassischen, biblischen und nachbiblischen Literatur*. Berlin: De Gruyter, 2010.

KUMAR, K. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. 2ª ed. ampl. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MOLTMANN, Jürgen. *The crucified God: the cross of Christ as the foundation and criticism of Christian theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

OLIVEIRA, L.S. *A ideia do sujeito em Descartes e seu significado para a filosofia moderna*. *Revista Sociais & Humanas*, v. 11, n. 1, p. 68-79, 1998.

ORLANDI, E. P.; LAGAZZI, S. *Discurso e textualidade*. Campinas: Pontes, 2006.

ORTEGA Y GASSET, J. *Historia como sistema: vol VI (Obras completas)*. Madrid: Revista de Occidente, 1983.

PELLAUER, D. *Time and narrative and theological reflection*. *Philosophy Today*, v. 31, n. 3, p. 262-286, 1987.

\_\_\_\_\_. *Hermeneutics and philosophy of history: Ricoeur at ninety*. *Philosophy Today*, v. 47, n. supplement, p. 12-22, 2003.

PIRES, M.J. *Descontinuidades do tempo e da história na pós-modernidade: breve*

abordagem. *Línguas e Literaturas*: Revista da Faculdade de Letras, Universidade do Porto, n. XVI, p. 81-90, 1999.

RANDALL JR., J.H. *The making of the modern mind: a survey of the intellectual background of the present age*. Boston: Houghton Mifflin Co, 1940.

RICOEUR, P. *History and hermeneutics*. In: YOVEL, Y. *Philosophy of history and action: papers presented at the First Jerusalem Philosophical Encounter*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979.

\_\_\_\_\_. *Preface to Bultmann*. In: RICOEUR, P. *Essays on biblical interpretation*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.

\_\_\_\_\_. *Time and narrative*: volume 2. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

\_\_\_\_\_. *Time and narrative*: volume 3. Chicago: The University of Chicago Press, 1990a.

\_\_\_\_\_. *Historia y verdad*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1990b.

\_\_\_\_\_. *Tempo e narrativa* (tomo I). Campinas: Papirus, 1994.

\_\_\_\_\_. *La vida: un relato en busca de narrador*. *Ágora*, v. 25, n.2, p. 9-22, 2006.

\_\_\_\_\_. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007a.

\_\_\_\_\_. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Edições Loyola, 2007b.

ROBERTS, J.J. *Myth versus history*. *The Catholic Biblical Quarterly*, v. 38, n.1, p. 1-13, 1976.

RODRIGUES, A.M. *A compreensão histórica em Paul Tillich e no pensamento pós-moderno: aproximações e limitações*. *Revista Eletrônica Correlatio*, v. 8, n. 15, p. 56-65, 2009.

SCHWEITZER, A. *A busca do Jesus histórico*. São Paulo: Editora Novo Século, 2003.

SILVA, G.C. *Agência, mídia e fenomenologia: implicações da crítica ao sujeito-objeto para a comunicação*. In: FOLLIS, R.; TOMAZ, T. (Org.). *Os desafios da comunicação: temas e*

*contextos do primeiro Adventcom*. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2018.

STIVER, D.R. *The philosophy of religious language: sign, symbol, and story*. Cambridge: Blackwell Publishers, 1996.

\_\_\_\_\_. *Systematic theology after Ricoeur*. *Journal of French Philosophy*, v.1, n. 1-2, p. 157-168, 2006.

THOMAS, O. C. *The origins of modernity: an alternate interpretation of western cultural history*. *Anglican Theological Review*, v. 91, n.2, p. 235-254, 2009.

TOMAZ, T. *Alteridade e tecnologia: implicações da fenomenologia de Martin Heidegger*. In: XXXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 2016, São Paulo - SP. Anais... São Paulo: Intercom, 2016. p. 1-15.

TOULMIN, S.; GOODFIELD, J. *The discovery of time*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

VANHOOZER, K. *Remythologizing theology: divine action, passion, and authorship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

\_\_\_\_\_. *Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur: a study in hermeneutics and theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Submetido em: 29 mar. 2021.

Aprovado em: 11 mai. 2021.

## O CUIDADO COMO FATOR DE AMADURECIMENTO ESPIRITUAL

### Care as a spiritual maturing factor

Jhauber Luiz Moreira Da Silva<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo aborda uma reflexão sobre o exercício do “cuidado” como um processo de amadurecimento espiritual. A pergunta inspiradora para o desenvolvimento deste trabalho foi: Como se configura o exercício do cuidado no cotidiano como processo de amadurecimento espiritual? Buscou-se compreender e avaliar as profundas transformações da sociedade que geram o padecimento da humanização em várias áreas (mental, corporal e espiritual), que tiram o ânimo de viver e o dom de cuidar; e discernir caminhos para o crescimento espiritual em que se possam buscar forças para superar todas as sombras e todos os desafios, adquirindo maturidade por meio da dimensão do cuidado. Foi realizada uma pesquisa bibliográfica com alguns autores de fundamentos filosófico e teológico, tendo como pensamento-base os livros motivadores do filósofo e teólogo Leonardo Boff: “saber cuidar” e “cuidado necessário”. Conclui-se que o ato de cuidar é inerente ao Ser e necessário em seu processo de constituição no mundo. O estudo indica que há um avanço humano e espiritual quando a pessoa atinge um grau de maturidade durante seu processo de crescimento e começa a lidar bem com suas demandas, a relacionar-se amigavelmente com outras pessoas do seu meio, adquirindo aprendizado e capacidade para construir vínculos fraternos de cuidado.

**Palavras-chave:** Cuidado; Humano; Processo; Amadurecimento; Espiritual.

**Abstract:** The article addresses a reflection on the exercise of “care” as a process of spiritual maturation. The inspiring question for the development of this work was: How is the exercise of daily care shaped as a process of spiritual maturation? We sought to understand and evaluate the profound transformations of society that generate the suffering of humanization in several areas (mental, corporal and spiritual), which take the spirit of living and the gift of caring; and to discern paths to spiritual growth in which one can seek the strength to overcome all the shadows and challenges, acquiring maturity through the dimension of care. A bibliographical research was carried out with several authors, with a philosophical and theological basis, with the motivational books of the philosopher and theologian Leonardo Boff as “thinking to care” and “The necessary care”. It is concluded that the act of caring is

<sup>1</sup> Mestrando em Ciências das Religiões na Faculdade Unida de Vitória/ES, <https://orcid.org/0000-0003-1413-8855>, [jhauber.luiz@gmail.com](mailto:jhauber.luiz@gmail.com)

inherent to Being and necessary in its process of constitution in the world. The study indicates that a human and spiritual advance occurs when a person reaches a degree of maturity during their growth process and begins to cope well with their demands, to relate amicably with others in their environment, to acquire learning and the ability to build fraternal bonds of care.

**Keywords:** Care; Human; Process; Maturation; Spiritual.

## Introdução

O desenvolvimento da globalização e os avanços tecnológicos deveriam ser revertidos para o bem comum da humanidade. Mas se, por um lado, a globalização tem aproximado as pessoas com a comunicação virtual imediata (por exemplo: uma pessoa do Brasil pode se comunicar com outra pessoa, na França ou na África do Sul, em tempo real, pela internet), por outro lado, tem contribuído, e muito, para uma cultura do individualismo, ao deixar a pessoa sozinha no seu “mundo particular”. O indivíduo está perdendo a sensibilidade pela vida e o interesse pelo cuidado.

A sociedade brasileira determina “valores” que incluem ou não a pessoa no âmbito social, caracterizando uma realidade “desumanizadora”: rostos empobrecidos que surgem com o superfaturamento das multinacionais deixando ricos cada vez mais ricos e pobres cada vez mais pobres. Essa cultura individualista impossibilita as pessoas de estabelecerem relações de comunhão, de convivência fraterna e de partilha, dificultando o desenvolvimento do cuidado.

São necessários cuidadores abnegados, pessoas de boa índole, justas, seres humanos que buscam equilíbrios vital, emocional e espiritual, que se sintam amados e possam amar de verdade, sobretudo, as pessoas mais simples, pobres e desprovidas de nossa sociedade. Faremos uma reflexão sobre a origem do cuidado nas dimensões: ontológica, fenomenológica e terapêutica, buscando entender a raiz do cuidado/cura, como um meio de performar o ser humano.

## 1 O cuidado como uma dimensão ontológica

Segundo Marilena Chauí (2012, p. 213), o conceito de ontologia pode ser entendido da seguinte maneira: “a palavra ontologia deriva do particípio presente do verbo *einai* (ser), isto é, de *on* (“ente”) e *tàonta* (“as coisas”, “os entes”), dos quais vem o substantivo *tòon*: “o ser”. Traduzindo, afirma que ontologia é o estudo do “ser”, do “ente”, das “coisas” presentes no mundo e as suas relações com os outros entes.

Heidegger, citado por Chauí (2012, p. 213), distingue a terminologia das palavras



Ôntico e Ontológico. Para esse filósofo, o primeiro termo “refere-se à estrutura e à essência própria de um ente, aquilo que ele é em si mesmo, sua identidade, sua diferença em face dos outros entes, suas relações com os outros”. Já o segundo termo, trata-se dos estudos filosóficos dos entes, aquilo que ele carrega como inerente a sua existência, suas categorias universais, o que é próprio de todos os seres humanos (a angústia, a liberdade, a culpa, o cuidado, a finitude...).

De acordo com Chauí (2012), a ontologia contemporânea parte da afirmação de que ente/ser<sup>2</sup> é um ser no mundo e que o mundo é mais velho que esse próprio ente/ser presente nele. Querendo dizer que o mundo não precisou do ser humano para existir, no entanto, reconhece que o mundo só tem sentido devido à significação que o humano é capaz de dar a ele, podendo, assim, conhecê-lo e transformá-lo.

Isso porque o ser humano tem consciência. Não uma consciência pura, mas uma consciência encarnada num corpo, ou seja, uma consciência que reconhece o papel dos sentidos e das sensações no ato de conhecer, transformar e cuidar do mundo. Isto é, “[...] não somos apenas pensamento puro, pois somos um corpo. Não somos uma coisa natural, pois somos uma consciência.” (CHAUÍ, 2012, p. 213).

São com as experiências adquiridas pela presença da humanidade no mundo que construímos o nosso próprio ser. Chauí (2012) afirma que o mundo não é simplesmente um conjunto de elementos naturais, numa relação de causa e efeito estudada pelas ciências, mas é, acima de tudo, um lugar onde vivemos com outros seres e cercados de diversas coisas que influenciam a nossa existência. O mundo é “[...] um mundo qualitativo de cores, sons, odores, figuras, obstáculos, um mundo afetivo de pessoas, lugares, lembranças, esperanças, conflitos.”. (CHAUÍ, 2012, p. 213).

---

2 O homem pode ser compreendido como ser do ente, em que ente é expressão daquilo que é do ser, em todas as suas modalidades. Ente é fechamento, não pode questionar-se sobre si mesmo, é rótulo, é limite, é determinação. O ser constitui-se no sendo, na abertura daquilo que é e que ainda será, pois o ser questiona sobre si. O ser se mostra como *ec-sistir*, é acontecer. O ser é possibilidade, é transformação e transcendência.

Heidegger (2009), ao tratar o tema do cuidado em sua obra “Ser e Tempo”, no sexto capítulo, mais precisamente §§ 41-42, explana sobre o ser da presença como cura (cuidado)<sup>3</sup>, uma vez que esse ser da presença é um ser-no-mundo<sup>4</sup>. De acordo com filósofo alemão, é no mundo que o ser desenvolve a capacidade de cuidar, pois ele entende que o ser-no-mundo é a própria cura/cuidado. Uma vez que o “[...] ser é um ser junto como ocupação e o ser como co-presença dos outros nos encontros dentro do mundo como preocupação.” (HEIDEGGER, 2009, p. 260, grifo nosso).

O ser-junto como ocupação, enquanto modo de ser-em, tem como estrutura fundamental a cura. A cura se torna a unidade da existencialidade, que abarca a facticidade (ser lançado no mundo) e a decadência (modo de ser-no-mundo em estado inautêntico) inseridos nesse próprio ser. Contudo, cura/cuidado não indica uma atitude exclusiva e isolada do eu consigo mesmo, porque essa atitude se caracteriza ontologicamente como anteceder-a-si-mesma, visto que cura/cuidado é a essência do ser. Dessa forma, evidenciam dois momentos estruturais da cura: ser-em e o ser-junto a. (HEIDEGGER, 2009).

Da mesma forma que cura/cuidado transcende as ações individuais do ser/ente, o ser da presença não pode ser meramente contemplativo, isto é, que permanece estático observando as coisas se realizarem, mas como cura/cuidado tem sua ação política, participa concretamente da construção e reconstrução das relações existenciais e sociais ao seu redor. Aqui a teoria se torna prática, e vice-versa. “[...] “teoria” e “prática” são possibilidade ontológica de um ente cujo ser deve determinar-se como cura.” (HEIDEGGER, 2009, p. 261).

A ação política do ser da presença no mundo, enquanto cura/cuidado, retrata o comprometimento do ser com os demais seres ao seu redor. O que remete cada pessoa

3 Alguns estudiosos derivam cuidado do latim *cura*. Essa palavra é um sinônimo erudito de cuidado. *Cura* em latim se escrevia *coera* e era usada num contexto de relações de amor e de amizade. Expressava a atitude de cuidado, de desvelo, de preocupação e de inquietação pela pessoa amada ou por um objeto de estimação. Outros derivam cuidado de *cogitare-cogitatus*. O sentido de *cogitare-cogitatus* é o mesmo de cura: cogitar, pensar, colocar atenção, mostrar interesse, revelar uma atitude de desvelo e de preocupação. Heidegger usa três palavras cognatas para falar do ato de cuidar: cura/cuidado, ocupação, preocupação.

4 Segundo Boff (2012a, p. 105), ao utilizar a expressão ser-no-mundo, não estamos nos referindo à dimensão geográfica, mas “[...] significa uma forma de *ex-istir* e de *co-existir*, de estar presente, de navegar pela realidade e de relacionar-se com todas as coisas do mundo. Nessa co-existência e *con-vivência*, nessa navegação e nesse jogo de relações, o ser humano vai construindo seu próprio ser, sua autoconsciência e sua própria identidade”.

a deixar a falácia de lado, ocupar e preocupar-se com as coisas ao seu redor, como uma necessidade ontológica. É o que Leonardo Boff chamará de mundo sustentável, que junta teoria e prática numa mesma ação. Não se trata de uma sustentabilidade que almeja somente o lucro, onde grandes empresas utilizam “ações de sustentabilidade” como marketing em seus produtos, sem responsabilidade ambiental e ecológica. Estamos falando de uma sustentabilidade que preserva a vitalidade e a integridade do ecossistema e nos convoca a sermos cuidadores da *Casa Comum, a Mãe Terra*. (BOFF, 2012b).

De acordo com Boff (2012b, p. 13), não é possível pensar em sustentabilidade sem pensar no cuidado, pois os dois “[...] caminham juntos, amparando-se mutuamente”. Por isso, para esse autor, sustentabilidade e cuidado, se não vierem acompanhados de uma transformação espiritual, não se consolidam.

Boff, ao usar o termo “espiritual” ou “espiritualidade”, não remete a seitas religiosas, ou vai contra os céticos e secularistas, refere-se a uma necessidade do ser humano em constituir o seu ser-no-mundo. Pois, “ser espiritual é despertar a dimensão mais profunda que está em nós, que nos torna sensíveis à solidariedade, à cooperação, à compaixão, à fraternidade universal, à justiça para com todos, à veneração e ao amor incondicional. E controlar seu contrário.” (BOFF, 2012b, p. 13).

Tanto Heidegger como Boff reconhecem que cura/cuidado antecede ao próprio ser, o qual é a essência do ser humano, e lembram que todos e todas fazem parte da *Mãe Terra*, a partir da antiga fábula do *Cuidado*:

Certa vez, atravessando um rio, Cura viu um pedaço de terra argilosa: cogitando, tomou um pedaço e começou a dar-lhe forma. Enquanto refletia sobre o que criaria, interveio Júpiter. A Cura pediu-lhe que desse espírito à forma de argila, o que ele fez de bom grado. Como a Cura quis então dar seu nome ao que tinha dado forma, Júpiter a proibiu e exigiu que fosse dado o nome. Enquanto Cura e Júpiter disputavam sobre o nome, surgiu também a Terra (tellus) querendo dar o seu nome, uma vez que havia fornecido um pedaço de seu corpo. Os disputantes tomaram Saturno como árbitro. Saturno pronunciou a seguinte decisão, aparentemente equitativa: “Tu, Júpiter, por teres dado o espírito, deves receber na morte o espírito e tu, Terra, por ter dado o corpo, deves receber o corpo. Como, porém, foi a Cura quem primeiro o formou, ele deve pertencer a Cura enquanto viver. Como, no

entanto, sobre o nome há disputa, ele deve chamar-se Homo, pois foi feito de húmus. (HEIDEGGER, 2009, p. 267).

De acordo com Heidegger (2009), a fábula acima relata o testemunho pré-ontológico de cura/cuidado, uma vez que esta ganha um significado especial não somente por pertencer à presença humana enquanto vive, mas porque essa primazia de cura/cuidado emerge no contexto da criação do ser humano, apreendido e composto de corpo e espírito. E a origem desse ser está na categoria cura/cuidado, e nunca será abandonado por ela, mas mantido e dominado enquanto estiver no mundo.

A presença do ser-no-mundo, enquanto cura, expressa nessa fábula, retrata a *temporalidade* do ser humano no mundo, conforme é citado por Saturno: “[...] Tu, Júpiter, por teres dado o espírito, deves receber na morte o espírito”. Isso significa que existe um tempo para estar no mundo e que a permanência do homem depende necessariamente do cuidado; e a sua *corporeidade* ou matéria: “[...] tu, Terra, por ter dado o corpo, deves receber o corpo.” (HEIDEGGER, 2009, p. 266).

De acordo com Boff (2012b) e Heidegger (2009), o cuidado é ontológico, não deve se esgotar num ato que começa e acaba em si mesmo. O cuidado deve ser uma atitude permanente de atos, que deriva da natureza do ser. A atitude de quem cuida expressa ao outro, dois significados:

A primeira designa o desvelo, a solicitude, a atenção, a diligência e o zelo que se devota a uma pessoa ou a um grupo ou algum objeto de estimação. O cuidado mostra que o outro tem importância porque se sente envolvido com sua vida e com o seu destino. (BOFF, 2012b, 29).

O cuidado, por envolver o aspecto da afetividade pela pessoa amada ou por alguém por quem se tem afinidades, empatia, laços de parentesco, amizade, passa a significar a preocupação, a inquietação, a perturbação. Quem ama cuida e se preocupa com o bem do outro. (BOFF, 2012b).

O terceiro significado aplicado ao cuidado, segundo Boff (2012b), está na vontade de cuidar e de ser cuidado. O que se vê na relação entre os pais e/ou responsável e o bebê

(recém-nascido), o qual sem o cuidado de um adulto não é capaz de sobreviver, e esse sente a vontade, a predisposição de cuidar do infante. Essa necessidade do cuidado e a vontade de cuidar nos acompanharão, desde o nascimento até a morte, passando por todas as etapas da vida humana.

O quarto sentido, apresentado por Boff (2012b), é o “cuidado-precaução” e o “cuidado-prevenção”, que são constituídos de atitudes e comportamentos que podem ser evitados por causa das suas consequências danosas previsíveis (prevenção) e aquelas imprevisíveis. Cientificamente não se têm dados exatos que podem dizer se tais atitudes serão danosas ou não para a vida humana e do planeta, por isso, a necessidade de agirmos com precaução. “[...] Cuidar e ser cuidado são duas demandas fundamentais de nossa existência pessoal e social.” (BOFF, 2012b, p. 29).

Para Boff (2012b, p. 37-38), além dos sentidos já expostos, o cuidado porta mais dois sentidos fundamentais para a consciência do ser no mundo. O primeiro, ele chamará de o cuidado *natural-objetivo*, que significa “aquele que é dado com a própria existência, tais como cuidado-amoroso, o cuidado-preocupação e o cuidado-precaução-prevenção”, o que ajuda a pessoa a cuidar de si mesma e dos outros, da própria saúde, do corpo e da mente e, também, a cuidar e se preocupar com o ambiente em que se vive e se relaciona com os outros seres vivos. O segundo é o cuidado *ético-consciente*. Trata-se do cuidado natural, assumido conscientemente. É a ação consciente em defesa do meio ambiente, depositando valores e tendo isso como projeto de vida. “Transformando o que é da natureza em propósito pessoal, social e planetário; portanto, é algo que depende da nossa vontade e liberdade, e assim se transforma em um dado cultural.” (BOFF, 2012b, p. 38).

Surge, a partir da ontologia do cuidado, um desafio ao ser: olhar o que tem em mãos e tomar uma atitude na vida, tendo a plena consciência da sua própria essência. O ser-no-mundo, como uma perspectiva existencial a partir da dimensão do cuidado, desperta no ser humano a necessidade de valorizar aquilo que de fato é importante, não com um valor utilitário presente no mundo, isto é, o cuidado do outro até quando ele for útil aos outros e, depois, descartá-lo, mas como um valor intrínseco, que faz parte da existência do ser, o que lhe dá sentido. O que cuida se abre para a dimensão da alteridade, do respeito,

da sacralidade, da reciprocidade, da complementaridade e, sobretudo, reconhece que todos são seres dependentes uns dos outros, para a sobrevivência no mundo.

## 2 O cuidado em sua dimensão fenomenológica

A fenomenologia é uma área do saber filosófico que se preocupa especificamente com o fenômeno, ou seja, aquilo que aparece, a coisa fora de si. Entendendo que o fenômeno é como o objeto do conhecimento aparece, como se apresenta à consciência. No entanto, o fenômeno estabelece relação de dialética com o sujeito pensante e o objeto do conhecimento, procurando resolver a dualidade entre sujeito-objeto, corporeamente. Segundo Husserl citado por Aranha e Martins (2009, p. 198), a “[...] fenomenologia é o processo pelo qual examina o fluxo da consciência, ao mesmo tempo é capaz de representar um objeto fora de si”.

Para as autoras Aranha e Martins (2009), a noção básica da fenomenologia é a intencionalidade, visto que, para elas, a consciência é intencional por visar sempre algo fora de si mesmo. Dessa forma, a fenomenologia afirma que não se pode pensar o mundo, as coisas e o fenômeno separados de uma relação entre sujeito que conhece e o objeto que é conhecido, por acreditar que não existe uma realidade em si.

Conforme Boff (2012a), o cuidado expressa a sua dimensão fenomenológica, uma vez que a consciência é capaz de captá-lo no próprio fenômeno, ou melhor:

Por fenomenologia entendemos a maneira pela qual qualquer realidade, nesse caso o cuidado, torna-se um fenômeno para nossa consciência, mostra-se em nossa existência e molda-se em nossa prática. Nesse sentido, não se trata falar ou pensar sobre o cuidado, como um objeto independente de nós, mas pensar e falar a partir do cuidado como é vivido e se estrutura em nós. Não temos o cuidado. Somos o cuidado, isso significa que o cuidado possui uma dimensão ontológica que entra na constituição do ser humano. É um modo-de-ser singular do homem e da mulher. Sem cuidado deixamos de ser humano. (BOFF, 2012a, p. 100-101).

Como ser humano, o ponto de partida para discutir a fenomenologia do cuidado será a relação entre o sujeito que cuida e o sujeito que é cuidado. Numa relação em que há uma intencionalidade, ou seja, a cura, seja a cura para quem precisa da cura, no caso, o doente<sup>5</sup>, seja a cura de quem apenas pratica a cura. Porque, de acordo com Boff (2012b, p. 58), é “[...] preciso ser cuidado e sentir o impulso de cuidar. A dupla ser cuidado e cuidar constitui a energia frontal e seminal que vai construir, ao longo do tempo e do espaço, a humanidade do ser humano”.

O cuidado, enquanto ser ontológico ou fenomenológico, diz respeito ao *modo de ser* do próprio ser, o *Dasein* – o ser aí, o ser sendo – a presença do ser no mundo. O que reflete que o ser não é estático, mas aberto à possibilidade de vir a ser, no entanto, sem perder a sua essência de ser (cura/cuidado).

Segundo Fernandes (2011, p. 20), “[...] todo e qualquer comportamento humano é cuidado e se cumpre como cuidado. Não somos nós que temos o cuidado, mas é o cuidado que nos tem”. Isso quer dizer, que pertencemos ao cuidado e que ele é anterior a todo e qualquer comportamento, seja ele prático ou teórico, consciente ou inconsciente, como estruturado por Boff:

[...] Pelo fato de o ser humano ser portador de cuidado essencial, cria-se a condição para ele sentir-se conscientemente como um ser-no-mundo. O cuidado prefigura a ex-existência, o estar voltado para fora e para o outro. Numa palavra, o cuidado é o “sentido relacional da vida”, “intencionalidade originária da vida”. É, portanto, mais que uma mera inquietação; é a estrutura originária do *Dasein*, da existência humana, no tempo e no mundo. Ser homem/mulher é ser constituído de cuidado. (BOFF, 2012b, p. 53).

César (2011) apresenta três noções do cuidado no seu artigo *A noção do cuidado em Paul Ricoeur*. A primeira está ligada à noção de respeito, na qual se entrelaçam as de simpatia e de reconhecimento enquanto superação de conflitos. A segunda noção é a solicitude, a qual expressa nas relações interpessoais a estima ao outro enquanto ser distinto de nós. A terceira traz a noção do reconhecimento de si e do outro.

5 Aqui não se trata somente do doente físico, mas aquele que precisa de todo tipo de cuidado (seja por carência afetiva, material, doente espiritualmente, psicologicamente, por falta de atenção, por maus-tratos, etc.)

De acordo com Fernandes (2011), o ser sendo no mundo, a partir da solicitude, coloca-se em relação contínua com os outros. E é o cuidado que nos colocou em comunhão e comunicação com os demais seres, uma vez que, antes da nossa relação se dar no nível do falar e do agir, já se dá no nível do ser, e o ser é relacional. [...] “*O relacionamento com o outro cai sempre dentro da envergadura do cuidado, que se faz solicitude. O arco das possibilidades da solicitude vai da indiferença e do ódio, por um lado, a diligência e amor por outro lado.*” (FERNANDES, 2011, p. 25, grifo do autor).

Dessa forma, todo relacionamento interpessoal corre o risco da perda do cuidado, principalmente, quando as relações entre sujeitos perdem a dimensão da solicitude e se baseia na impessoalidade do *a gente*, em que é “todo mundo” e, ao mesmo tempo, “ninguém”. Dentro desse contexto, a identidade do ser vai se perdendo no âmbito das relações, no qual o ser não se reconhece no mundo da convivência, no mundo da solicitude recíproca, e vai se inserindo no mundo da publicidade, visto que só é aceito aquilo que é acessível a todos indistintamente, proporcionando relações de massa (FERNANDES, 2011). Isso é comum nas redes de relacionamentos virtuais, nas quais se compartilha sofrimentos, alegrias, ansiedades e medos. Outros curtem e comentam os *status* sem mesmo conhecer a sua identidade de ser-no-mundo. Concomitantemente, “todos” comungam os seus sentimentos, todos dão palavras de incentivo, ou seja, “todos cuidam” de você, contudo, é um cuidado sem responsabilidade.

### 3 O cuidado na dimensão terapêutica

A palavra “terapêutica” tem sua origem do Grego *therapeutikos*, significando: “aquele que serve”, no sentido de aquele que cuida. A dimensão terapêutica evidencia o cuidado em ações e atitudes intencionais, direcionadas a uma pessoa ou um grupo de pessoas que possuem uma demanda específica. O ato terapêutico, em regra, utiliza-se de métodos e técnicas fundamentados em um conhecimento científico ou popular e podem ser aferidos e avaliados em suas intenções, ações e resultados. O ato terapêutico visa à restituição ou à aquisição de um estado de bem-estar físico, emocional ou espiritual.

No cotidiano, quase sempre se usa a palavra cuidado: ou que alguém precisa



de cuidado, nos referindo a alguém doente ou necessitado de alguma forma de ajuda, refletindo o lado frágil da situação. No entanto, a necessidade de cuidado não só se expressa na doença, pois são inúmeros os motivos que nos levam a buscar o cuidado, o que pode evidenciar a existência de alguma carência, vulnerabilidade ou ameaça que impulse o indivíduo em direção de alguém que lhe ofereça acolhida, cuidado e proteção. (CAMPOS, 2007).

O conceito de suporte social, de acordo com o autor do livro *Quem cuida do cuidador: uma proposta para os profissionais da saúde*:

Foi sendo construído nos campos da psicologia social e da saúde comunitária, em torno de duas ideias básicas: de um lado, o estabelecimento de vínculos interpessoais, grupos ou comunitários próximos, proporcionando sentimento de proteção e apoio às pessoas envolvidas e, de outro, a repercussão desses vínculos na integridade física e psicológica dos indivíduos. (CAMPOS, 2007, p. 43).

São nos grupos sociais, religiosos e familiares, que as pessoas vão criando vínculos e identidade, podendo sentir-se mais livres para expor as suas dores, comungar sofrimentos, alegrias e superações com os outros. Já é de praxe nas áreas terapêuticas, grupos temáticos com a finalidade de trazer o doente e/ou familiares para estarem mais próximos, podendo conhecer melhor a doença, histórias e experiências de superação, compartilhar com os demais as suas angústias, medos e dores vividos por longos anos.

Esses grupos podem ser encontrados em instituições de saúde ou em blogs, sites e redes de relacionamentos virtuais. Hoje se vê, com muita frequência, grupos de apoio com objetivo de diminuir a dor de uma perda, o sofrimento vivido no período de um tratamento, medo da morte e da solidão, com intuito de dar mais qualidade de vida, esperança e sentido para continuar lutando contra todo tipo de doença existente em nossa sociedade, embora a carência (ou a própria doença) possa não ser tão explícita, apresentando-se de uma forma velada.

Muitas vezes, essa carência pode ser ocasionada por uma falta de atenção, aceitação e valorização da parte dos outros, colocando em risco a saúde física, espiritual e emocional. Por isso, é preciso olhar sempre além da aparência (sintomas), buscando

encontrar o sujeito, a pessoa com as suas necessidades reveladas pela alma. Isto é, descobrir o que está atrás da doença. E nesse caso, o tratamento terapêutico de que a pessoa precisa é ser tocado, ouvido, olhado, sentido, compreendido, de forma afetuosa, carinhosa e cuidadosa:

Percebe-se, pois, que demandar cuidado revela, em princípio, uma vulnerabilidade ou carência que, todavia, pode não ser a revelada: a doença. O que o sujeito quer não é exatamente ser cuidado da sua doença através de remédios, exames ou cirurgias, mas antes, ser olhado, tocado, escutado. (CAMPOS, 2007, p. 38).

Muitas vezes, encontra-se nas sessões terapêuticas ou grupos de ajuda, orientações ou a simples escuta de um desabafo, dialoga-se com pessoas que possuem doenças não apenas físicas, buscando uma cura da alma. São pessoas que carregam dores de experiências vividas, marcadas por violências físicas, psicológicas, agressões, autoritarismos e repressões dos pais, abusos sexuais, abandonos, fragilidades no casamento, filhos envolvidos com drogas. São pessoas que chegam envergonhadas, angustiadas, solitárias, guardando sob “sete chaves” o seu próprio sofrimento, por medo de serem julgadas pelos outros.

O que exige do cuidador é uma escuta acolhedora, uma orientação acertada, para não ocasionar mais sofrimento, pois [...] “a forma de cuidar (e de receber esse cuidado) sofrerá a influência do conjunto de experiências e crenças da dupla, interferindo nos resultados oferecidos.” (CAMPOS, 2007, p. 39). Inexiste neutralidade, pois a partilha do indivíduo “doente” pode se refletir na vida do cuidador, conflitando com suas crenças, normas religiosas e sociais, seus valores e com sua própria história de vida, ocasionando dores e sofrimento. Nesse diapasão, nas lições de Campos:

O cuidador também precisa ser cuidado. Precisa de alguém que lhe dê suporte, que lhe ofereça proteção e apoio, facilitando seu desempenho, compartilhando, de algum modo, sua tarefa. Logo, o cuidador demanda reciprocidade. Necessita de alguém alcançável e capaz de funcionar como suporte. (CAMPOS, 2007, p. 42).

Quando a pessoa aprimora a sua escuta e aprende a acolher o outro para além de suas crenças e valores, julgamentos preconceituosos, ouvindo a alma daquele que fala, esse sai da sala de atendimento como se tivesse “lavado a alma”, como se por um momento deixasse de lado a dor e pudesse olhar a vida por um outro ângulo, menos doloroso, com mais amor e afeto. Isso nos faz refletir sobre a nossa postura e o nosso papel como cuidadores de almas. Percebe-se a necessidade de criar “[...] oportunidades para o resgate de encontros tão significativos à constituição e ao exercício humano como aqueles capazes de permitir a troca de amor e de reconhecimento; carinho e cuidado; compreensão e acolhimento.” (CAMPOS, 2007, p. 40).

Por isso que Campos (2007, p. 48) defende a prática do suporte social ou religioso nos tratamentos terapêuticos como fator fundamental na cura de todo tipo de doença, seja ela física, psicológica ou social. Pois para ele, o suporte social proporciona: apoio emocional como alteridade, suprimento de recursos ou prestação de serviços, generosidade, orientação, proteção e acolhimento, valorização, referência social, aceitação, compreensão. Além disso, mutualidade, identificação, intimidade e familiaridade, continuidade e, também, esperança.

Cobb, citado por Campos (2007, p. 49), diz que são três os componentes essenciais na configuração do suporte social, enquanto relacionamento próximo e acolhedor: a) Emocional: sentimento de ser amado, cuidado e protegido; b) Valorativo: sentimento de autoestima e valorização pessoal (consideração e respeito); c) Comunicacional: sentimento de pertencer a uma rede de mútua obrigação, algo que pertence a mais de um, ou seja, todos da rede têm acesso às informações, que são compartilhadas por todos.

O que se pode identificar é o suporte social que aumenta a capacidade do ser humano de lidar com o estresse e combater as doenças, por meio da adesão ao tratamento. Por isso, a necessidade de reforçar os grupos sociais e religiosos com enfoque terapêutico que abordem, na ordem do cuidado, todas as dimensões da vida humana nos aspectos ôntico e ontológico.

#### 4 O que é amadurecimento espiritual e como alcançá-lo pela via do cuidado?

A grande parte da sociedade “pós-moderna” privilegia o racionalismo e as novidades dos avanços tecnológicos, dedicando pouco para o exercício do cuidado. Num tempo passado, no período missionário do apóstolo Paulo, já se tinha uma vivência comunitária, que por sua vez, caracterizava num processo maturidade, conforme atesta na Carta aos Efésios:

Foi ele quem estabeleceu alguns como apóstolos, outros como profetas, outros como evangelistas e outros como pastores e mestres. Assim, ele preparou os cristãos para o trabalho do ministério que constrói o Corpo de Cristo. A meta é que todos juntos nos encontremos unidos na mesma fé e no conhecimento do Filho de Deus, para chegarmos a ser o homem perfeito que, na maturidade do seu desenvolvimento, é a plenitude de Cristo. Então, já não seremos crianças, jogados pelas ondas e levados para cá e para lá por qualquer vento de doutrina, presos pela artimanha dos homens e pela astúcia com que eles nos induzem ao erro. (Ef 4,11-14). (BÍBLIA, 2006).

Chegar à “estatura do varão perfeito” demanda crescimento, cuidado e processo de maturidade pessoal e espiritual. O termo “crescimento espiritual” é comum de se ouvir na vida religiosa e, também, em consultórios terapêuticos como caminho de equilíbrio emocional e de ajuda relacional consigo mesmo, com os outros e com o divino. Antes de versarmos sobre o amadurecimento espiritual, vamos entender o que é amadurecimento e maturidade, a partir de seus significados:

O termo “maturidade” vem do crescimento de uma fruta. Amadurecer é um processo de crescimento. Madura é uma fruta quando chegou a ser aquilo que deve e quer ser, de acordo com sua determinação, sua essência; quando se tornou digerível para as pessoas, quando desdobrou a beleza que estava escondida nela. Amadurecimento humano significa que uma pessoa desabrocha, que torna visível o que há dentro dela em termos de possibilidades e capacidades; quando em

torno dela há florescimento e frutos. E, a maturidade se mostra também quando ela sabe lidar bem consigo mesma e com as outras pessoas, quando é capaz de relacionar-se e de trabalhar em equipe, quando é capaz de contribuir com a formação do mundo. Decisivo para uma maturidade de uma pessoa é que ela tenha se reconciliado com a vida e que seja capaz de dizer “sim” a si mesma, do jeito como é (GRÜN; SARTORIUS, 2006, p. 9).

Para alcançar a maturidade humana, primeiro se perpassa por um processo de amadurecimento do ser nas suas dimensões (espiritual, relacional, trabalho, familiar, estudo). Uma pessoa madura é aquela que transparece paz interior, humildade, abertura, fecundidade, fraternidade, diálogo e proximidade. Continuando com a afirmação de Grün e Sartorius:

Amadurecer no sentido espiritual significa que cada pessoa leve à plenitude aquela imagem singular que Deus fez dela, que realize seu próprio ser, que encontre a forma a ela destinada por Deus. Conforme Tomás de Aquino, cada pessoa é uma expressão singular de Deus. Existe algo de divino que pode ser expresso somente por nós, seres humanos. (GRÜN; SARTORIUS, 2006, p. 9-10).

A maturidade demanda, além do amadurecimento, um ato intencional de crescimento emocional e pessoal, por meio do exercício da consciência e da liberdade pela escolha. Cada fase da vida humana tem seu próprio nível de desenvolvimento e carrega suas próprias características de maturidade, pois somos seres em processo de construção, de crescimento.

No processo de crescimento, a pessoa dá passos para alcançar a maturidade quando busca encontrar seu verdadeiro ser, aprendendo a discernir as normas que vem da sua consciência ou àquelas que chegam de fora. Saber também reconhecer e aceitar suas mazelas, limitações, qualidades, vontades e sonhos, como características próprias da sua personalidade, canalizando-as para melhor se arranjar na vida.

A maturidade é propiciada pelos processos de enfrentamento que a vida naturalmente impõe ao indivíduo. Para o ser humano admitir seus diversos sentimentos e conflitos é uma luta constante. Conviver com os problemas é difícil, mas coragem, determinação,

disciplina, discernimento e organização tornam a situação mais segura de se administrar, desde que a pessoa consiga integrar bem os sentimentos e os conflitos (GRÜN; SARTORIUS, 2006).

Outro passo no caminho do amadurecimento é a vivência da integridade do ser e o reconhecimento da vida como ela é. É ser realista, não alienado, não vivendo em busca de ideais impossíveis de serem alcançados; é sair da passividade, da vitimização, para um estado de transformação e de protagonismo da sua história pelo cuidado.

O passo seguinte é conhecer o seu “eu”, através de perguntas como: Quem sou agora? Onde estou? Como me adapto a outras pessoas e coisas? Aonde quero chegar por meio de minhas ações? Aqui, a pessoa percebendo seus aspectos psíquicos, físicos, emocionais e sociais constrói seu ser relacional, voltado para o mundo. Um ser capaz de entender suas necessidades e potenciais de crescimento para construir novas relações (GRÜN; SARTORIUS, 2006).

Capacidade de viver o aqui-agora e de perceber as noções interiores e exteriores, sem julgá-las como parte do processo de amadurecimento, como destaca Grün e Sartorius:

A maturidade humana é compreendida na gestalt-terapia não como um estado pronto, mas como um processo contínuo, vivo, voltado para a vida interior e exterior. Nele, preciso procurar sempre de novo o equilíbrio em mim mesmo e entre mim e as outras pessoas. A gestalt-terapia apoia a pessoa neste processo, fazendo com que ela perceba imparcialmente todos os impulsos em si mesma e nas outras pessoas. Ela a encoraja a aguentar as tensões que surgem e fortalece sua confiança de que encontrará, neste caminho, uma solução antes inimaginável. Isso é possível apenas quando ela admite todos os aspectos de seu ser e não exclui nada. (GRÜN; SARTORIUS, 2006, p. 34-35).

Para alcançar o amadurecimento espiritual, é preciso voltar às “raízes”, recordar de onde viemos: família, vizinhos, bairro, educação, amigos, para descobrir no interior de si o húmus provindo de Deus. Essa humildade é a abertura para Deus fazer morada, pois, “[...] o caminho para o amadurecimento é ceder dentro de si espaço para Deus.” (GRÜN; SARTORIUS, 2006, p. 51).

## Considerações finais

Constatou-se na pesquisa a importância do cultivo e do aprimoramento das relações de cuidado. Estamos numa sociedade marcada pela cultura socioeconômica que determina os valores dos indivíduos, os quais são avaliados por aquilo que produzem para o mercado. Se o indivíduo não corresponde ao nível de produção solicitado, ele é marginalizado pelo sistema. A falta de cuidado é crescente a cada dia.

Existe um considerável potencial do ser humano em alcançar e conquistar crescimento espiritual por meio da prática do cuidado. Somente pelo exercício do cuidado a pessoa conseguirá chegar ao seu máximo de doação ao outro, mediante a sensibilidade e um caminho espiritual. Aqui está a novidade: a pessoa que cuida de si aprende com suas conquistas e seus limites a “arte de cuidar” e, conseqüentemente, saberá tratar ou se relacionar com o outro que necessita de cuidados, assim como o Jesus Histórico, ou, o Cristo da Fé fez, colocando-se, primeiro, no lugar do excluído. Esse tipo de tratamento, de “saber cuidar” por modelagem, vai passando de pessoa a pessoa, como uma corrente do bem: um cuidando do outro.

Contudo, o artigo nos permitiu conhecer e identificar os mecanismos que colocam o ser humano em contato com o seu dom de “saber cuidar”, numa abordagem ontológica (inerente em nós) que estrutura toda a dimensão ôntica (identidade) pelo modo de configurar-se no mundo por meio do cuidado consigo e com os outros e com o mundo a nossa volta.

## Referências

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. *Filosofando: introdução à filosofia*. 4. ed. São Paulo: Moderna, 2009.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2006.

BOFF, Leonardo. *Saber cuidado: ética do humano – compaixão pela terra*. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 2012a.

BOFF, Leonardo. *O cuidado necessário: na vida, na saúde, na educação, na ecologia, na ética e na espiritualidade*. Petrópolis: Vozes, 2012b.

CAMPOS, Eugênio Paes. *Quem cuida do cuidador: uma proposta para os profissionais da saúde*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

CÉSAR, Constança Marcondes. A noção do cuidar em Paul Ricoeur. In: PEIXOTO, Adão José; HOLANDA, Adriano Furtado (Coords.). *Fenomenologia do cuidado e do cuidar: perspectivas multidisciplinares*. Curitiba: Juruá, 2011.

CHAUÍ, Marilena. *Iniciação à filosofia*. São Paulo: Ática, 2012.

FERNANDES, Marcos Aurélio. Do cuidado da fenomenologia à fenomenologia do cuidado. In: PEIXOTO, Adão José; HOLANDA, Adriano Furtado (Coords.). *Fenomenologia do cuidado e do cuidar: perspectivas multidisciplinares*. Curitiba: Juruá, 2011.

GRÜN, Anselm; SARTORIUS, Christiane. *Amadurecimento espiritual e humano na vida religiosa*. Tradução Monika Ottermann. São Paulo: Paulinas, 2006. (Coleção viver melhor).

HEIDEGGER, Martins. *Ser e tempo*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. (Coleção Pensamento Humano).

Submetido em: 30 mar. 2021.

Aprovado em: 20 ago. 2021.



## CRISTIANISMO DE LIBERTAÇÃO E RESPONSABILIDADE SOCIAL: A EPÍSTOLA DE SÃO TIAGO APLICADA AOS DIAS ATUAIS

**Christianity of liberation and social responsibility: the epistle of sant james applied to the current days**

Elizeu de Oliveira<sup>1</sup>

Eliosmar Oliveira de Aquino<sup>2</sup>

Elifânia Pereira Lima de Oliveira<sup>3</sup>

**Resumo:** O conceito de Responsabilidade social sempre esteve atrelado à essência do Cristianismo primitivo, o cuidado com os mais pobres e excluídos permeia o texto sagrado cristão. Em um cenário atual de incertezas, nunca foi tão necessário colocar em prática o amor e a misericórdia. Dessa forma, o presente artigo tem como objetivo construir uma breve reflexão histórico-teológica, analisando a atualidade dos ensinamentos contidos na epístola de São Tiago, principalmente no que se refere ao tema fé e obras. Para este fim, o embasamento bibliográfico é apoiado em grandes autores no âmbito da Teologia da Libertação como Jung Mo Sung e Maria Clara Bingemer.

**Palavras-chave:** Cristianismo de Libertação; Responsabilidade Social; Epístola de São Tiago.

**Abstract:** The concept of social responsibility has always been connected to the essence of the primitive Christianity, the care for the poorest and for the excluded floods the sacred Christian text. In a current scenario of uncertainty, it has never been more necessary to put love and mercy into practice. Thus, the present article aims to build a brief historical-theological reflection, analyzing the currentness of the teachings contained into the epistle of St. James, especially in what concerns to the theme of faith and deeds. To this end, the bibliographic basis is supported by great authors in the scope of liberation theology such as Jung Mo Sung and Maria Clara Bingemer.

**Keywords:** Liberation Christianity; Social responsibility; Epistle of St. James.

1 Mestrando em Ciências das Religiões (FUV/ES), <https://orcid.org/0000-0003-1888-9306>, [elizeudeoliveira77@gmail.com](mailto:elizeudeoliveira77@gmail.com)

2 Mestrando em Ciências das Religiões (FUV/ES), <https://orcid.org/0000-0001-6796-2894>, [eliosmaraquino@hotmail.com](mailto:eliosmaraquino@hotmail.com)

3 Bacharel em Direito (UNIR/RO), licenciada em Letras (UNESC/RO), <https://orcid.org/0000-0002-2446-178X>, [elifania.oliveira@gmail.com](mailto:elifania.oliveira@gmail.com)

## Introdução

O cenário atual evidencia uma realidade marcada por grandes mudanças no âmbito social, político e econômico. O ser humano afetado por essas transformações, no centro dos conflitos existenciais, muitas vezes, perde a esperança de um mundo melhor e mais justo. O imediatismo e o individualismo predominantes geram uma sociedade distante de valores como o amor ao próximo, a misericórdia e a justiça.

Frente a esse descompasso surge a necessidade do resgate de valores que estimulem o bem comum, o respeito mútuo, a confiança no desenvolvimento social, a melhoria do mundo em que vivemos e a fé em Deus para a compreensão integral da humanidade.

Em meio aos embates, o Cristianismo apresenta em seu bojo ensinamentos que vão ao encontro dos anseios universais. Não é sem fundamentação que William Wilberforce (1759), líder do Movimento abolicionista do tráfico negreiro o concebia como “uma religião de motivações”. Para ele “Somente a prática Cristã pode brotar do princípio Cristão” (WILBERFORCE, 2006, p. 102).

É certo que os princípios cristocêntricos transformados em ações constituem instrumentos que amenizam o sofrimento e a desilusão, entretanto não se pode ignorar que muitas vezes o discurso religioso é dissociado da mensagem que prega o exercício das boas obras como fator preponderante e entrelaçado à fé. Na esfera religiosa, a realidade entre teoria e prática é um dos pontos discutíveis.

Assim, objetivando uma reflexão teológica sobre o assunto, este trabalho propõe inicialmente a investigação dos registros bíblicos ligados à responsabilidade social, em seguida faz uma busca dessa temática na história do cristianismo, inclui uma sucinta definição da Teologia da libertação, apresenta o contexto histórico-social da epístola de São Tiago, e finaliza com a apreciação da prática cristã e a atualidade da obra.

## 1 Cristianismo e Responsabilidade Social: Visão panorâmica nos registros bíblicos

O cristianismo surgiu no século I, proveniente do judaísmo na região do Oriente Médio: é uma religião monoteísta que tem em Jesus sua figura central, seus seguidores acreditam que ele é o Filho de Deus, a encarnação humana da própria Divindade. “Entre as grandes religiões, o cristianismo é a mais difundida e a que conta com maior número de seguidores” (SMITH, 2006, p. 65). É considerada uma das mais influentes no mundo ocidental.

Os seus discípulos foram chamados de cristãos pela primeira vez em Antioquia da Síria, local onde se abrigaram das fortes perseguições que sofriam devido à sua fé em Cristo (At 11.26)<sup>4</sup>. A crença professada por esses adeptos é baseada nos ensinamentos registrados na Bíblia Sagrada, livro composto de Antigo e Novo Testamento e escrito ao longo de dezesseis séculos. Joseph Ratzinger, dissertando sobre a forma fundamental da Fé Cristológica, enfatiza que “a pessoa de Jesus é sua doutrina e sua doutrina é Jesus mesmo. [...] Tal não é a aceitação de um sistema, mas a aceitação de uma pessoa, que é a sua palavra; da palavra como pessoa e da pessoa como palavra.” (RATZINGER, 1970, p.162).

Quanto à sua doutrina, podemos dizer que em sua essência o Cristianismo propaga o amor para com Deus e para com o próximo (Mt 22. 36-40)<sup>5</sup>. Os valores cristãos estão ligados à responsabilidade social, e esta por sua vez é definida por Patrícia Almeida Ashley “como toda e qualquer ação que possa contribuir para melhoria da qualidade de vida da sociedade” (ASHLEY, 2003, p. 7). Corroborando com esta definição, Cristo, em seus mandamentos, ensina a socorrer os menos favorecidos e os rejeitados (pobres, viúvas, órfãos, doentes, mulheres, estrangeiros), tratar com carinho e respeito ao outro e perdoar ao próximo. No Antigo Testamento, de igual modo, não são poucas as passagens bíblicas

4 Em todas as referências utilizadas neste artigo será utilizada a versão da Bíblia de Jerusalém (2002).

5 Na passagem descrita no Evangelho escrito por Mateus 22. 36-40, Jesus é interrogado sobre o maior mandamento da lei, ele responde “**Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, e de toda a tua alma, e de todo o teu entendimento**” e revela que este é o primeiro grande mandamento, e o “segundo semelhante a este, é: **Amarás o teu próximo como a ti mesmo**”.(grifo nosso)

que exortavam os hebreus a cuidar dos mais vulneráveis<sup>6</sup>.

No primeiro século da era do Cristianismo, os registros bíblicos e históricos também revelam a preocupação dos discípulos de Jesus com os mais necessitados. Inseridos num contexto de dominação romana, que dentre outros prejuízos, impunha uma pesada carga de impostos, os palestinos tinham que suportar a desapropriação de suas terras, uma vez que não tinham como saldar suas dívidas, ou mesmo a imposição da escravidão diante do não pagamento dos tributos atrasados<sup>7</sup>. Essas condições acarretavam pobreza e a apreensão quanto ao mínimo para sobreviver e o levantamento de ofertas para ajuda aos carentes era frequente.

Na passagem dos Atos 2.42-47, os cristãos são apresentados como uma comunidade unida e que partilhava de uma comunhão tão plena que “punham tudo em comum” (v. 44). Eles vendiam suas propriedades e bens e repartiam com todos, segundo a necessidade de cada um. Estas atitudes faziam com que passassem a ser verdadeiramente reconhecidos pelos não cristãos “e gozavam da simpatia de todo o povo” (v. 47).

As cartas dos apóstolos revelam o comprometimento que os fiéis tinham em prover aos mais carentes. Nessa época “as igrejas compunham uma rede de pobres com alguns ricos que deviam viver apenas como simples irmãos e participar da prática do auxílio mútuo” (PIXLEY, 2011, p. 49). O apóstolo São Paulo é um dos que se dedica a coleta

---

<sup>6</sup> Algumas leis específicas foram dadas ao povo de Israel para que atendessem aos estrangeiros, pobres e necessitados, dentre elas Êxodo 22.20-22: “**Não afligirás o estrangeiro nem o oprimido, [...] (20). Não afligireis a nenhuma viúva ou órfãos, (21). Se os afligirdes e ele clamar a mim escutarei o seu clamor (22)**”. Com relação às injustiças cometidas contra o pobre a lei mosaica era enfática: “**Não desviarás o direito do teu pobre em seus processos**” (Êxodo 23.6); “**Não cometeréis injustiça num julgamento. Não farás acepção de pessoas com relação ao pobre, nem te deixarás levar pela preferência ao grande: segundo a justiça julgarás o teu compatriota**” (Levítico 19.15). No cuidado com a alimentação do pobre, conforme a lei da colheita era determinado que se deixasse de apanhar nos cantos da plantação para que o pobres pudessem recolher o que havia caído: “**Quando segardes a messe da vossa terra, não segareis até o limite extremo do campo. Não respigarás a tua messe, 10. não rebuscarás a tua vinha nem recolherás os frutos caídos no teu pomar. Tu os deixarás para o pobre e para o estrangeiro. Eu sou lahweh vosso Deus.**” (Levítico 19.9-10, grifo nosso).

<sup>7</sup> A obra “História social do protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo” (2004), do escritor Stegemann, E. W. e Stegemann, W. retrata o cenário econômico e social do mundo mediterrâneo do século I, e do judaísmo na terra de Israel no período helenístico-romano.

para os pobres em Jerusalém, conforme escreve aos coríntios: “Com efeito, conheceis **a generosidade de nosso Senhor Jesus Cristo, que por causa de vós se fez pobre, embora fosse rico, para vos enriquecer com sua pobreza**” (2Cor 8.9, grifo nosso). Assim, o teólogo conclui que “ao longo da Bíblia Cristã — Antigo e Novo Testamento —, se reconhece que, num mundo dividido entre ricos e pobres, o privilégio tem de ser dos pobres” (PIXLEY, 2011, p.50).

## 2 Breve resumo da Responsabilidade Social no Cristianismo: do Século II à Teologia da Libertação

Os pais da Igreja desde cedo tomaram para si o compromisso de cuidar das pessoas em suas necessidades espirituais e materiais. Clemente de Alexandria (150-215) declara que os bens terrenos não são nem bons e nem maus, mas doações divinas e cabe ao homem administrá-las; Basílio (330-379) propagava a integridade e a benignidade de caráter, e combatia a ambição; Gregório Nazianzeno (329-390), destacado como um dos mais ilustres pregadores, primava pelos necessitados; seus sermões discorriam agudamente sobre essa temática; Ambrósio (339-397) reforçava em suas falas que o homem nasce sem nada e que os bens da natureza devem ser compartilhados por todos; João Crisóstomo (348-407), orador eloquente, confrontava as autoridades corruptas, lembrando-as de que tudo que existe e que Deus deixou para desfrutar, são benefícios comuns a serem compartilhados<sup>8</sup>. Santo Agostinho (383-430), um dos mais reconhecidos representantes do cristianismo, aconselha aos ricos que ao invés de enterrarem o dinheiro no solo, depositem no céu, “Deus põe à sua disposição, nos pobres, depositário seguros” (CANTALAMESSA, 2003, p. 66).

Na Idade Medieval, pessoas como João Damasceno (675-749) buscaram responder com benignidade e responsabilidade às necessidades dos pobres. Ainda adolescente, esse patriarca desfrutava de benefícios monetários, mas ao crescer na caridade de Cristo, entendeu que a riqueza dificulta a entrada no reino de Deus. Dessa forma, sentiu-

---

<sup>8</sup> Latim e Direito constitucional. <https://www.latimdireito.adv.br/artigos/250-os-direitos-sociais-na-patristica>. Acesso em setembro de 2020.

se dependente de uma aproximação maior com o divino e doou todos os seus bens aos necessitados (LIBERA, 2004, p.75).

Pedro Valdo (1140-1217), outro personagem conhecido, foi rico comerciante francês que após presenciar a morte de um dos seus convidados em meio a uma festa, decidiu mudar de postura, vendeu a maioria de seus bens, deixou um pouco com a esposa e saiu em benefício do próximo, praticando voto de pobreza (FERREIRA, 2009, p. 22-23).

Ainda na Idade Média surgiram as grandes ordens mendicantes: dos dominicanos (1216), dos franciscanos (1209), dos Carmelitas (entre 1206-1214) e dos Eremitas agostinianos (1244). Essas organizações eram inspiradas em movimentos a favor da pobreza, tendência que recebeu aprovação dos clérigos e que teve seu auge no século XIII. No século XV, fim da Idade Média, muitos cômegos e monges expressavam intenso desejo de se ligarem aos conventos para seguirem uma vida monástica. (LENZENWEGER, 2006, p.170 – 173).

A partir dos anos 1500, um dos nomes que a história registra como destaque na assistência social religiosa é o do conhecido Padre Anchieta. Em missiva enviada a Inácio de Loyola em 1554, o catequizador menciona os orfanatos sustentados pela Companhia de Jesus para assegurar aos órfãos uma vida melhor. O livro “Brasil 500 anos”, registra:

Durante todo o período colonial predominou a assistência social à infância de natureza filantrópica, religiosa, médica e higiênica na forma de múltiplos asilos infantis (órfãos, abandonados, doentes, pobres entre outros) e, no final do século XIX surgem creches, casas de infância, escolas maternas, e jardins de infância que pela diversidade de suas concepções, fragmentaram a educação e o cuidado em instituições com múltiplas funções. (KISHIMOTO, 2001, p. 225).

Analisando o papel dos seguidores do Cristianismo, observa-se que o cuidado com os menos favorecidos sempre foi um dos pontos importantes na construção de seus discursos, evidência confirmada por meio da ação prática de boa parte dos cristãos no decorrer da história. Perpassando por grandes nomes conhecidos e até mesmo desconhecidos que fizeram diferença em suas épocas, muito ainda poderia se falar sobre Francisco de Assis,

Martin Luther King, Tereza de Calcutá, Helder Câmara e tantos outros.

Não se deve esquecer, todavia, que muitas omissões na prática do verdadeiro evangelho de Cristo ocorreram e ocorrem no seio das comunidades, fator que abre brecha para críticas de opositores e intelectuais como Marx, que afirma no livro “A ideologia Alemã”: “Toda vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que conduzem a teoria ao misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática” (MARX; ENGELS, 2007, p. 534). Também reverbera Humbert Lepargner: “Se a prática se tivesse identificado à teoria e participado de sua perfeição, presumimos que o cristianismo já teria conquistado o mundo pela excelência de sua caridade divina. A prática revela que isto ainda não ocorreu” (LEPARGNER, 1979, p. 52).

Para Maria Clara Bingemer a perspectiva social do Cristianismo sempre existiu, mas começou a ser organizada no século XIX, com a encíclica do Papa Leão XIII, *Rerum Novarum*, em meio a um mundo secularizado e industrializado. O Papa João XXIII, no Concílio Vaticano II, ao tratar do compromisso que a Igreja tem com a fé plena, a justiça e a caridade, reforçou que um dos objetivos desta importante instituição é resgatar sua identidade como “Igreja dos pobres”<sup>9</sup>:

A centralidade dos pobres é tão própria ao Evangelho e à tradição da Igreja cristã que até mesmo está presente no Direito Canônico da Igreja, que afirma: “Os fiéis cristãos são obrigados a promover justiça social e, conscientes do preceito do Senhor, a ajudar os pobres a partir de seus próprios recursos” (cânon 222, § 2). (BINGEMER, 2017, p. 63)

Após o Concílio Vaticano II, houve uma maior abertura para a liberdade e a capacidade criativa no campo teológico. Teólogos católicos e protestantes passaram a pensar, a criticar e a escrever sobre os problemas pastorais que afetavam suas realidades, como ocorreu com o grupo Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL) de teólogos latino-americanos:

---

9 A frase “Igreja dos pobres” foi usada pela primeira vez pelo Papa João XXIII em seu discurso inaugural aos padres do Concílio Vaticano II, em 1962. (BINGEMER, 2017, p. 87).

Houve encontros frequentes entre teólogos católicos (Gustavo Gutiérrez, Segundo Gallea, Juan Luis Segundo, Lucio Gera e outros) e teólogos protestantes (incluindo Emilio Castro, Julio de Santa Ana, Rubem Alves e José Míguez Bonino), levando a uma reflexão intensificada sobre a relação entre fé e pobreza, Evangelho e justiça social, e temas similares. (BINGEMER, 2017, p. 16)

No Brasil, entre os anos de 1959 e 1964, foram produzidas obras que instigavam um engajamento pessoal no mundo, baseados em princípios universais do Cristianismo. Os encontros na cidade de Havana, Bogotá e Cuernavaca (1965), e a Conferência Episcopal Latino-Americana (Celam) em Medellín, Colômbia (1968), sinalizavam o prenúncio da teologia da libertação, que tem seu marco inicial em 1971 com a publicação da obra “Teología de la liberación”, do padre peruano Gustavo Gutiérrez. Para Leonardo Boff, “A teologia da libertação viu na Igreja dos pobres a fidelidade mais singular à pessoa de Jesus Cristo. Nela, se encontra um Deus que ouve o clamor do povo (Ex 3,7b), essa experiência eclesial se tornou a base prática para sua sustentação teológica”. (SANTOS, 2017, p. 187).

Embora os princípios iniciais do Cristianismo primitivo sejam claros e objetivos quanto à compreensão de que os excluídos – sejam pobres, ou outra forma de exclusão – precisam ser alcançados pela igreja, a teologia da libertação questiona e “lida com questões de periferia, questões estas que ainda apresentam um desafio imenso para a missão evangelizadora da Igreja”. (BINGEMER, 2017, p. 17)

Partindo deste pensamento, a obra “Cristianismo de Libertação: espiritualidade e luta social” do teólogo católico Jung Mo Sung retrata com fidelidade a realidade das igrejas Cristãs atuais, sejam elas “católicas ou protestantes”. Primeiramente o autor concorda com a definição de Michael Löwy quanto ao que seria o termo “Cristianismo de Libertação”<sup>10</sup>, este ainda considera o Cristianismo primitivo como a “religião dos pobres, dos exilados, dos amaldiçoados, dos perseguidos e oprimidos” (LÖWY, 2000, p. 18). Posteriormente, Sung reconhece que apenas uma minoria das instituições cristãs persevera na luta contra

<sup>10</sup> Tanto para Löwy quanto para Sung: “o cristianismo de libertação latino-americano é um movimento social-religioso de luta pela libertação dos pobres” (SUNG, 2008, p. 13). É formado por “pessoas e grupos que, de modo explícito ou de uma forma meio difusa, ainda se guiam pelos valores do evangelho interpretados pelo cristianismo de libertação, nas suas posições e ações, perante os desafios do mundo contemporâneo” (SUNG, 2008, p. 14).



as injustiças e desumanidades do mundo globalizado, e que o principal desafio não é aumentar o número de fiéis, mas fortalecer a visão de que os cristãos precisam engajar-se na luta contra a exclusão dos mais necessitados e da injustiça social:

O posicionamento público da hierarquia da Igreja Católica em documentos como o da V Conferência do CELAM, assim como o das lideranças de igrejas protestantes históricas e das evangélicas pentecostais que publicamente defendem, criticam ou se omitem diante de valores consumistas e da exclusão social, faz diferença nos rumos da sociedade. Esses posicionamentos ou omissões podem fortalecer o caminhar para mais sensibilidade solidária e justiça social, ou para mais indiferença social. Por isso, a importância da nossa atuação no interior das igrejas e do campo religioso. (SUNG, 2008, p. 25)

Essa corrente de pensamento com foco na pobreza socioeconômica e política não foi vista com bons olhos por alguns setores da Igreja. Bingemer afirma que “a Teologia da Libertação foi acusada de marxismo e se deparou com uma forte oposição de níveis mais altos da hierarquia assim como da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé do Vaticano”. Apesar das repercussões negativas, a autora conclui que mesmo diante das divergências, houve benefícios: “O principal foi que ajudou a ampliar o horizonte da Teologia da Libertação. Uma apreciação por outras dimensões da pobreza – as chamadas pobreza antropológicas – começou a atrair a atenção dos teólogos latino-americanos” (BINGEMER, 2017, p. 19). Assim, essa vertente da Teologia tem se expandido e além do cuidado com os menos favorecidos, volta-se para questões de gênero, raça, etnia, preocupações ecológicas e luta pelo bem da terra.

Diante de um cenário mundial incerto, agravado por conflitos, doenças e epidemias nunca vistas, guerra, pobreza e miséria, todos sofrem, crianças, mulheres e homens. O desafio para a teologia e a ética cristã é grande, mas se pautados no ensino dos evangelhos aplicados a essas novas realidades, ao resgate da essência do Cristianismo, o restante da história poderá ser escrito sob o ângulo da justiça, do amor e da paz.

### 3 Epístola de São Tiago – Contexto

A experiência com o sagrado é um fenômeno presenciado na atualidade e que não pode ser negado, já foi questionado pelos pensadores há mais de dois séculos a ponto de preverem seu desaparecimento. Todavia, na medida em que o século XX desenvolveu-se, com a expansão da vivência religiosa, o sagrado recebeu novas conotações e hoje é visto como indissociável do universo social<sup>11</sup>. A importância da experiência religiosa para os indivíduos é significativa, pois tanto podem ser estimulados a desenvolverem atitudes positivas e benéficas, quanto negativas e destruidoras no meio em que estão inseridos. Dentre os elementos expressivos do âmbito religioso destaca-se o texto sagrado que corrobora com o propósito de conscientizar o indivíduo a respeito das mudanças individuais e sociais:

“Sacralização da letra da escritura como testemunha fiel da palavra de Deus” possibilita fomentar a percepção de realidade, inspirar a construção de mundo, subjugar etnias e legitimar as relações de poder (GEFFRÉ, 2004, p. 88). A experiência do sagrado no ambiente sociocultural, através da escritura sagrada, possui substancial importância na compreensão do papel assumido pelo indivíduo na sociedade. (LIMA, 2017, p. 14)

Dessa forma, a epístola de São Tiago, inserida no Novo Testamento da Bíblia Sagrada, objeto de estudo deste trabalho, apresenta conselhos e princípios sobre o cuidado para com os necessitados, que merecem ser pontuados. A data de origem dessa carta é incerta, sendo adotada por grande maioria dos teólogos os anos 48 ou 49 d.C. (BÍBLIA, 1985, p. 1318). É reconhecida como um livro prático e atual e expõe os grandes temas da

---

<sup>11</sup> O autor Peter Berger, na obra *“Os múltiplos altares da Modernidade: Rumo a um paradigma da religião numa época pluralista”* (2007) define secularização, pensamento que defende a princípio. Posteriormente demonstra que essa teoria de que a modernidade suscitaria declínio na religião, não demonstrara comprovação e que ao invés de desaparecer, o sentimento pelo sagrado está em expansão. Tal ruptura direcionou-o a defender a concepção do pluralismo, ideologia que afirma ser a realidade hodierna configurada pela coexistência entre as várias manifestações de crença e o cenário secular. Destarte, sagrado e profano se misturarem a diacronia da religião tornará cada vez mais aflorado o campo religioso, afirma.

vida Cristã de forma direta e clara com recomendações que respondem positivamente aos problemas humanos e sociais, “Tiago está preocupado com a prática do Cristianismo. Para ele não basta ter um credo, fazer uma profissão de fé ortodoxa, é preciso viver de forma digna de Deus”. (LOPES, 2006, p. 9)

O escritor da Carta inicialmente a si mesmo se denomina “Tiago, servo de Deus e de nosso Senhor Jesus Cristo” (Tg 1.1), evidentemente gozava de autoridade entre a comunidade israelita. Em relação à autoria do livro, o Novo Testamento apresenta pelo menos três homônimos: Tiago, apóstolo, filho de Zebedeu (Mc 5.37; 9.2), irmão de João; Tiago, também apóstolo, filho de Alfeu, (Mc 3.18); e Tiago o “irmão do Senhor” (Gl 1.19) (LOPES, 2006, p. 12).

Os biblistas concordam entre si que o autor da epístola é o “irmão do Senhor Jesus”<sup>12</sup>e pela história eclesiástica entende-se que foi bispo de Jerusalém. “Por seu elevado nível de virtude era chamado Justo e Oblias (ou Zadique e Osleã) que significa justiça e proteção ao povo, conforme os profetas declaram a seu respeito” (CESARÉIA, 2010, p. 72), foi morto empurrado da ala do templo e depois apedrejado pelos judeus, no ano 62 d. C., por defender a fé em Jesus e criticar os opressores: “E assim o apedrejavam quando um dos sacerdotes dos filhos de Recabe, filho de Recabim, de quem testemunhou o profeta Jeremias, clamou: Parai! Que estais fazendo? O Justo está orando por vós” (CESARÉIA, 2010, p. 74).

A partir de uma linguagem eloquente, Tiago direciona a epístola “às doze tribos da Dispersão”, referindo-se aqui aos judeu-cristãos disseminados entre as populações de língua grega. Considerado como pertencente à categoria de livros sapienciais, a obra difere das outras epístolas apostólicas por três razões:

1º Sendo essencialmente moral, tem pouco de especificamente Cristão e, pelo conteúdo e pela forma, marca como que a passagem do Antigo para o Novo

---

12Para a interpretação católica a expressão “irmão de Jesus” é compreendida como primo de Jesus, conforme Mt 12. 46-49 nota, “segundo o costume oriental, chama-se irmãos também os primos e os parentes em geral” (BÍBLIA, 1985, p. 1075). A maior parte dos exegetas católicos acredita que o autor também pode ser identificado com aquele Tiago “filho de Alfeu”, que em todas as listas dos doze apóstolos do Senhor (Mt 10.3 e paralelos; At 1.13) é colocado em nono lugar.

Testamento. 2º Manuseia, porém, a língua grega com raro bom gosto e maestria. 3º De estilo epistolar, tem quase somente a saudação inicial; falta-lhe a conclusão e na maior parte usa de um tom exortativo semelhante ao dos livros sapienciais, especialmente os Provérbios e Eclesiástico. (BÍBLIA, 1985, p. 1318)

Os conflitos existenciais que os novos cristãos enfrentavam giravam em torno dos sofrimentos com a perseguição, da humilhação e da espoliação pelos ricos. A prática da vida cristã estava sendo relegada ao descaso, em contrapartida, questões como o orgulho, falta de fé, de sabedoria e de compaixão pelos necessitados, acepção de pessoas, o mau uso da língua, as riquezas injustas, soberba, opressão dos ricos, queixas, e apostasia tomavam lugar de destaque.

Por essas questões éticas tratadas na epístola, muitos comentaristas veem uma ligação bem próxima com o sermão do monte pregado por Jesus (Mt 5-7). Tiago escreve sua carta direcionada à Igreja do século I, entretanto verifica-se a atualidade dos temas abordados, também para os cristãos atuais.

#### **4 Fé e Obras: A Epístola de São Tiago aplicada aos dias atuais**

A epístola de Tiago, embora uma das menores se comparada aos demais livros do compêndio bíblico, composta de apenas cinco capítulos, aborda uma variedade de assuntos de grande relevância para os cristãos. Dentre eles verifica-se a preponderância de um que desde os primórdios provocou e ainda provoca acaloradas discussões, a relação entre a fé e as obras.

O erudito Simon Kistemaker, tratando da canonização da epístola, descreve o receio que inicialmente alguns pais da Igreja tiveram para reconhecer sua inspiração e afirma que o historiador Eusébio a coloca na lista dos documentos espúrios. Todavia, tanto Clemente de Alexandria como Orígenes a citam como obra de valor. Essa carta recebeu sua aprovação oficial como canônica em 397 d. C., no Concílio de Cartago. Posteriormente, o reformador Martinho Lutero, embora expressasse suas reservas em relação a esse escrito,

em suas obras citou-o com frequência sem qualquer comentário crítico<sup>13</sup>.

Para alguns estudiosos das escrituras sagradas, o tema central da epístola seria “A fé sem obras é morta”. Tiago discursa sobre esse assunto mais especificamente no capítulo 2:

14. Meus irmãos, se alguém disser que tem fé, mas não tem obras, que lhe aproveitará isso? Acaso a fé poderá salvá-lo? 15. Se um irmão ou a uma irmã não tiverem o que vestir e lhes faltar o necessário para a subsistência de cada dia, 16. e alguém dentre vós lhes disser: “Ide em paz, aquecei-vos e saciai-vos”, mas não lhes der o necessário para a sua manutenção, que proveito haverá nisso? 17. Assim também a fé, se não tiver obras, esta morta em seu isolamento. 18. De fato alguém poderá objetar-lhe: “Tu tens fé, e eu tenho obras”. Mostra-me a tua fé sem obras e eu te mostrarei a minha fé pelas minhas obras. [...] 26. Com efeito, como o corpo sem o sopro da vida é morto, assim também é morta **a fé sem obras.**” (Tiago 2 14-17;26, grifo nosso).

Na análise do texto citado acima (v. 14), o pregador inicia de forma aparentemente eloquente, indagando aos irmãos a respeito da interdependência entre fé e obras, chama-os para a reflexão. Nesse ínterim, sem adentrar em uma discussão mais profunda sobre a tríade obras/fé/salvação, vale ressaltar que a aparente contradição entre os apóstolos Paulo e Tiago sobre este tema é equivocada. Através do estudo do contexto de cada escritor verifica-se que ambos desenvolvem o assunto sob perspectiva própria, cada um com seu propósito, tratam do tema para públicos e situações diferenciados, conforme o teólogo Ivo Storniolo explica:

[...] Ao falar da prática da Lei, Paulo afirma que nenhuma observância de regras pode levar a salvação, e que a fé é o princípio de toda a vida cristã. Tiago, por sua vez, salienta que a fé se traduz no amor, e este realiza atos concretos. Paulo diz a mesma coisa: “a fé age por meio do amor” (Gálatas 5.6). Tanto Paulo quanto Tiago afirmam, portanto, o mesmo. (STORNILO, 1996 p. 37).

13 O autor faz um esboço da história da epístola de Tiago na obra Comentário do Novo Testamento – Tiago e epístolas de João (KISTEMAKER, 2006, p. 32-34).

Esse pensamento também é reforçado por Kistemaker:

Paulo está dizendo uma coisa e Tiago outra? De forma alguma. Na verdade, Tiago observa um lado da moeda chamada fé, e Paulo, o outro. Em outras palavras, Tiago explica o lado ativo da fé, e Paulo, o lado passivo. De certo modo, os escritores dizem a mesma coisa, mesmo encarando a fé por perspectivas diferentes. Paulo se dirige ao judeu que procura obter a salvação obedecendo à Lei de Deus. Para ele, Paulo diz: “Não são as obras da lei, mas a fé em Cristo que produz a salvação”. Tiago, pelo contrário, dirige seus comentários à pessoa que diz ter fé, mas não a coloca em prática (KISTEMAKER, 2006, p. 121).

Como já abordado anteriormente, o contexto em que viviam os cristãos destinatários da carta de Tiago era de grande miséria e sofrimento, não havia perspectiva de melhora e a quantidade de necessitados era desproporcional ao número de caridosos. A ausência dos bens básicos, como vestimentas, alimentos e moradia era habitual (v. 15). Fazia-se necessária a prática do amor tão pregada pelo mestre. Tiago alertava que, aquele que sabia que seu irmão estava desprovido e o despedia sem ajuda (v. 15,16), demonstrava com isso uma fé morta (v.17). A igreja precisava ir além do discurso e partir para a prática.

Com um olhar mais crítico, há que se observar que a atualidade da Carta de Tiago é perceptível. Em nossa contemporaneidade, não são poucos os marginalizados, vítimas de diferentes conflitos, que estendem uma mão silenciosa, sem expectativa. A fé cristã precisa andar paralela à esperança e principalmente ao amor, uma das às colunas do Cristianismo: “Portanto, nossa análise conduz-nos de per si às palavras com que S. Paulo indica as colunas mestras do Cristianismo: Agora estas três coisas são constantes: a fé, a esperança, a caridade; mas a maior delas é a caridade (1Cor 13.13)” (RATZINGER, 1970, p. 223).

O discurso religioso só terá validade se trazer melhorias, mudanças reais para a sociedade. Ao investigar a missão dos cristãos no texto bíblico, percebe-se que a exposição dos ensinamentos de Cristo propunha felicidade aos que observam os preceitos espirituais sem suprimir os materiais, ou seja, atividade social é tão importante quanto à propagação do evangelho:

A missão da igreja deve conter tanto a proclamação da palavra de Deus quanto à ação social. Só quando a igreja reconhece sua ação transformadora na sociedade, sua ação missionária será corretamente desempenhada. Em sua essência ela é heterogênea, pois não faz diferença entre os representantes das diferentes etnias e grupos sociais. (REIMER, 2017 p. 145).

O apóstolo Tiago, ao chamar a atenção para a responsabilidade no exercício do amor cristão, também está denunciando as condutas de uma devoção infrutífera. Fala do perigo de se viver uma religiosidade vazia, desprovida de significado utilitário, destruidora da verdadeira espiritualidade, e de anular a coerência entre teoria e prática fazendo com que o fiel apenas carregue o nome de cristão, mas não a similaridade da identidade de Cristo. Nesse sentido:

É mais fácil viver uma religião desligada do testemunho do que dar um testemunho que leve a marginalização. O resultado é que facilmente o Cristianismo se torna uma ortodoxia sem prática, com a conseqüente esquizofrenia entre a fé que se professa e a vida que se vive fora dos templos. Fica em aberto a advertência do autor: a fé sem ação está morta. (STORNILOLO, 1996 p. 38).

Outra passagem do livro de Tiago que apresenta cenas da atualidade está no capítulo 5, onde o apóstolo denuncia a diferença gritante entre ricos e pobres e enfatiza como agravante, a exploração econômica dos menos favorecidos: o “jornal” (salário) do trabalhador é diminuído injustamente (v.4), os ricos vivem “deliciosamente” (v.5), enquanto o justo é assassinado. Sensível a essas injustiças, adverte:

1. Eia, pois, agora vós, ricos, chorai e pranteai, por vossas misérias, que sobre vós não de vir. [...]4. Eis que o jornal dos trabalhadores que ceifaram as vossas terras, e que por vós foi diminuído, clama; e os clamores dos que ceifaram entraram nos ouvidos do Senhor dos exércitos. 5. Deliciosamente vivestes sobre a terra, e vos deleitastes; cevastes os vossos corações, como num dia de matança. 6. Condenastes e matastes o justo; ele não vos resistiu. (Tiago 5 1-6).

Oportuno observar que mesmo no mundo cristão sempre houve a exploração dos mais vulneráveis, embora o livro sagrado condene essa prática desde o antigo testamento (Is 3.14-15; Jr 5.26-27).

Na conjuntura atual, as notícias dão conta do crescente número de pessoas marginalizadas que precisam de alguma assistência. A desigualdade social é um problema presente em todos os países, agravada principalmente pela má distribuição de renda e a falta de investimento na área social, como educação e saúde. Segundo a professora e mestra em História Juliana Bezerra, essa diferença econômica existente entre determinados grupos de pessoas de uma sociedade gera graves consequências, entre elas a pobreza, a miséria, fome, desnutrição e mortalidade infantil, aumento das taxas de desemprego, marginalização de parte da sociedade, atraso no progresso da economia do país, aumento dos índices de violência e criminalidade<sup>14</sup>. A igreja contemporânea inserida nesse universo social pode contribuir para manter o equilíbrio, abordando seriamente a questão social:

Tratar do tema da responsabilidade social é como tocar em uma ferida de nosso mundo. Às vezes até a própria igreja tem dificuldade em tratar deste assunto, sob o pretexto de que devemos somente evangelizar. Não nos esqueçamos, no entanto, que a evangelização foi acompanhada, no início da igreja, por um dedicado trabalho social a fim de minimizar a necessidade de alguns (At 2.42-47; 6.1-3; 2Co 9.1-14). (ARAÚJO, 2009, p.153-154).

A assistência aos menos favorecidos, como já afirmado, é de vital importância, entretanto, não pode ser confundida com o mero suprimento de uma necessidade imediata: doação de roupas, alimentos, remédios, moradia, atendimento médico etc. A atuação das igrejas precisa ser mais intensa, é necessário batalhar por melhorias na sociedade, considerando os pobres como autores e não meros personagens passivos.

O modelo de “promoção” econômica e social tem o seu valor, mas não é o suficiente, “é preciso também lutar por reformas e transformações estruturais no atual

---

14 BEZERRA, Juliana. Desigualdade Social, 2020. In: <https://www.todamateria.com.br/desigualdade-social/>. Acesso em outubro de 2020.



modelo econômico-político. E nessa luta, os pobres não podem ser tratados como meros objetos, pois eles podem e devem participar também como agentes”. (SUNG, 2008 p.18). Para o autor, a evangelização só acontecerá quando a igreja ou mesmo grupos de evangelizadores conseguirem distinguir que os pobres ou vítimas de opressão são partes ativas neste processo e que primeiro precisam compreender a boa nova, assim “só em uma relação de amor-solidariedade em que as duas partes se reconhecem mutuamente como sujeitos na relação e buscam a libertação da situação que nega a humanidade das pessoas é que a boa-nova é realmente anunciada.” (SUNG, 2008, p.18).

Um último assunto a ser abordado neste artigo trata-se da “verdadeira religião”, definida por São Tiago quando expõe: “Com efeito, a religião pura e sem mácula diante de Deus, nosso Pai, consiste nisto: visitar os órfãos e as viúvas em suas tribulações e guardar-se livre da corrupção do mundo” (Tiago 1. 27).

O debate realizado em torno da verdadeira religião, segundo São Tiago não está relacionado à dicotomia religião verdadeira/falsa, como sinônimo de seguimentos organizacionais certos ou errados, mas como expressão prática e consciente de amor ao próximo. Muitas políticas religiosas têm se perdido ao errar as finalidades, defendendo crenças ideológicas ao invés de uma ação responsável em prol da coletividade, principalmente ligada aos mais pobres. Reimer, em seu discurso sobre a implantação de igrejas relevantes, compreende que a instituição verdadeira precisa ser pensada e implantada na prática de “forma cultural e socialmente relevante”, ele concorda com a expressão “igreja para os outros” e conclui com o pensamento que “Especialmente no contexto da ‘multiculturalidade da sociedade ocidental’. Parece-me que só assim uma igreja consegue superar o cativeiro da sua própria autocentralidade”. (REIMER, 2017, p.14-15).

A sociedade capitalista tem a tendência de relegar ao esquecimento aqueles que não podem lhe oferecer força de trabalho, recursos ou mesmo posição social. Isto se mostra desumano e contrário aos princípios primordiais do Cristianismo. Tiago, ao escrever para os “judeus dispersos”, está transmitindo tão somente os ensinamentos de seu mestre. Jesus

Cristo no evangelho de São Mateus<sup>15</sup> discursa sobre aqueles que serão recebidos em seu reino, e os apresenta como os que dispõem de amor e misericórdia para com os excluídos.

Utilizando um discurso pedagógico, primeiramente o mestre apresenta como suas as necessidades básicas dos menos favorecidos (comida, bebida, abrigo, vestimenta, saúde, solidão dos encarcerados), sendo satisfeitas pelos justos, e ao ser interrogado a respeito de quando viram Cristo naquelas condições, “o Rei lhes dirá: em verdade vos digo que quando o fizestes a um destes meus pequeninos irmãos, a mim o fizestes”. Corroborando este pensamento cristão, Alexandre Coelho compreende que a verdadeira religião está envolvida diretamente com a prática no atendimento aos necessitados:

Mais que um conjunto resumido de práticas e dogmas, a verdadeira fé é voltada para a prática. Pensemos, por exemplo, no fato que Tiago aborda o cuidado com os pobres e viúvas. Nossa sociedade, por mais próspera que seja, tende a se esquecer daqueles que não tem uma vida produtiva, que não estão inseridos no mercado de trabalho ou que não podem contribuir com seus recursos para as instituições. Mas para Tiago, são justamente essas pessoas que mais precisam da ajuda do povo de Deus (COELHO; DANIEL, 2014, p. 26-27).

O momento atual, mergulhado em conflitos, contradições ideológicas e religiosas, anseia por respostas que o cristianismo com seus princípios e ideais vão ao encontro. A carta de São Tiago desde o seu primeiro capítulo trabalha para promover equilíbrio e garantia de uma vida digna às pessoas. Na breve análise dessa importante epístola, fica manifesto que as Instituições Cristãs têm um grande desafio a sua frente e os cristãos individualmente estão incluídos nesta responsabilidade. O amor como mandamento máximo e universal que pode mudar uma sociedade, deixará de ser um discurso ilusório, quando de fato a

---

15 Então dirá o rei aos que estiverem à sua direita: ‘Vinde, benditos de meu pai, recebei por herança o Reino preparado para vós desde a fundação do mundo. Pois tive fome e me destes de comer; tive sede e me destes de beber. Era forasteiro e me recolhestes. Estives nu e me vestistes, doente e me visitastes, preso e viestes ver-me’. Então os justos lhe responderão: Senhor, quando foi que te vimos com fome e te alimentamos, com sede e te damos de beber? Quando foi que te vimos forasteiros e te recolhemos ou nu te vestimos? Quando te vimos doente ou preso e fomos te ver? Ao que lhes responderá o rei: ‘Em verdade vos digo: cada vez que o fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes’ (São Mateus 25:34-40).

Igreja Cristã ir mais além e passar a interessar-se pelas “experiências materiais, sociais e espirituais das pessoas” (REIMER, 2017, p. 145).

### Considerações finais

A ética cristã, desde seu nascedouro, foi fundamentada no amor e na misericórdia pelos excluídos; não são poucos os registros bíblicos que retratam essa verdade. Cristianismo e Responsabilidade Social são expressões que se complementam, apesar de muitas vezes seus significados se mostrarem distantes.

No decorrer da história não faltaram homens e mulheres para representar e lutar por um mundo mais justo e misericordioso. Legados como o do ativista político norte-americano Martin Luther King Jr. (1929-1968), que em seu discurso proclamou “Tenho a audácia de acreditar que pessoas de toda parte possam ter três refeições por dia para seus corpos, educação e cultura para suas mentes e dignidade, igualdade e liberdade para seus espíritos” (CARSON, 2014, p. 222) e da Madre Teresa de Calcutá (1910-1997), a missionária da caridade que dedicou sua vida inteira ao serviço dos pobres entre os pobres, e pronunciou “A falta de amor é a maior de todas as pobreza”<sup>16</sup>, são inspirações para a propagação do verdadeiro Cristianismo.

O Cristianismo social, apesar de já existente, começou a ser organizado mais precisamente no século XIX, quando se deu uma maior abertura teológica. A partir da década de 70 um movimento social-religioso ligado à defesa do Cristianismo de libertação latino-americano passa a ganhar espaço e surge com a finalidade de lutar pela liberdade e direito dos pobres e excluídos.

Para o teólogo Sung, o que diferencia o Cristianismo de libertação das demais correntes, entre outras coisas, é a convicção de que os pobres não são e não podem ser tratados como objetos da evangelização ou da “promoção” econômica e social, mas como sujeitos conscientes na relação que busca a libertação. Igualmente, parte da compreensão de que, no capitalismo, além da carência material e da exploração

---

<sup>16</sup>Revista Pazes. In: <https://www.revistapazes.com/a-falta-de-amor-e-a-maior-de-todas-as-pobrezas/>. Acesso em setembro de 2020.

econômica, ao pobre é negada a dignidade humana. “Por isso, a participação ativa dos pobres e de vítimas de todos os tipos de opressão é fundamental na “recuperação” ou na afirmação dessa dignidade” (SUNG, 2008, p. 19).

Nesse contexto de busca e conscientização pela prática da verdadeira religião, a epístola escrita pelo apóstolo São Tiago representa uma voz altissonante na atualidade. Ao utilizar uma linguagem direta e eloquente, Tiago retrata a realidade da Igreja do primeiro século, que, envolta em um cenário de perseguição, dor, miséria e sofrimento, é conclamada a viver um cristianismo genuíno. Dentre as acusações aos “judeus dispersos” estava a falta de amor prático para com os necessitados, injustiças praticadas pelos ricos, exploração econômica e a falta de misericórdia para com os órfãos e as viúvas.

A relação fé e obras é um dos temas mais expressivo na epístola, tendo provocado grandes discussões, inclusive na acareação com os ensinamentos do apóstolo São Paulo, mas, como expressa de forma resumida o teólogo Storniolo, ambos afirmam a mesma coisa. Paulo afirma que a fé é o princípio de toda a vida cristã, a observância da lei não pode levar à salvação; Tiago reforça que a fé se materializa no amor através de atos concretos.

Em uma modernidade caracterizada por graves conflitos, problemas humanos e sociais, tais como a escassez de alimento, fome, desemprego, guerras e epidemias, a sociedade anseia por meios que possam amenizar o sofrimento. As virtudes cristãs se colocadas em prática podem contribuir para mitigação dessa dor.

Embora haja uma facilidade em desviarmos dos princípios basilares do cristianismo, as Igrejas e cada cristão em particular devem empreender-se na prática diária do amor, da justiça e da misericórdia, a fim de que a fé permaneça vitalmente operante, e se concretize na máxima: “a fé é viva com as obras”.

## Referências

ARAÚJO, Luiz Cesar Nunes de. *Condenação aos ricos gananciosos*. In: Tiago – a Fé em ação. 3: p.151 -154. 2009.

ASHLEY, Patrícia Almeida. *Ética e responsabilidade social nos negócios*. São Paulo: Saraiva 2003.

BERGER, Peter. *Os múltiplos altares da Modernidade: Rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis: Vozes, 2007.

BEZERRA, Juliana. *Desigualdade Social, 2020*. In: <https://www.todamateria.com.br/desigualdade-social/> . Acesso em outubro de 2020.

BÍBLIA de Jerusalém: Nova edição revisada e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA Sagrada. Trad. Pe. Mattos Soares. 41 ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

BINGEMER, Maria Clara. *Teologia latino-americana: raízes e ramos*. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro, RJ: PUC, 2017.

CANTALAMESSA, Raniero. *A Pobreza*. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2003.

CARSON, Clayborne. *A autobiografia de Martin Luther King*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

CESARÉIA, Eusébio. *História Eclesiástica - Os primeiros quatro séculos da Igreja Cristã*. Rio de Janeiro: CPAD, 2010.

COELHO, Alexandre; DANIEL, Silas. *Fé e Obras – Ensinos de Tiago para uma vida Cristã Autêntica*. Rio de Janeiro: CPAD, 2014.

FERREIRA, Marcelo. *Por trás do véu: a história da primeira denominação pentecostal brasileira*. São Paulo: Braúna, 2009.

KISHIMOTO, Tizuco Mochida. *Educação infantil integrando pré-escolas e creches na busca da socialização da criança*. In: VIDAL, Diana Gonçalves; HILSDORF, Maria Lúcia Spedo. (orgs.). *Brasil 500 anos: tópicos em história da educação*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2001.

KISTEMAKER, Simon J. *Comentário do Novo Testamento – Tiago e epístolas de João*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

Latim e Direito constitucional. <https://www.latimedireito.adv.br/artigos/250-os-direitos-sociais-na-patristica>. Acesso em setembro de 2020.

LENZENWEGER, Josef; STOCKMEIER, Peter; BAVER, Johanes. B.; AMON, Karl; ZINNHOBLE, Rudolf. *História da Igreja Católica*. Trad. Fredericus Stein. São Paulo: Loyola, 2006.

LEPARGNER, Humbert. *O descompasso da teoria com a prática: uma indagação nas raízes da moral*. Brasília: Vozes, 1979.

LIBERA, Alain de. *Filosofia Medieval*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2004.

LIMA, Wendell Lima. *A discriminação do pobre em Tiago 2. 1-7 uma análise exegética e sociológica*. Dissertação de mestrado, PUC-GO, 2017. In: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/bitstream/tede/3690/2/WENDELL%20DA%20CUNHA%20LIMA.pdf>. Acesso em setembro de 2020.

LOPES, Hernandes Dias. *Tiago: transformando provas em triunfo*. São Paulo: Hagnos, 2006.

LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

MARX, Karl; ENGELS, Frederich. *A ideologia alemã crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feurbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. São Paulo: Boitempo, 2007.

PIXLEY, Jorge. *O Deus libertador na Bíblia: Teologia da libertação e filosofia processual*. São Paulo: Paulus, 2011.

RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo - Preleções sobre o Símbolo Apostólico*. São Paulo: Herder, 1970.

REIMER, Johannes. *Abraçando o mundo - Teologia de implantação de igrejas relevantes para a sociedade*. Curitiba: Esperança, 2017.

Revista Pazes. In: <https://www.revistapazes.com/a-falta-de-amor-e-a-maior-de-todas-as-pobrezas/> . Acesso em setembro de 2020.

SANTOS, Neimar. *Teologia da Libertação e marxismo: uma breve análise bibliográfica*, 2017. In: <https://revistacientifica.facmais.com.br/wp-content/uploads/2017/09/8.-TEOLOGIA-DA-LIBERTA%C3%87%C3%83O-E-MARXISMO-uma-breve-an%C3%A1lise-bibliogr%C3%A1fica.pdf> . Acesso em setembro de 2020.

SMITH, Huston, *A alma do cristianismo - resgatando a essência da grande tradição*. Trad. Euclides Luiz Calloni; Cleusa Margô Wosgrau. São Paulo: Cultrix, 2006.

STEGEMANN, Ekkehard W.; Stegemann, Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

STORNILO, Ivo. *Como ler a carta de Tiago - A fé e a prática do evangelho*. São Paulo: Paulus, 1996.

SUNG, Jung Mo. *Cristianismo de Libertação: espiritualidade e luta social*. São Paulo: Paulus, 2008.

WILBERFORCE, William. *Cristianismo Verdadeiro: discernindo a fé verdadeira da falsa*; resumido e editado por James M. Houston. Brasília: Palavra, 2006.

Submetido em: 27 out. 2020.

Aprovado em: 6 jun. 2021.

## O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO COMO ESTRATÉGIA DE COMBATE A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA SOFRIDA PELAS TRADIÇÕES AFRO-BRASILEIRAS

**interreligious dialogue as a strategy to combat religious intolerance suffered by afro-brazilian traditions**

Zuleica do Carmo Garcia de Barcelos<sup>1</sup>

**Resumo:** O diálogo inter-religioso está presente na contemporaneidade e é tema recorrente de reflexões por parte de autores das Ciências da Religião. Instaura a comunicação e o relacionamento entre fiéis de tradições religiosas diferentes, envolvendo partilha de vida, experiência e conhecimento. O respeito à identidade do outro e à sua religiosidade é o elemento mais importante durante o processo. Entretanto, o que se pode observar por parte de alguns grupos religiosos no Brasil, é a resistência para a escuta e a afirmação de posições de hostilidade contra denominações que não comungam de seus conceitos e crenças. No Brasil, as religiões de matriz africana são as que mais sofrem intolerância religiosa advindas de grupos pentecostais e neopentecostais. Baseada não só no desconhecimento dessas tradições, mas também no julgamento que se percebe com o diferente, a intolerância gera ações discriminatórias não somente contra as organizações religiosas, nesse caso, as de matriz afro, como a seus fiéis. A partir do reconhecimento dessa intolerância ainda sofrida pelas religiões afro-brasileiras, o objetivo desse artigo será analisar o Diálogo Inter-religioso como proposta de enfrentamento do racismo religioso. O artigo terá contribuições de Cecília Mariz, Vagner Gonçalves da Silva, Roberlei Panasiewicz entre outros.

**Palavras-chave:** Religiões afro-brasileiras; Diálogo Inter-religioso; Intolerância.

**Abstract:** Interreligious dialogue is in the contemporary world and is the target of great reflections, being a recurrent theme in the Sciences of Religion. It establishes communication and relationships between believers of different religious traditions, involving sharing of life,

---

<sup>1</sup> Mestranda em Ciências da religião da Pontifícia Universidade Católica e Minas Gerais, <https://orcid.org/0000-0001-6106-9974>, [zuleicacgbarcelos@gmail.com](mailto:zuleicacgbarcelos@gmail.com)



experience, and knowledge. Respect for the other's identity and their religiosity is the most important element during the process. However, what can be observed on the part of some religious groups in Brazil is the resistance to listening and establishing hostile positions against denominations that do not share their concepts and beliefs. In Brazil, African-based religions are the ones that suffer the most from religious intolerance through Pentecostal and neo-Pentecostal groups. Based on the preconception of what is not known, intolerance generates discriminatory actions not only against the religious institution, in this case, those of Afro matrix, but also against its faithful. Based on this intolerance still suffered by Afro-Brazilian religions, the objective of this article will be to analyze the Interreligious Dialogue as a solution to the issues of confronting Afro-Brazilian religions. The article will have contributions from Cecília Mariz, Vagner Gonçalves da Silva, Roberlei Panasiewicz, among others.

**Keywords:** Afro-Brazilian religions; Inter-religious dialogue; Intolerance.

## 1 Introdução

O diálogo inter-religioso (DIR) é visto atualmente como um grande desafio para as tradições religiosas, principalmente para as afro-brasileiras. As tradições de matriz afro sofrem grande resistência por uma parte considerável da população que as enxerga como religiões demoníacas que cultuam diversos deuses. Ainda sofrem perseguições e atitudes de intolerância que não vêm isoladas, estão sempre acompanhadas de etnocentrismo, racismo, questões econômicas e manutenção do *status*.

Os meios de comunicação social divulgam, constantemente, vários ataques e violências sofridos pelos adeptos e pelas casas de tradições afro-brasileiras. Seus fiéis precisam aprender a lidar com a intolerância religiosa, bem como, o preconceito e os pré-conceitos de uma sociedade que julga, ataca, apedreja, queima e destrói em “nome de Jesus”. Entretanto, esse povo marginalizado persiste na luta por sua sobrevivência, e a de sua tradição, mesmo apresentando marcas profundas de um fundamentalismo que condena sem conhecer. Infelizmente, esse horizonte ainda se encontra distante da realidade do cenário atual, já que demonstra embates e conflitos dolorosos revelando a violência em meio ao sagrado.

O diálogo inter-religioso<sup>2</sup> (DIR) propõe que as tradições religiosas possam conhecer-se mais, ampliar a sua percepção do sagrado<sup>3</sup> e compreender que o mistério divino é algo inesgotável e presente de formas diferentes em diferentes religiões. Além de oportunizar a humanidade à progressão na construção da paz, no respeito pelo outro e pela vida.

---

2 O diálogo inter-religioso (DIR) é definido pelo Secretariado para os Não Cristãos, no documento Diálogo e Missão, como um “conjunto das relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de outras confissões religiosas, para um mútuo conhecimento e um recíproco enriquecimento” (DM 3, 1984). João XXIII anunciou o Concílio Vaticano II em 25 de janeiro de 1959, após o encerramento da Semana de Oração pela Unidade dos Cristãos. Já a convocação oficial ocorreu com a publicação da “*Constituição Apostólica Humanae Salutis*”, no dia 25 de dezembro de 1961. Em 11 de outubro de 1962, na Basílica de São Pedro, em Roma aconteceu a abertura do Concílio.

3 O conceito de sagrado tem originalmente um significado não-racional: o numinoso (do latim *numen*, divindade). Segundo Bruno Odélio Birk, o *numen* é o objeto próprio da ideia do sagrado, e, como tal, não pode ser apreendido didaticamente, mas só descrito por analogia ou metáfora; é objeto racionalmente incompreensível, apreendido unicamente pelo sentimento numinoso, que é um estado afetivo da alma (1993, p. 31).

O DIR constitui uma dimensão integral da vida humana. O ser humano pode ser visto como um nó de relações, entretanto, não pode ser compreendido separadamente do outro com quem se comunica. Martin Buber (1977, p. 32) relata que, “o homem se torna EU na relação com o TU”, pois é nessa relação que o sujeito constrói e aperfeiçoa sua identidade. O diálogo inter-religioso conta a reciprocidade existencial, o “intercâmbio de dons”, a dinâmica relacional com o reconhecimento das semelhanças e diferenças, com isso, permite o processo de abertura, escuta e enriquecimento mútuos.

Ou seja, a comunicação e o relacionamento entre fiéis de tradições religiosas diferentes que envolve experiência, partilha de vida e conhecimento, em que preconceitos não são bem-vindos, pode ser traduzido como uma nova forma de aprendizado, por possibilitar a relação com a diferença, a apropriação de outras possibilidades e a abertura à mútua transformação.

## 2 O diálogo inter-religioso

Foram realizados ao todo, vinte e um concílios ecumênicos durante toda a história da Igreja. O Concílio Vaticano II, teria a intenção de guardar o depósito sagrado da doutrina cristã e ensiná-lo de forma mais eficaz ao mundo moderno.

Sanchez (2015, p.19) relata que “a Igreja sonhada por João XXIII é aquela que adota o diálogo como método para ‘voltar-se’ para o mundo com a finalidade de contribuir humildemente na solução dos problemas e servir a toda humanidade”. João XXIII foi considerado uma figura importante na história da Igreja católica, tendo realizado um diagnóstico da crise vivida pela instituição eclesiástica no final dos anos cinquenta do século XX.

O Concílio Vaticano II passa a representar a Igreja católica quando essa se propõe a dialogar com o mundo moderno, com a convivência com o diferente, com as diferentes visões de mundo, diferentes Igrejas cristãs e com as diferentes religiões. Foi um grande evento para a Igreja católica, inaugurou o diálogo para o mundo moderno apresentando um mundo cheio de desafios e muitos enfrentamentos para que o diálogo inter-religioso realmente acontecesse.

A trajetória da Igreja católica no caminho do diálogo inter-religioso teve seus marcos

de acontecimentos e documentos elaborados tanto pelo pontificado como por organismos, no período pós-Vaticano II. Podemos classificar dois acontecimentos importantes: o primeiro ocorrido em 1964 – a criação do Secretariado para os Não Cristãos e o segundo em 1986 – jornada de Oração pela Paz (o encontro de Assis). Já os documentos elaborados são sete a serem citados: 1) *Encíclica Ecclesiam Suam* (1964); 2) *Encíclica Redemptor Homimim* (1979); 3) Reflexões e orientações sobre diálogo e missão-DM (1984); 4) *Encíclica Redemptoris Missio* (1990); 5) Documento Diálogo e Anúncio (1991); 6) Declaração *Dominus Iesus* (2000) e; 7) Exortação *Evangelii Gaudium* (2013).

Sanchez (2015, p. 89-90) defende que o diálogo inter-religioso presente nos textos conciliares abriu portas para um reconhecimento de uma nova Igreja católica disposta a compreender positivamente as demais religiões e a travar um diálogo saudável com elas. O diálogo inter-religioso segue acontecendo na vida das pessoas, dos grupos e dos organismos que buscam abraçar as iniciativas de justiça e paz.

Segundo Faustino Teixeira e Zwinglio M. Dias (2008, p.126), “o diálogo inter-religioso instaura uma comunicação e um relacionamento entre fiéis de tradições religiosas diferentes, envolvendo partilha de vida, experiência e conhecimento”. Para os autores, essa comunicação prevê um clima de abertura, empatia, acolhimento eliminando preconceitos, além de proporcionar compreensão, enriquecimento e partilha religiosa. A conversação quando disponibilizada por meio do diálogo, leva seus interlocutores à inquietude ao serem provocados e desafiados a compreender a alteridade.

O diálogo inter-religioso permite um novo aprendizado, além do exercício da reciprocidade, já que todos os interlocutores merecem o respeito e os direitos iguais devido às suas convicções, ou seja, “(...) o reconhecimento de autenticidade e verdade” (TEIXEIRA; DIAS, 2008, p.127).

Outro aspecto importante ao diálogo é a exigência de que os interlocutores se reconheçam como iguais e diferentes. A igualdade é vista na dignidade e no respeito que os aproxima e os identifica, enquanto a diferença é reconhecida na história de vida que faz parte de cada sujeito que dialoga. Não pode haver nenhuma forma de dominação entre eles, pois, essa invalidaria a possibilidade de diálogo. Isso não é tarefa fácil, exige estado espiritual de desapego do sentimento de superioridade, exigindo hospitalidade. O diálogo

só começa a ocorrer quando as tradições religiosas estão abertas em favor de um encontro acolhedor, enriquecedor que possibilite aprender com o outro nas suas diferenças.

De acordo com Roberlei Panasiewicz (2003, p.41), o documento Diálogo e Missão (28-35) sinaliza quatro formas do diálogo inter-religioso que, também, podem ser encontradas no documento Diálogo e Anúncio (42). Tais documentos foram emitidos pelo Pontifício Conselho para o Diálogo Religioso (antigo Secretariado para os não cristãos). O primeiro documento seria o Diálogo e Missão (1984), e o segundo, Diálogo e Anúncio (1991).

Os quatro níveis de encontro relacionados ao Diálogo que o catolicismo e mais amplamente, o cristianismo tem buscado concretizar são classificados pelo autor como: a) nível existencial: presença e testemunho; b) nível místico: oração e contemplação; c) nível ético: libertação e promoção do ser humano; d) nível teológico: enriquecimento e aplicação dos patrimônios religiosos.

Os níveis citados podem ser vividos separados ou de forma conjunta de acordo com o objetivo das tradições que se propõem ao diálogo.

### **3 Os níveis do diálogo inter-religioso**

#### **3.1 Nível existencial**

O nível existencial, também entendido como presença e testemunho diz respeito “à vivência espontânea e natural dos valores internalizados pelos fiéis no interior de uma tradição cultural e religiosa” (PANASIEWICZ, 2003, p. 41). Nesse nível do diálogo são as pessoas que realmente dialogam e não as religiões. Esse diálogo implica acolhimento para com o outro, abertura e encontro interpessoal. Pode-se dizer que é por meio do percurso da vida cotidiana que o nível existencial do diálogo inter-religioso se efetiva. “Esse nível diz respeito, portanto, à vivência espontânea e natural dos valores internalizados pelos fiéis no interior de uma tradição cultural e religiosa” (PANASIEWICZ 2003, p. 42).

A abertura às partilhas no dia a dia, independentemente das diversas formas de aproximação, permite que as pessoas se relacionem umas com as outras, possibilitando depoimentos, críticas e solidariedade. A partir desses encontros sociais, as pessoas dividem suas alegrias, seus pesares e permitem que as divergências religiosas cedam à sensibilidade

e à escuta. O comportamento de uma pessoa de determinada religião pode levar outras a se interessarem em compreender como essa experiência com o sagrado possibilita tanta felicidade e satisfação. De acordo com Sanchez (2015), esse tipo de diálogo oferece diversos “arranjos” religiosos, sendo eles:

Elementos religiosos de uma religião que são apropriados pelos membros de outra religião, ganhando significação e caracterizando uma interpenetração de crenças. As fronteiras existentes entre os diferentes espaços religiosos tornam-se tênues quando se observa o comportamento dos praticantes (SANCHEZ, 2015, p. 97).

Independentemente do tipo de convivência estabelecida pelas pessoas das mais diversas religiões, diga-se que essa aproximação se torna favorável à elaboração de sínteses existenciais que são úteis para suas vidas. Por isso, o testemunho é algo importante entre pessoas de religiões diferentes. O nível existencial permite o encontro interpessoal. A vivência espontânea e a internalização dos valores de uma tradição provocam satisfação a ponto de o bem<sup>4</sup> despertar interesse em outras pessoas de tradições diferentes.

Aqui, o diálogo inter-religioso se efetiva no percurso da vida. As pessoas de crenças diferentes se encontram nas ruas, escolas, no trabalho e dialogam partilhando suas dores e alegrias descobrindo-se solidárias ao outro independente das suas religiões, mas reagindo à sua própria maneira partindo de seus valores e crenças religiosas.

### 3.2 Nível místico

Outro nível de diálogo é o da experiência religiosa: da oração e da contemplação. O diálogo místico pode ser considerado o diálogo da partilha das conquistas espirituais. É nesse nível que homens e mulheres compartilham sua experiência contemplativa da fé perante o Sagrado. Os interlocutores participam de uma comunhão que acontece acima das palavras (conceitos ou ideias), oferecendo uma autêntica experiência espiritual.

“Nesse nível de diálogo podem ser registradas várias iniciativas exemplares

---

4 Os seres humanos são dotados de senso moral capaz de construir valores morais com base na experiência de outros indivíduos.

envolvendo o relacionamento de fiéis que buscam vivenciar a experiência de aproximação espiritual a outras tradições religiosas” (TEIXEIRA, ZWINGLIO, 2008, p.153).

Considera-se místico aquele que vivencia uma relação com o absoluto, conseguindo contemplar o mundo pelos “olhos de Deus”. Isso significa, contemplar o mundo por meio do amor<sup>5</sup> e da verdade<sup>6</sup>. Para Panasiewicz (2003, p.43), “o místico é aquele que, após ter feito a experiência, única para ele, mas inesgotável no sentido e na experiência, pois, transcende o horizonte humano de compreensão, volta-se para a Humanidade e auxilia os que estão em busca de tal caminho”.

A mística é um caminho aberto a todos aqueles que quiserem e tenham o interesse em trilhá-lo. É o diálogo da partilha das conquistas espirituais dos interlocutores. No nível místico, as pessoas são chamadas a participar dos rituais de outras religiões favorecendo uma autêntica experiência espiritual.

### 3.3 Nível ético

Esse é o nível do diálogo considerado por Panasiewicz (2003, p.47) como libertação e promoção do ser humano, já que é “das ações e da colaboração com objetivos de caráter humanitário, social, econômico e político que se orientem para a libertação e promoção do homem” (DM 31). É uma importante forma de diálogo, pois envolve ações e colaboração religiosa em favor da paz, de um mundo mais justo e humano. Desta forma, no nível ético há necessidade do encontro das religiões para que haja uma nova “comunhão criatural” (TEIXEIRA; DIAS, 2015, p.152).

Na religião, a paz é vista como um acabamento perfeito de todos os seres, segundo os desígnios de Deus. Santo Agostinho<sup>7</sup> definiu paz como a tranquilidade da ordem. Essa

---

5 A verdade é, pois, a qualidade do que é estável, comprovado, aquilo sobre o que se pode apoiar.

6 No campo espiritual, Deus é entendido como sendo a **plenitude do amor**. Pode-se dizer que Deus permitiu que o homem desenvolvesse a capacidade de demonstrar amor por meio da vida, capacitando-o a amar, sentir-se amado e viver os efeitos deste amor. (grifo meu)

7 Agostinho é um dos poucos pensadores que oferece uma reflexão profunda sobre a paz e define a ordem como uma disposição de coisas iguais e desiguais num padrão em que cada coisa ocupa sua posição apropriada (Agostinho, XIX, 13). Para Santo Agostinho, onde há paz, há ordem.

ordem seria indicada pela disposição dos seres de acordo com “sua natureza e seu fim”<sup>8</sup>.

Dessa forma, o nível ético, é o diálogo da abertura ao outro para o encontro da paz, visando a união das tradições religiosas para caminharem em harmonia. Segundo Panasiewicz (2003, p.49), “é na articulação dialógica entre nações e tradições religiosas que emergirá a paz. (...) todas as pessoas, em suas religiões ou em suas culturas, são responsáveis pela construção da justiça e da paz.” Ou seja, não deixa de ser uma luta particular, mas também comunitária.

É no diálogo entre nações e tradições religiosas que a paz acontecerá. Muitas propostas inovadoras poderiam nascer dos encontros inter-religiosos promovendo a defesa da vida humana, da justiça social e da paz.

“Mais do que se preocupar com ideias, as religiões têm, nesse nível, de procurar ampliar a sua compreensão da realidade à luz da automanifestação de Deus nas várias tradições religiosas, e empreender manifestações em favor da vida. Aqui está o grande desafio ético” (PANASIEWICZ, 2003, p.49). Todas as pessoas, em suas tradições religiosas, são responsáveis pela construção da paz.

### 3.4 Nível teológico

Outra forma de diálogo é a que parte da teologia religiosa. Nesse nível, encontram-se representantes das várias tradições religiosas com o objetivo de “confrontar, aprofundar e enriquecer os respectivos patrimônios religiosos, aplicar os recursos, aí contidos aos problemas que se põem à Humanidade do decurso da sua história” (DM 33).

Panasiewicz (2003, p.10), afirma que o diálogo inter-religioso se apresenta como desafio e possibilidade às tradições religiosas. Desafio porque questiona as certezas das tradições religiosas e possibilidade porque (re)avaliam seus posicionamentos. O DIR não se trata de um diálogo de conversão, mas de escuta, de respeito e a descoberta de Deus mais presente em sua história de vida. Entretanto, existem dificuldades que obstaculizam ou impedem que o DIR possa acontecer como deveria. A afirmação de superioridade de algumas tradições religiosas, a arrogância identitária e a pretensão da verdade acabam por provocar a violência, a exclusão e o conflito inter-religioso.

---

<sup>8</sup> É a disposição dos seres segundo sua natureza, em seguida de acordo com seu fim, e depois de acordo com a liberdade e os meios para se moverem rumo a seu fim.



#### 4 A intolerância religiosa, os pentecostais e neopentecostais

No Brasil encontram-se as mais diferentes religiões, embora a grande maioria da sua população se defina cristã, ou seja, católica ou protestante. O pentecostalismo no Brasil se dividiu em três períodos ou três ondas. A primeira onda ocorre com a chegada da Congregação Cristã no período de 1910 a 1911 e o aparecimento da Assembleia de Deus. A segunda começa na década de 50 e início da década de 60, com a Igreja do Evangelho Quadrangular que surge em 1951, a Igreja Brasil para Cristo, em 1955 e em 1962, a Igreja Deus é Amor. A terceira onda é definida por Vagner Gonçalves da Silva (2007, p. 214) como o surgimento do neopentecostalismo que abrange várias igrejas do movimento de renovação cristã.

O autor afirma que em outros países, igrejas dessas vertentes do neopentecostalismo, são chamadas de carismáticas com fundamento no pentecostalismo carismático norte-americano. No Brasil, o termo carismático é destinado a um movimento da Igreja Católica. Para que houvesse a distinção das igrejas, foi na década de 1970 que começaram a utilizar o termo neopentecostalismo, utilizando doutrinas e práticas das igrejas pentecostais e do movimento carismático:

“Os fiéis neopentecostais acreditam na palavra pós-bíblica dos dons do Espírito Santo, incluindo glossolalia (falar em línguas), cura (que seria realizada a partir da prática de imposição de mãos buscando a atuação do Espírito Santo) e realização de profecias. Essas igrejas também pregam ensinamentos que são comuns em igrejas pentecostais, como a batalha espiritual (confronto espiritual diretamente contra os demônios e outras forças malignas), a realização de maldições hereditárias, possessão maligna de corpos. Esse é inclusive o foco que as igrejas neopentecostais empregam a esses ensinamentos e dons que as levam a ser fortemente criticadas pelos demais movimentos protestantes.” (SILVA, 2007, p. 214)

Para Cecília Loreto Mariz (2013, p. 39), os grupos pentecostais e neopentecostais apresentam postura anti-ecumênica e de isolamento o que dificulta o DIR não somente com as religiões afro-brasileiras. A autora ainda relata que os grupos pentecostais e

neopentecostais são os maiores antagonistas das religiões afro e não desacreditam no poder de seus rituais, reconhecendo-os como interlocutores competentes, mas “malignos” ou “diabólicos”.

Silva (2007, p. 207) relata que o neopentecostalismo, seguindo a crença da necessidade de exterminar a presença e a ação do demônio no mundo, classifica as outras denominações religiosas como pouco engajadas ou como espaço que privilegiam ações demoníacas apontando suas divindades cultuadas, como um disfarce para o mal. Dessa forma, pode-se afirmar que as religiões facilitam ou dificultam o processo do DIR.

Embora, as religiões afro sejam os maiores alvos de preconceito no Brasil, para o diálogo inter-religioso não há demarcação de qual grupo religioso sofreu mais ou menos perseguições religiosas dentro do processo histórico de construção do Brasil, porém busca novas formas de acabar com a intolerância existente. Utilizar o debate inter-religioso como estratégia de combate a intolerância implica ações que obrigam lideranças a tomar consciência do papel exercido junto a suas comunidades. Um compromisso com a cultura de paz que leve a um tempo não só de tolerância, mas de respeito mútuo e incondicional.

Os casos de intolerância sofridos pelas religiões afro-brasileiras antes sem grande repercussão, ganham na atualidade dimensões mais visíveis por intermédio dos meios de comunicação registrados em vários pontos do Brasil. Segundo Silva (2007, p. 10), para entender melhor a extensão e a perspectiva dos casos de intolerância, foram recolhidas informações na literatura acadêmica dos últimos tempos e nas publicações da imprensa. Após serem sintetizadas e classificadas por critérios, o autor as enumerou como:

(...) 1) ataques feitos no âmbito dos cultos das igrejas neopentecostais e em seus meios de divulgação e proselitismo; 2) agressões físicas in loco contra terreiros e seus membros; 3) ataques às cerimônias religiosas afro-brasileiras realizadas em locais públicos ou aos símbolos dessas religiões existentes em tais espaços; 4) ataques a outros símbolos da herança africana no Brasil que tenham alguma relação com as religiões afro-brasileiras; 5) ataques decorrentes das alianças entre igrejas e políticos evangélicos e, finalmente; 6) as reações públicas (políticas e judiciais) dos adeptos das religiões afro-brasileiras. (SILVA, 2007, p. 10)

Os ataques sofridos pelas religiões afro-brasileiras tornam-se evidentes nas classificações realizadas pelo autor.

Na primeira classificação, os fiéis das igrejas devem dar continuidade a obra de Jesus Cristo de combate aos demônios. Dentro das igrejas ocorre as sessões de exorcismo das entidades que são chamadas a incorporar para serem desqualificadas e expulsas para a libertação espiritual do fiel. Dos púlpitos os ataques partem para os programas religiosos como rádio, televisão, sites e até jornais impressos devido a vasta rede de comunicação dessas igrejas. Entretanto, pode-se notar que as entidades não são evocadas como Satanás, aquele encontrado na escritura bíblica, mas, são chamadas pelos nomes dos seres sagrados cultuados nas religiões de matriz africana: Exú e/ou Pomba-gira.

Já na segunda, os fiéis neopentecostais muitas vezes invadem os terreiros para destruir os altares, fazem denúncias falsas, realizam passeatas contra os terreiros entre outros tantos. Na terceira classificação dada pelo autor, as festividades religiosas ficam mais expostas em espaços públicos podendo ser acometidos de ataques verbais e destruição das oferendas e das imagens. Os atos de intolerância também chegam aos transportes coletivos.

Na quarta, símbolos da herança africana, mesmo que não sejam exatamente religiosos, mas que façam alusão a tradição afro, são estigmatizados e combatidos. Enveredando pela quinta classificação, aproveitando o poder político aliado a tais igrejas, os políticos evangélicos vêm articulando ações antagônicas ao desenvolvimento das religiões afro-brasileiras.

Sexta e última classificação, nos últimos treze anos, alguns movimentos de defesa das religiões afro-brasileiras têm aparecido no âmbito jurídico, e ações legais têm sido acionadas pelos babalorixás e ialorixás contra pastores e/ou igrejas.

Marcelo Rezende Guimarães (2004) afirma que,

A intolerância está na raiz das grandes tragédias mundiais. Foi ela que destruiu as culturas pré-colombianas e promoveu a inquisição e a caça às bruxas. Foi a intolerância religiosa que levou católicos e protestantes a se matarem mutuamente na Europa, ou hindus e muçulmanos a fazerem o mesmo na Índia. Foi a intolerância que levou países a construírem um sistema de apartheid ou a organizarem campos

de concentração. Por trás de cada manifestação de barbárie que a humanidade teve a infelicidade de assistir e testemunhar, o que redundou em numerosos massacres e extermínios, esconde-se a intolerância como arquétipo e estrutura fundante (GUIMARÃES, 2004, p. 28).

As agressões são em “nome de Jesus”, podendo ser classificadas como um fundamentalismo religioso que ataca por uma leitura equivocada da Bíblia.

## **5 As religiões afro-brasileiras e o diálogo inter-religioso**

Segundo Renato da Silveira (2006), a rejeição às religiões afro-brasileiras se instaura ainda no período escravocrata. Com o país dominado pela Igreja católica, qualquer outra religião (ou performance lida como religiosa) era entendida como uma contravenção penal. Os escravizados eram objetos nas mãos de seus senhores e não podiam exercer uma crença que não fosse a da Igreja católica. Ao chegarem no Brasil, eram proibidos de praticar suas religiões nativas.

Roger Bastide (1978, p. 35) estima que foram transportados 3.600.000 homens e mulheres da África para o Brasil entre os séculos XVI e XIX, tornando o Brasil o segundo maior importador de escravizados. Esses seres humanos vieram principalmente da Nigéria, Daomé (atual Benin), Angola, Congo e Moçambique. Apesar dos laços quebrados com a família, os escravizados ainda conseguiram manter sua herança étnica. Além das exigências por parte da Igreja católica e das instituições escravagistas, conseguiram manter a língua materna e os laços com seus países, já que sempre chegavam escravizados novos.

Entre as tradições religiosas africanas que chegaram no Brasil, vieram aqueles que cultuavam os Orixás, os Nkinsis e o Voduns. Cada divindade era representada por um aspecto da natureza e uma família em particular. Orixás e Voduns são divindades dos grupos da Nigéria e Benin, e os Nkinsis pelo território reconhecido como região Bantu. No Brasil, as divindades acabaram por tornar-se protetores dos indivíduos, já que as famílias foram separadas. Muito embora os portugueses, os espanhóis, os franceses, os holandeses e os ingleses, em seus tratados comerciais, tivessem usado a política de dividi-los em diferentes nações (para melhor governá-los) e tivessem usado critérios como a etnia e a tradição

cultural, famílias foram divididas em diferentes nações. Essa divisão acontecia para evitar possíveis motins contra seus compradores, distribuídos por toda a América.

A instituição das religiões afro é um fenômeno recente na história religiosa do Brasil. O surgimento dos primeiros terreiros de Candomblé ocorreu após a libertação dos escravos. O terreiro Casa Branca do Engenho Velho, teve sua inauguração na Barroquinha em 1830 e no Engenho Velho em 1890. Outros seguiram para diferentes áreas do Brasil regionalizando assim seus ritos. Dessa forma, nasce o Candomblé na Bahia, Xangô em Pernambuco e Alagoas, Tambor de Mina no Maranhão e Pará, Batuque no Rio Grande do Sul e Macumba no Rio de Janeiro. Em cada região do país as tradições africanas sobreviveram de uma forma diferente, o que culminou na pluralidade das religiões afro-brasileiras. Cada terreiro tem sua forma particular de lidar com seus elementos, além das mais diversas combinações do sincretismo afro-brasileiro.

Como as religiões afro-brasileiras eram proibidas e os terreiros eram visitados sempre pela polícia, seus praticantes começaram a fazer uso do sincretismo católico como estratégia de sobrevivência para driblar as perseguições da Igreja e do Estado. O sincretismo entre as religiões africanas pode ser interpretado como sendo o primeiro de muitos outros ocorridos nesse processo que deu origem às religiões afro-brasileiras. Ou seja, o culto a diversos Orixás em uma mesma casa é comum entre as religiões afro-brasileiras, embora, nos países da África cada tribo cultuava apenas um Orixá, fato que exemplifica o movimento sincrético ocorrido entre as religiões afro-brasileiras.

Com o tempo, os escravos foram assimilando a religiosidade dos portugueses e empregando nos santos católicos os nomes de suas divindades. Não foi tarefa fácil, mas Xangô por exemplo, deus do trovão foi comparado a São Jerônimo, representado por um ancião, entretanto está sempre acompanhado por um leão deitado a seus pés. Obaluaê, comparado a São Lázaro sendo o primeiro o deus da varíola e o segundo é coberto de feridas. Aqui percebe-se a perspicácia dos escravizados para manter seus cultos.

Mesmo após a libertação dos escravizados em 1888, ocorre em 1889 a ratificação da Constituição Republicana e em 1890, a separação da Igreja e do Estado, a República ainda proibia o espiritismo. As religiões afro-brasileiras eram designadas como baixo espiritismo.

Atualmente, é perceptível que as religiões afro-brasileiras sofrem pela resistência de

uma sociedade em que líderes religiosos disputam por um lugar no mercado da fé, como pela hegemonia da representatividade. Os ataques ainda são frequentes e as religiões afro ainda são consideradas religiões de negros gerando práticas intolerantes, preconceituosas e excludentes.

Devido a essa realidade, a necessidade de aprender a lidar com os ataques de uma sociedade plural, faz com que alguns adeptos das religiões afro-brasileiras se omitam para não sofrerem com a intolerância e o preconceito de uma comunidade hostilizada a essas religiões. Já aqueles que se declaram abertamente adeptos das religiões afro, encontram a intolerância bem presente na grande maioria da população:

Não quero tolerância, eu quero respeito. Tolerar é uma forma de dizer que a minha religião está errada, mas dá para fingir que não. Preciso é que respeitem o candomblé da mesma maneira que eu respeito todas as religiões. Já vieram na porta da minha tenda espiritual e disseram que o diabo estava aqui. Bom, eu sempre respondo duramente a esse tipo de coisa e falei que realmente o diabo estava lá porque a própria pessoa tinha trazido (TRIGUEIRO, 2016, online).

Segundo Panikkar (2007, p.60), “o diálogo tem um núcleo místico não visível na superfície das relações humanas. Algo sucede no coração de cada dialogante e algo sucede no núcleo mais interno do mundo”. Seria por meio do diálogo inter-religioso que a intolerância religiosa seria ao menos minimizada?

De acordo com Alexandre Kaitel e Guaraci Santos (2018, p.14), participantes do grupo REPLUDI<sup>9</sup>, “os líderes religiosos apontam duas questões pertinentes: a) a hegemonia católica nos processos de diálogo inter-religioso existentes e o papel coadjuvante ocupado pelas religiões tradicionais de terreiro; b) a disputa de poder ocultada por propostas de diálogo.” Ou seja, para alguns líderes religiosos das religiões afro-brasileiras, o DIR é uma proposta ingênua, já que esse é de vias cristãs e que toda relação social é permeada por uma relação de poder.

Kaitel e Santos, entretanto, acreditam que vale a pena dialogar para minimizar os

---

9 Grupo de pesquisa em Religião, Pluralismo e Diálogo do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - PUC - Minas.

preconceitos existentes. “Uma das ações que utilizamos para desvelar essas relações de poder é a exigência que, no diálogo com as religiões de matrizes africanas, os sujeitos do diálogo participem de celebrações dessas religiões (nível místico do diálogo)” (KAITEL; SANTOS, 2018, p.14).

No cenário atual, a necessidade de colocar em prática o diálogo inter-religioso fica evidente, já que as religiões são marcadas muitas vezes, por conflitos políticos e econômicos. O DIR pode servir para conscientizar a respeito da diversidade religiosa e do seu valor cultural. As religiões de matriz africana, “o candomblé, a umbanda e diversas religiões afro-brasileiras, além de serem ricas em cultura e em suas funções sociais, também são pilares que constituem a nossa sociedade há muito tempo e precisam ser respeitadas” (LUIS; VELIQ, 2017, p. 3).

O diálogo inter-religioso requer “abertura de coração”, estar disponível para o aprendizado com o diferente, respeitando todas as pessoas e as religiões em sua dignidade singular, além de única.

## Conclusão

A incitação à intolerância religiosa, principalmente em relação às religiões de matrizes africanas, parte de discursos proferidos por líderes religiosos cristãos e até de autoridades políticas. As principais causas de perseguição e das atitudes de intolerância não vêm isoladas, estão sempre acompanhadas de etnocentrismo, racismo, questões econômicas e manutenção do *status*.

É histórica a luta das religiões afro-brasileiras contra a intolerância, a discriminação e o preconceito. O desrespeito, a demonização de suas divindades cultuadas, as agressões físicas e verbais, além dos atentados ao espaço físico dos terreiros são apenas algumas das atitudes de intolerância sofrida.

O diálogo inter-religioso envolve partilha de vida, de conhecimento e de experiência propiciando aos fiéis de tradições religiosas distintas, o aprendizado com o outro. Entretanto, no atual cenário os embates e conflitos contemporâneos tem dificultado a realização desse diálogo. Sentimentos agressivos e hostis carregados de ódio, de superioridade e de exclusividade da verdade são alguns pontos que dificultam o diálogo. Porém, o DIR tende a contribuir para que as pessoas encontrem sentido e que se instaurem novos padrões éticos

que contribuam para a boa convivência e incluam o outro, não como objeto, mas como parceiro de busca.

O DIR é, portanto, um caminho necessário para que as alteridades entrem em comunicação, além de ser fundamental para aqueles que desejam dialogar, uma vez que sem o diálogo não há realização da performance humana. O diálogo está marcado na relação eu-tu. O diálogo se instaura quando ocorre uma atitude de abertura e escuta do outro, do diferente. O desafio está em assumir o risco de sair transformado, ou seja, a abertura dada ao diálogo permite evoluir durante todo o processo.

Esse relacionamento inter-religioso deve ocorrer entre fiéis que professam sua fé específica e se mostram dispostas a aprender com o diferente. Sendo assim, esse novo aprendizado traduz a relação com a diferença e a alteridade, possibilitando a apropriação de possibilidades e a abertura à transformação mútua. Deve-se criar condições propícias para o encontro, com respeito e sensibilidade, permitindo colocar-se no lugar do outro, o que muitas vezes não é tarefa fácil.

A humildade seria uma virtude essencial para o DIR, além da abertura e respeito ao diferente. A segunda condição é apontada pela abertura ao valor da alteridade. Também é exigido a fidelidade a sua convicção religiosa e o respeito às convicções do outro. A convicção religiosa seria como um ancoradouro referencial para o DIR acontecer, já que o diálogo não visa à conversão, embora haja um risco sempre presente em toda fé religiosa. Já a experiência da humildade demanda a paciência na escuta do outro para que haja hospitalidade.

No diálogo, o objetivo não é a mudança de religião, mas a mudança de seus interlocutores e uma nova apropriação de sua fé. O diálogo inter-religioso acontece em quatro níveis ou formas que podem ser vividas separadamente ou de maneira conjunta dependendo do momento histórico específico, das tradições em diálogo e do objetivo pelo qual elas se encontram. Independente da forma a ser utilizada, a prática dialogal deve ser realizada com espírito de abertura, hospitalidade e cuidado.



## Referências

BASTIDE, Roger. *The African Religions of Brazil: Toward a Sociology of the Interpretation of the Civilizations*. London: John Hopkins University Press, 1978.

GUIMARÃES, Marcelo Rezende. *Um novo mundo é possível*. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2004.

KAITEL, Alexandre Frank S.; SANTOS, Guaraci M. *O Diálogo Inter-religioso na perspectiva umbandista*. REVISTA ÚLTIMO ANDAR: CADERNOS DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO, SÃO PAULO, N.32, P. 2-17, DEZ 2018. DISPONÍVEL EM: <[HTTPS://REVISTAS.PUCSP.BR/ULTIMOANDAR/ARTICLE/VIEW/38908](https://revistas.pucsp.br/ultimoandar/article/view/38908)>. ACESSO EM: 15 JUN. 2021.

LUIS, Washington; VELIQ, Fabiano. *É hora de uma nova reforma: a íntima*. Revista Senso. v. 2, n. 2, jun./jul. 2017. Disponível em: <<https://revistasenso.com.br/religiao/e-hora-de-uma-nova-reforma-intima/>>. Acesso em: 29 jun. 2021.

MARIZ, Cecília. *Instituições tradicionais e movimentos emergentes*. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013.

MARIZ, Cecília Loreto. *Perspectivas Sociológicas sobre o Pentecostalismo e o Neopentecostalismo*. *Revista de Cultura Teológica, São Paulo*, v.3, n.13, p.37-52, dez 1995. Disponível em: <<https://ken.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/14222/12122>>. Acesso em: 30 maio. 2021.

MORIN, Edgar; VIVERET, Edgar. *Como viver em tempo de crise?* Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

PANASIEWICZ, Robertei. *Os níveis ou formas de diálogo inter-religioso: uma leitura a partir da teologia cristã*. Revista Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, Belo Horizonte, v. 2, ed. 3, p. 39-54, 2ºsem 2003. Disponível em: <[https://www.researchgate.net/publication/307645360\\_Os\\_niveis\\_ou\\_formas\\_de dialogo\\_inter-religioso\\_uma\\_leitura\\_a\\_partir\\_da\\_teatologia\\_crista](https://www.researchgate.net/publication/307645360_Os_niveis_ou_formas_de dialogo_inter-religioso_uma_leitura_a_partir_da_teatologia_crista)>. Acesso em: 18 maio. 2021.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Diálogo e anúncio*. Petrópolis: Vozes, 1991. Documentos Pontifícios n. 242.

SECRETARIADO para os Não-Cristãos. *A Igreja e as outras religiões*. São Paulo: Paulinas, 2001 (Documento Diálogo e Missão).

SILVA, Vagner Gonçalves da. Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré: relações socioestruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Intolerância religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007, 214 p.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Os Ataques Neopentecostais às Religiões Afro-brasileiras e aos Símbolos da Herança Africana no Brasil. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Intolerância religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007, 10-24 p

SILVEIRA, Renato da. *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro de keto*. Salvador: Maianga, 1ª ed., 2006. ISBN: 9788588543416.

TRIGUEIRO, Paulo. Dia Internacional da Tolerância levanta a discussão sobre o respeito às diferenças. Folha de Pernambuco, [S. l.], 16 nov. 2016. Disponível em: <https://www.folhape.com.br/noticias/dia-internacional-da-tolerancia-levanta-a-discussao-sobre-o-respeito-a/6481/>. Acesso em: 10 jun. 2021.

Submetido em: 4 jul. 2021.

Aprovado em: 18 out. 2021.

## RELIGIÃO À BRASILEIRA: PLURALISMO, MÍDIA E POLÍTICA

### Brazilian religion: pluralism, media and politics

Rodrigo Mendes Faria<sup>1</sup>

**Resumo:** Esse artigo tem como objetivo apresentar materiais bibliográficos que ressaltam a religião no Brasil. O país tem uma raiz sincrética que torna o fenômeno religioso nacional, por causa da sua peculiaridade, objeto de uma vasta e interessante pesquisa, mas com a ressalva de que qualquer pesquisa relacionada à religião no Brasil está longe de ser unânime e única por causa da diversificação do território nacional. Será apresentado, de uma forma resumida, a pluralidade religiosa brasileira, fruto do sincretismo que é a base dessa pluralidade até mesmo por causa das raízes dos primeiros povos do território nacional; será abordada a utilização da mídia como meio para conquista de novos fiéis por causa do seu dinamismo e grande alcance e por fim será analisada a progressiva participação dos evangélicos na política partidária.  
**Palavras-chave:** Religião; Brasil; Pluralismo; Mídia; Política.

**Abstract:** This article aims to present bibliographical materials that emphasize religion in Brazil. The country has a syncretic root that makes the national religious phenomenon, because of its peculiarity, the object of a vast and interesting research, but with the caveat that any research related to religion in Brazil is far from unanimous and unique because of the diversification of the national territory. It will be presented, in a summarized way, the Brazilian religious plurality, fruit of the syncretism that is the basis of this plurality, even because of the roots of the first peoples of the national territory; the use of the media as a means to conquer new believers will be addressed because of its dynamism and wide reach, and finally the progressive participation of evangelicals in party politics will be analyzed.

**Keywords:** Religion; Brazil; Pluralism; Media; Politics.

---

<sup>1</sup>Mestrando em Ciências das Religiões na Faculdade Unida de Vitória, <https://orcid.org/0000-0003-1917-4724>, [rodmendes85@hotmail.com](mailto:rodmendes85@hotmail.com)

## Introdução

Com a necessidade de indagar quais são os elementos essenciais que moldam a composição da matriz religiosa brasileira, apresento breves pensamentos voltados à observação do pluralismo, a mídia e a política. A mídia e a política serão temas voltados mais propriamente aos cristãos evangélicos. Dito isso e para o início, é observado como a primeira atribuição à formação histórica do país que com os colonizadores chega o catolicismo, que decorrente desta mesma presença trouxe a mestiçagem; nesse pacote, a escravidão trouxe as religiões africanas que, sob certas circunstâncias, foi desenvolvido um vasto pluralismo no país que se apresenta até os dias atuais (FILHO, 2019, p. 44).

A religião brasileira é muito vasta por causa da presença do universo afro (representada em religiões como o candomblé e a umbanda) e esse universo tem companhia e influência que parte do catolicismo. Também há pentecostalismo, esse que terá mais ênfase nesse artigo do que as religiões afro, surge como uma oposição ao protestantismo, enquanto as religiões de matriz afro surgem como oposição ao catolicismo. O mundo da religião no Brasil não se limita a permanência, cópia ou repetição, mas é um grande e interessante movimento e adaptação (SANCHIS, 1997, p. 30-31).

Outra necessidade de indagação quando o assunto é a religião contemporânea brasileira é a utilização da mídia em benefício da religião cristã evangélica. A mídia que antes era atributo do “mundo”, agora surge como ferramenta de convencimento e agregação de novos fiéis. Caminhando junto no que se diz respeito ao contexto de modernidade social, cultural e econômica do país, está a política que, em um passado não muito distante, era algo que não estava na alçada dos evangélicos, limitando a participação dos fiéis apenas na votação dos candidatos, agora, a estratégia é a tentativa do controle político. Sendo assim, o sincretismo junto ao pluralismo, a mídia e a política funcionam em mercados modernos e concordando com as lógicas dos meios modernos para a administração e propagação por meio da publicidade e política (CARVALHO, 2019, p. 151).

## 1 O pluralismo religioso no Brasil

Trazendo essa concepção para o campo religioso brasileiro, o dinamismo nesta área é apresentado de forma evidente, o que permite abordar várias questões pertinentes ao estudo dos fenômenos religiosos. Dentre esses fenômenos está o pluralismo, a ação de mercado que influencia o trânsito religioso; também se observa a ideia do que acontece com a doutrina ensinada hoje e as mudanças da forma de ensino; a espetacularização voltada para a fé e a liturgia dentro de uma sociedade que é cada vez mais imagética, enfim abre-se um grande leque de opções para as discussões acadêmicas quando o assunto é o estudo das religiões (PAEGLE, 2008, p. 87). Mesmo com esse vasto leque de possibilidades, nos limitaremos, por hora, ao pluralismo na religião evangélica no Brasil.

Dito isso, entende-se que a religião no Brasil sempre se apresentou como plural. Um pluralismo que nem mesmo o catolicismo regulador foi forte o suficiente para conter. O Brasil, quando se trata do fenômeno da religião, apresenta um aspecto muito peculiar que é o encontro de três diferentes povos no início da formação religiosa no país, isso leva o país a ter uma sistemática que pode ser traduzida por meio de uma certa porosidade e altamente afetada por esse aspecto. Até hoje existe o confronto entre as matrizes religiosas, há um 'confronto' entre orixás, santos, o sacramental, ritual e sagrado de lado, contra a ética que de uma forma ou outra é contaminada por interesses (SANCHIS, 1997, p. 38). Ainda temos um aumento desse "drama" da pluralidade da religião no Brasil com o surgimento de novas vertentes evangélicas.

O brasileiro tem a sua característica diferenciada de outras nações, e o catolicismo europeu, por exemplo, necessitou de adaptação no solo brasileiro, para não se esvaír e morrer de vez, precisou se adequar ao contexto brasileiro. José Bittencourt Filho entende que até mesmo essa religião antiga e tradicional buscou uma pronta solução, mesmo que parcial para atrair fiéis no Brasil:

Na América Latina, em geral, e no Brasil, em particular, o Catolicismo só pôde encaminhar uma solução (parcial) para esse contratempo mediante uma revalorização da assim chamada religiosidade popular; há mesmo quem considere a religiosidade popular como a mais rica e original produção cultural da

civilização brasileira. Não poderia ser diferente, uma vez que, desde sempre, nas comunidades arcaicas, fazia-se imprescindível uma permanente “recapitulação”, ou seja, a criação da identidade efetuada por meio de mediações simbólicas capazes de manter o vínculo com as entidades ancestrais que lhes deram origem, “traçadas” para o presente intermediário dos ritos e das festas de caráter religioso (2019, p. 45-46).

O pluralismo é observado como o ponto central para compreender as transformações da religião no Brasil nas últimas décadas; o pluralismo em si, reforça a ideia de competição e, conseqüentemente, a de mercado religioso como referencial a ser analisado. A matriz cristã é hegemônica, mesmo que internamente haja discrepâncias de ideias sobre o que pode ser classificado como cristão (ALMEIDA, 2010, p. 314). Sendo assim, se o pluralismo religioso introduzido inicialmente pela presença, com o pressuposto do protestantismo, por exemplo, entende-se que o pertencimento a uma religião deveria ser exclusivo, mas isso se torna cada vez menos verdadeiro no Brasil. Por motivo de vasta diversidade e mistura, que são processos que se alimentam na constante mudança que pode ser observado na religião, podendo-se supor que parte da dinâmica contemporânea se baseia também como pluralismo sincrético e, acima de tudo, na transmissão relativa à matriz cristã (ALMEIDA; BARBOSA, 2013, p. 315).

Falando sobre o sincretismo na religião brasileira, esse vem suportando e se adequando à modernidade e sendo um grande impulsionador do pluralismo. O passado não deixa de estimular o andamento da atualidade religiosa brasileira, mas não persistindo para uma continuação da tradição, mas sim de uma forma ativa e despropositadamente reinventada. Pode-se ter, como exemplo, a Igreja Universal do Reino de Deus que é uma sobrevivência da tradição, mesmo que de uma forma não continuada na sua totalidade; seu processo litúrgico é fortemente ligado a ritualização de mediação sem a presença de imagens, mas há o ritual direcionado para o sal grosso, a toalha, o manto vermelho etc. Analisando por esse sentido, pode-se dizer que até mesmo o terreiro é materializado nos cultos neopentecostais em que os exus e pombas-gira ganham papel de evidência, só que nesse caso como opositores. Há um reencantamento da religião digna de ser analisada nesse mundo moderno, e isso vem, na verdade, por intermédio de uma sociedade

altamente moderna e consumista (SANCHIS, 1997, p. 41).

Nesse ambiente moderno e plural, que aparentemente produz consumidores de religião no cenário brasileiro, Eduardo Guilherme de Moura Paegle (2008, p. 88) diz o seguinte:

O self é uma das chaves para explicar o crescimento dos neopentecostais. Neste sentido, é uma recusa da mediação religiosa institucional, abrindo espaço para um sincretismo religioso na experiência individual sem contestações eclesiais, em que não existe uma ausência de contradições de diferentes tradições religiosas. O que seria mais pós-moderno do que isso, em termos religiosos? Essa metáfora faz-nos lembrar que as igrejas neopentecostais, como a IURD e a Renascer, apresentam cada dia da semana um cardápio diferente, no dia x, o culto da Libertação, no y, do empresário, no dia w, da família e no f, a terapia do amor (PAEGLE, 2008, p. 88).

Observa-se também que umas das características da religião na sociedade moderna é a da privatização, essa definida como a ação dos indivíduos no sentido de formar a sua própria religiosidade, tomando para si fragmentos e elementos naturais de diferentes sistemas e propostas religiosas. A possibilidade de construir um ambiente de representações simbólicas, a partir de elementos vindos de diferentes sistemas religiosos, se produz, de um lado, com a diversificação do campo religioso e, de outro, colocando o indivíduo na centralidade como sujeito autônomo detentor da condição de escolher diante de uma vasta possibilidade religiosa posta em seu caminho (FILHO, 2012, p. 53).

Contudo, para Filho (2012, p. 53-54) há algo que poderia ser inédito nesse contexto da religiosidade:

O que pode ser tornado como inédito no contexto atual seria, por um lado, a intensidade da diversidade religiosa e, por outro, a disseminação da cultura de mercado de bens simbólicos que atinge diretamente o campo religioso. Este se encontra eclético e sincrético como nunca. O processo de globalização, ao mesmo tempo, em que aproximou sistemas religiosos distantes por meio da compressão do espaço-tempo, criando uma situação de interculturalidade, também produziu uma mercantilização do campo religioso em oposição a

uma visão tradicional que enfatizava a sua dimensão sagrada. Se no contexto tradicional o sincretismo se fazia a partir da crença de que o campo religioso era obra divina e, portanto, todas as religiões eram sagradas e não podiam ser excluídas, no contexto global as escolhas e as bricolagens religiosas parecem se dar a partir de uma visão secular do campo religioso, em que a ideia de consumo ou de mercado é predominante (FILHO, 2012, p. 53-54).

Diante dessas observações e analisando o pluralismo religioso, aparentemente constituído em uma espécie de “mercado”, esse é proposto como o início e a ponta de lança da secularização da própria consciência religiosa, uma porta aberta para a indiferença (SANCHIS, 2001, p. 30). Segundo Pierre Sanchis (2001, p. 30), “é este pluralismo que permite o advento da experiência religiosa à modernidade da autonomia decisória do sujeito, autonomia individual articulada a um mútuo enriquecimento dialogal”.

## 2 O avanço da mídia em prol da religião

Em relação à expansão do campo religioso, percebe-se a corrida das organizações religiosas para conquistarem um espaço significativo na mídia. Ou seja, as agremiações religiosas vão elevando suas mensagens de modo a adequá-las aos meios eletrônicos. Segundo Filho (2019, p. 40), “dessa maneira, realimentam as tendências reducionistas, utilitaristas e mágicas, enraizando ainda mais o confinamento da religião ao nível subjetivo – fenômeno considerado típico destes tempos pós-modernos”. Mais do que nunca, é visível o modo que é aparentemente forte com essa forma de apropriação de símbolos alheios, assim como a constante manutenção de símbolos (FILHO, 2019, p. 40).

Contudo, segundo Magali Cunha,

as igrejas nunca rejeitaram as mídias. Compreendendo o processo da comunicação mais como um movimento de convencimento do outro do que como possibilidade de interação/comunhão, às igrejas, tanto a Católica quanto as Evangélicas, desde a Reforma Protestante até a época da emergência das mídias eletrônicas, em especial do rádio e da televisão, baseavam-se no pensamento de que convencer pessoas a optarem pelo Evangelho, e consequentemente



pela adesão a um determinado segmento cristão, geraria um efeito-chave: o crescimento do Cristianismo (CUNHA, 2017, p. 27).

Buscando espaço no mundo moderno para a divulgação da sua mensagem, evangélicos se tornaram proprietários de emissoras AM e as transformaram em rádios religiosas de tempo integral. Sendo assim, as curas e o exorcismo se tornaram ênfase nas programações. Os pioneiros como televangelistas evangélicos no Brasil, nos anos 1970, foram R. R. Soares, Nilson Amaral Fanini, Edir Macedo e Roberto MacAllister (CUNHA, 2017, p. 29). Pastores e líderes evangélicos, inicialmente do ramo pentecostal, voltaram-se para o mundo empresarial da mídia e donos, do que poderia chamar, “verdadeiros impérios” no ramo da comunicação (exemplo do deputado federal Francisco Silva/Rede Melodia, o pastor Samuel Câmara, da Assembleia de Deus, Renascer em Cristo e Internacional da Graça de Deus). Essa forma de transmissão da mensagem tornou possível que alguns desses grupos religiosos já nascessem midiáticos – isto é, a interação com as mídias como base da sua própria razão de ser (CUNHA, 2017, p. 29).

Partindo desse pressuposto, Paegle entende que a utilização da mídia não se limitou a transmissão da mensagem do evangelho, mas transformou o próprio evangelho em um espetáculo:

Cria-se uma “sociedade do espetáculo”, em que “o espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens”. O espetáculo que os evangélicos proporcionam ocorre tanto no espaço midiático, especialmente televisivo quanto na ocupação do espaço público. Apresentadores, como Edir Macedo, Estevão Hernandes, Silas Malafaia e R. R. Soares ocupam generosos espaços televisivos e radiofônicos, criando identidades duplas, como pastores/animadores de auditório, e realimentando os seus impérios midiáticos/eclesiásticos, inspirados pelos tele-evangelistas estadunidenses, como Billy Graham e Jimmy Swaggart. Nos espaços públicos, lembramos da “Marcha para Jesus”, eventos musicais, como proporcionadas pela Banda “Diante do Trono”, ligada à Igreja Batista da Lagoinha de Belo Horizonte, que constantemente encham estádios nos seus shows (2008, p. 94).

O trabalho da mídia evangélica no Brasil busca também a sua afirmação com palavras-chave ou slogans que também fazem parte do convencimento na propaganda midiática. Daí surge a idealização da publicidade que segue o sistema de inserções contínuas nas mídias que busca um grande público, aumentando o número de alcance e ampliando a área de cobertura do público pré-definido com suas campanhas religiosas. Além disso, há algo como um mantra dentro da própria apresentação de campanha: um jingle ou uma música que não saia da mente do consumidor, ou do consumidor em potencial; imagens, falas de atores, situações podem ser do cotidiano e quem sabe bem-humoradas ou dramáticas, que se encaixe perfeitamente na memória emocional do público (CARVALHO; CAMPOS, 2019, p. 149).

Segundo Sarita dos Santos Carvalho e Breno Martins Campos (2019, p. 149) “nas reuniões iurdianas, o público é instado a gritar palavras de ordem, de descarrego e exorcismo, e de afirmação do compromisso com a igreja. Pela TV, os programas ocupam-se principalmente em repetir testemunhos, intercalados com palavras de incentivo dos bispos e pastores apresentadores.”

Para Carvalho e Campos (2019, p. 151-152), a forma midiática usada pelas igrejas como Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), é uma forma que vai além da transmissão da sua mensagem, a igreja busca simular a vida do seu telespectador para uma comoção e atração maior:

A mídia e a propaganda estão intrinsecamente aliadas às relações humanas, comerciais, econômicas e religiosas. Quanto à credibilidade da religião exposta na mídia, no que se refere à credibilidade dedicada aos testemunhos dos fiéis, Hoover descreve o caso dos televangelistas norte-americanos da década de 1980, e atribui o crédito que o público conferia a eles, bem como a confiança em suas intenções e abordagens, ao fato de o telespectador se sentir participante da missão, de estar do mesmo lado da câmera. Relacionamos esta informação com o tipo de abordagem que a IURD usa nos programas televisivos, inserindo constantemente os testemunhos de fiéis que, à semelhança dos televangelistas, tende a criar no público a noção de participação ativa no acontecimento transmitido. O expectador se sente identificado, comovido, envolvido com o testemunho alheio, pois encontra nele, similitude com algum fato de sua própria vida (CARVALHO; CAMPOS, 2019, p. 151-152).

O fato é que a utilização da mídia pela religião brasileira inclina-se a ter o dinheiro como o elemento principal nesse universo “sagrado” e imerso em significados, por um lado o fiel se desprende financeiramente para obterem bênçãos, mas por outro o próprio sistema religioso volta-se para o secular em que os benefícios da modernidade imperam soberanamente. Há uma articulação do sagrado advindo da pré-modernidade, a autonomia racional da modernidade e o desabrochar da pós-modernidade que preza pelo individualismo, bem-estar e prosperidade (SANCHIS, 1997, p. 41). Outro ponto a se observar a partir da grande utilização da mídia por parte da igreja brasileira, é que as igrejas passam a não ter mais a regulamentação do sagrado e da doutrina como outrora. Segundo Cunha (2017, p. 31), “a abertura para a participação e para que qualquer pessoa que professe uma fé, vinculada ou não formalmente a uma igreja, manifeste livremente suas ideias, reflexões e opiniões, tirou o controle dos conteúdos disseminados das mãos das lideranças”.

### **3 Política e religião brasileira**

Outro aspecto que mais tem chamado a atenção dos pesquisadores do campo religioso brasileiro é uma conduta política explícita principalmente por parte dos pentecostais. Desde a eleição de Fernando Collor como presidente do Brasil, em 1992, a participação dos pentecostais na política institucional nos municípios, nos estados e no plano federal tem crescido. Os pentecostais seguem a linha de votar nos “seus” candidatos, como uma forma de defesa dos interesses corporativos. As lideranças motivam essa postura, pois sabem que dessa forma podem redundar na aquisição de concessões de emissoras de rádio e televisão, terrenos para a construção de templos e prédios para obter benefícios visíveis para o seu grupo e aumentar o seu “poder” (FILHO, 2019, p. 39). Segundo Cunha (2017, p. 34), “a participação política dos crentes era desestimulada e, em alguns casos, proibida. Deveria se restringir ao comprometimento das obrigações cidadãs com o voto e ao respeito e obediência às autoridades”. Agora, como diz Cunha (2017, p. 39), o contexto se tornou outro:

Nesse contexto a presença pentecostal foi determinante, bem como a construção de projetos políticos da parte de igrejas como a Universal do Reino de Deus e a Assembleia de Deus, que passaram a ser detentoras do maior número de congressistas evangélicos, o que resultou em mais ampliação do controle de mídias concedidas (CUNHA, 2017, p. 39).

O interessante em abordar política no viés da religião, é que se percebe que todo esse processo tem início com o avanço da comunicação de massa; essa que esconde uma conotação política, com intenção de ampliação pela busca pelo poder (AMORESE, 1998, p. 153). Contudo, nesta perspectiva, a secularização direciona para a iminente retirada do poder e influência da religião nas mais diversas extensões da vida do indivíduo em sociedade. Conquanto, levando às últimas consequências, essa postura que projeta o declínio gradativo da religião dentro das modernas sociedades. Essa análise, todavia, apresenta-se única em torno dos alcances e efeitos dessa secularização. A análise detém-se somente no caráter diluidor da secularização sobre o religioso na contemporaneidade, limitando sua observação à esfera social, política e cultural (BARROZO, 2014, p. 334).

Sendo assim, este cenário de crise econômica e política o qual o Brasil vem passando nos últimos anos facilita a propagação do discurso que alavanca a teologia da prosperidade, que apresenta salvação aos necessitados, espoliados, falidos e doentes, convencendo o indivíduo de que tudo é possível desde que ele esteja disposto a sacrificar e investir tudo que tem para que possa conquistar muito mais (DAMASCENO, 2019 p. 13). No contexto neopentecostal há ainda uma forte ênfase na expressividade emocional, a presença de líderes carismáticos e uma expressiva participação na política partidária (DAMASCENO, 2019, p. 24). O discurso profético, que muitas vezes tem o intuito de dizer que “Deus vai resolver tudo”, tem maior chance de surgir nos períodos de crise nas sociedades; ou então somente para algumas classes; vale dizer, nos períodos em que as mudanças econômicas ou morfológicas determinam, em uma parte ou outra da sociedade, a dissolução, o enfraquecimento ou a limitação das tradições, ou dos sistemas simbólicos que são os princípios fundamentais da visão do mundo e da orientação da vida (BOURDIEU, 2007, p. 73-74).

O fato é que os messias se apresentam nos períodos de crise em relação com uma

grande ideia de transformação política, mas quando a prosperidade nacional refloresce, a esperança messiânica se esvai (BOURDIEU, 2007, p. 74). Enquanto houver crise e nela não for encontrada seu profeta, o seu messias, os esquemas com os quais se idealiza um mundo invertido ainda estarão sendo produto do mundo a ser vencido (BOURDIEU, 2007, p. 77-78).

Para Luis Carlos Romualdo Damasceno (2019, p. 37), as igrejas pentecostais utilizam a política para um benefício próprio:

Em seu desenvolvimento, as igrejas neopentecostais exploraram de modo eficiente e em benefício próprio, os contextos socioeconômicos, culturais, políticos e mesmo religiosos nas últimas três décadas, no Brasil. Nesse sentido, com o agravamento da crise social e econômica, com o avanço do desemprego, da criminalidade, do enfraquecimento da Igreja Católica, essas igrejas encontraram espaço para um amplo crescimento numérico. Em que pese também a configuração do cenário social do país que inclui pluralidade religiosa, abertura política, a redemocratização do Brasil, a rápida difusão dos meios de comunicação e o conseqüente acesso à informação, dentre outros fatores que poderiam aqui ser elencados e que se imbricam no fortalecimento e no crescimento deste segmento religioso no país (DAMASCENO, 2019, p. 37).

Como discurso impulsionador sobre a defesa da moral cristã, da família e dos bons costumes, esse discurso passa ser visto como a suposta missão das igrejas evangélicas na esfera da política partidária e surge então a ideia de: "Irmão vota em irmão". As igrejas, principalmente as pentecostais, passam a direcionar oficialmente seus próprios candidatos (CUNHA, 2017, p. 37). A entrada dos evangélicos na política, e na maioria das vezes os pentecostais, é apresentado como um "ato de defesa cultural": uma reação às transformações do ambiente social que ameaça a cultura evangélica. Entende-se também que não se trata só disso, é também um ato de afirmação de um grupo que se vê em crescimento numérico e geográfico, e, em grande conquista no campo econômico-financeiro, vivendo assim um momento no contexto da redemocratização do país (CUNHA, 2017, p. 38).

## Conclusão

O campo religioso no Brasil tem como característica o seu nascimento já na diversificação cultural e religiosa, também uma diversificação cultural e religiosa progressiva ao longo da história do país; o país é um misto de cultura e religião, que, com isso, torna qualquer mudança aparentemente comum e até mesmo necessária por causa do público a se alcançar nesse país diversificado. Na verdade, entende-se que as denominações evangélicas que não se adequam à progressividade da modernidade no Brasil entram em dificuldades para conquistar novos membros, isso porque não é mais tão comum os filhos dos fiéis permanecerem nas suas denominações de origem como antes, isso, fruto do individualismo consequente da modernidade.

Essa necessidade de constante mudança foi percebida com mais facilidade pelos novos pentecostais que investiram em uma constante adaptação e utilização da mídia e da política partidária para seus próprios benefícios. Entende-se que o interesse por essas áreas sempre se baseou no benefício individual, ou do próprio grupo. A mídia teve uma grande evolução com o avanço da internet, e, com isso, todo conteúdo produzido por todo e qualquer grupo evangélico tem uma grande facilidade para chegar ao “coração que anseia por tal produto”. É fato que com a facilidade de transmissão de ideias vem consigo as possibilidades de críticas por conta do conteúdo. Se tratando de política e religião, podemos entender que o maior problema não seria o envolvimento do “irmão ou irmã” evangélico/a na política, mas sim na possibilidade do religioso se tornar um “guerreiro” da visão da sua denominação na política partidária e não dos interesses da sociedade.

Podemos entender que toda e qualquer questão que envolve religião no Brasil está atrelada à diversidade e a constante mudança decorrente da modernidade e do sincretismo natural do país que leva a uma busca para si em relação a benefícios. Dito isso, entende-se a partir da fala de Filho (2019, p. 43) que “discutir os fatores que tornam a religiosidade da maioria dos brasileiros singular e original, a despeito do fato de que a formação social brasileira esteve e está subordinada a determinantes econômicos, políticos e culturais comuns a tantos outros povos”.

## Bibliografia

AMORESE, Rubem Martins. *Icabode: da Mente de Cristo à Consciência Moderna*, Viçosa, Ultimato, 1998.

BARROZO, Victor Breno Farias. *Modernidade religiosa como paradoxo: elementos para a construção de uma problemática em perspectiva herveu-légeriana*. Paralellus, Recife, v. 5, n. 10, p. 329-342, 2014.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CARVALHO, Sarita dos Santos; CAMPOS, Breno Martins. Liturgia e marketing religioso: uma análise dos testemunhos no "Congresso para o Sucesso" iurdiano. Plura, Revista de Estudos de Religião, v. 10, nº 1, p. 127-155, 2019.

CUNHA, Magali do Nascimento. *Do púlpito às mídias sociais: evangélicos na política e ativismo digital*. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

DAMASCENO, Luis Carlos Romualdo. *Teologia da prosperidade: história, paradoxos e evidenciação do espírito do capitalismo e uma proposta de humanização no ambiente eclesial*. Dissertação (Mestrado em Teologia Prática) - Faculdades Batista do Paraná, Curitiba, 2019.

FILHO, José Bittencourt. *Campo Religioso e Sociedade Global*. Reflexus - Ano VI, n. 7, 2012.

FILHO, José Bittencourt. *Matriz Religiosa Brasileira: Religiosidade e mudança social*. Vitória: Editora Unida, 2019.

PAEGLE, Eduardo Guilherme de Moura. *A "McDonaldização" da fé: o culto como espetáculo entre os evangélicos brasileiros*. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.

PAEGLE, Eduardo Guilherme de Moura. *A "McDonaldização" da fé: um estudo sobre os evangélicos brasileiros*. Protestantismo em Revista, v. 17, p. 86-99, 2008.



SANCHIS, Pierre. *As Religiões dos Brasileiros*. Revista Horizonte, v.1, n. 2, p. 28-43, 1997.

SANCHIS, Pierre. *Desencanto e formas contemporâneas do religioso*, Ciências Sociais e Religião, ano 3, n. 3, p. 27-43, 2001.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). *O Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013.

Submetido em: 23 ago. 2021.

Aprovado em: 7 out. 2021.



**KRENAK, Ailton. A vida não é útil. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. Edição Kindle.<sup>1</sup>**

Victor Pereira Aversa<sup>2</sup>

Publicado pela Companhia das Letras, “A Vida não é Útil”, de Ailton Krenak, é um convite para pensarmos a existência dentro de um contexto turbulento de ambiguidade entre vivência urbana moderna e vivência natural. A fala de Ailton Krenak é forte e tem todo o peso da experiência de quem vivencia cotidianamente os efeitos da invasão moderna em terras americanas. Os efeitos dessa invasão, ocorrida 500 anos atrás, se eternizaram na cultura, na religiosidade e na existência humana, como é possível constatar no texto. Entre esses efeitos, o autor pontua, principalmente, o pragmatismo moderno.

Dividido em cinco capítulos, cada um sendo extraído de uma ou mais entrevistas, o autor aborda temas atuais, mostrando que o “progresso” tecnológico não necessariamente está ligado ao “progresso” ético. No decorrer da obra somos confrontados com provocações que vão desde a crítica ao estilo de vida moderno e suas “facilidades” até o nível mais alto de destruição provocado no planeta para extração de recursos ou, tão somente, do lucro pelo lucro.

Logo o primeiro capítulo apresenta o título sugestivo de “Não se come dinheiro”, o que nos remete ao mito do rei Midas, que esteve diante da possibilidade de desejar qualquer coisa ao deus Baco. Midas, tomado de sua sede pelas riquezas, desejou ter o poder de transformar tudo o que tocasse em ouro. Foi feliz, até o momento em que percebeu que não poderia nunca mais comer ou beber, pois todo o alimento que tocava se transformava em ouro. Eis o conhecimento ancestral trazido por Ailton no título do primeiro capítulo.

Neste primeiro capítulo o autor desenvolve a ideia de que os seres humanos se dividiram em castas, em que a humanidade – ou melhor dizendo, um tipo de clube

---

<sup>1</sup> O livro utilizado é uma edição e-book Kindle, portanto, nas referências dos trechos extraídos da obra utilizaremos a “posição” em que ele se encontra ao invés da “página”, pois a paginação no E-book pode variar com o tamanho da letra utilizada.

<sup>2</sup> Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, <https://orcid.org/0000-0002-5622-8173>, [victor.aversa.cre@gmail.com](mailto:victor.aversa.cre@gmail.com)

exclusivo da humanidade –, tem o direito de ter direitos e tem o direito de tirar direitos, e faz isso devastando tudo o que vê pela frente; tudo em troca de um certo “progresso”, um certo “ir para algum lugar”, em direção ao horizonte. No entanto, tudo aquilo que não faz parte deste “clube”, não pode trilhar esse caminho, inclusive os considerados sub-humanos, como caiçaras, quilombolas e povos indígenas (KRENAK, 2020, posição 25).

Como tema central do capítulo, a economia é apresentada em sua forma predatória, partindo da visão de alguém que teve a sua cultura devastada em nome do metalismo e do acúmulo de riquezas. Krenak flerta com a ideia de que esse modelo é ilusório, e que é “uma ficção afirmar que se a economia não estiver funcionando plenamente nós morremos” (KRENAK, 2020, posição 32). E, de maneira provocativa, mas sem perder a lucidez e a razão de sua crítica, afirma que “nós poderíamos colocar todos os dirigentes do Banco Central em um cofre gigante e deixá-los vivendo lá, com a economia deles. Ninguém come dinheiro” (KRENAK, 2020, posição 32).

O capítulo é encerrado com o autor postando o tema da “vida” em local contrário a todos os aparatos tecnológicos e predatórios atuais, mostrando como a modernidade se tornou um vício, pelo fato de que a cada momento estamos em busca de uma nova maneira de estendermos nosso próprio corpo por meio de máquinas e ferramentas de vários tipos. Conclui o autor que “vida é transcendência, está para além do imaginário, não tem uma definição” (KRENAK, 2020, posição 135).

O segundo capítulo, sob o título de “Sonhos para adiar o fim do mundo”, vem resgatar algo que temos de natural em nosso entendimento de “ser humano”, mas que com o passar do tempo acabamos por tentar desnaturalizar ou “varrer” para debaixo do tapete como uma coisa ligada à “crendice” ou “superstição” irracional: os sonhos. O sonho, para o autor, não é tão somente uma série de imagens que enxergamos enquanto dormimos, mas sim uma extensão da realidade cotidiana, que participa (e influencia) na construção do mundo.

O sonho, segundo os relatos de Ailton, é o que auxilia e dá consistência para o porvir, no entanto, não tira a inevitabilidade dos acontecimentos que não dependem da gente. Gerações e gerações de ancestrais indígenas já sonhavam com a invasão europeia e sua depredação da natureza, mas, mesmo assim, a invasão não pode ser contida.

Então, a pergunta que fazemos é: qual a utilidade dos sonhos?

No entanto, essa pergunta já está respondida no próprio título da obra: a vida não é útil. Também não o é os sonhos. Pois a ideia de “utilidade” é pragmática, e na natureza não há pragmatismo, há uma lógica que, pelo visto, não conseguimos compreender. E nossa falta de compreensão acaba por desembocar no desrespeito com a terra, como conta o autor: “O agronegócio invadiu o cerrado, o Xingu virou uma pizza. Uma pizza não, uma empadinha cercada de soja por todos os lados, com tratores cortando tudo.” (KRENAK, 2020, posição 160)

Portanto, como explica Ailton, o sonho é como uma “instituição que prepara as pessoas para se relacionarem com o cotidiano” (KRENAK, 2020, posição 160), ou seja, o papel do sonho não está em nos livrar do que está para acontecer, mas sim nos preparar para conviver com aquilo. Além disso, o sonho também pode ser um local em que se veicula o afeto, isto é, uma forma de nos conectarmos intimamente com as pessoas, contando nossos sonhos e ouvindo os delas.

No terceiro capítulo, “A máquina de fazer coisas”, Ailton Krenak faz um caminho interessante até entrar no tema central da discussão. Primeiramente o autor expõe a visão de alguns povos originários de que antes de sermos “humanos”, todos fomos alguma outra coisa antes dessa vida. Novamente coloca a ancestralidade como o vínculo do conhecimento entre o “ser humano” e o “ser outra coisa”; esse conhecimento estaria guardado nas lembranças, na “memória ancestral” destes povos (KRENAK, 2020, posição 225).

Percorrendo esse caminho, o autor separa aquilo que é humano daquilo que não é. Mais adiante entendemos a pretensão do autor ao fazer estes apontamentos: “se a principal marca dos humanos é se distinguir do resto da vida terrestre, isso nos aproxima mais da ficção científica que defende que os humanos que estão habitando a Terra não são daqui.” (KRENAK, 2020, posição 240). A partir daí, o autor brinca com essa dicotomia entre: o ser humano pertence à Terra, mas não a respeita, ou, o ser humano pertence à Terra, mas ainda não compreendeu isso.

O autor atribui à “técnica” essa dinâmica de “desligamento” do ser humano com a natureza. Cita, inclusive, que, a certa altura os gregos olharam para a Terra e a consideraram

um mecanismo, coisa que, provavelmente, nos tenha levado ao pensamento cartesiano e mecanicista da existência, no qual começa a nascer a noção de que “evolução” e “progresso” podem ser sinônimos para “técnica” e “escrita”.

O quarto capítulo, “O amanhã não está à venda”, mesmo nome de outra obra recente do autor, inicia com uma reflexão sobre a pandemia de covid-19. Ailton Krenak começa dizendo que também está isolado, assim como todos devem estar em função do vírus, porém, o seu isolamento e o de seus pares já vem acontecendo a tempos. Mas, segundo o autor, esse isolamento involuntário tornou os Krenak mais resistentes e mais resilientes (KRENAK, 2020, posição 359). Logo em seguida, faz a seguinte provocação: “Como posso explicar a uma pessoa que está fechada há um mês num apartamento numa grande metrópole o que é o meu isolamento? Desculpem dizer isso, mas hoje já plantei milho, já plantei uma árvore...” (KRENAK, 2020, posição 359).

Faz uma reflexão sobre o ser humano e se pergunta o que vem a ser a “humanidade”. Novamente aborda a questão dos humanos e sub-humanos, até chegar na análise da fala do presidente da república em que dizia que nada aconteceria com os brasileiros (fazendo referência ao vírus covid-19), pois nós estamos acostumados a mergulhar no esgoto e continuarmos vivos. Ailton Krenak aponta a evolução do vírus como consequência do nosso modo de vida insustentável, em que negamos a natureza e nossos laços com ela.

O autor, sempre de modo a nos provocar a reflexão, afirma que o vírus está atingindo tão só os humanos, mas não a natureza, pois as frutas continuam crescendo e os animais continuam vivos. Ainda sobre o assunto, o pensador completa: “Quem está em pânico são os povos humanos e seu mundo artificial, seu modo de funcionamento que entrou em crise” (KRENAK, 2020, posição 382). A partir desta ideia, o autor caminha para o assunto da “manutenção da atividade econômica” na pandemia, dinâmica esta que se mostrou insustentável se considerarmos o respeito à dignidade humana, em que a vida é banalizada em troca de uma suposta “salvação” na economia. Só esqueceram que, para a economia girar é preciso que as pessoas estejam vivas.

Citando a obra *Vigiar e Punir* de Michel Foucault, Ailton Krenak mostra como essa preocupação com a economia, na realidade, é fruto de uma instrumentalização do próprio ser humano. Seres humanos instrumentalizando outros seres humanos por lucro. E quando

este ser humano instrumentalizado para de produzir, ele acaba se tornando uma despesa. Portanto, a pandemia vem como um pretexto, e neste contexto vão se criar a partir daí as condições necessárias para se deixar viver ou se fazer morrer. E é nessa condição que nos encontramos, sem saber o que vai acontecer amanhã. Nas palavras do próprio autor: “Não sabemos se estaremos vivos amanhã. Temos de parar de vender o amanhã.” (KRENAK, 2020, posição 420).

No quinto e último capítulo da obra, intitulado “A vida não é útil”, Ailton Krenak já começa apresentando os males do progresso tecnológico, apontando o fato de que sempre estamos destruindo alguma coisa em nosso caminho enquanto caminhamos em direção ao “progresso”. O autor aponta que até mesmo os bebês já nascem predando o planeta, de maneira involuntária, mas ainda assim acabam por utilizar objetos feitos de materiais que “em algum lugar, estão comendo a terra” (KRENAK, 2020, posição 452).

De maneira geral, o capítulo aponta como a ideia de “utilidade” foi e ainda é um problema trazido pelos europeus com a sua invasão. A ideia de utilidade está ligada ao pragmatismo, em que só se faz algo se isso for te dar lucro; o lucro é algo que sobra, algo a mais, e o problema reside exatamente nesse “algo a mais”, pois a natureza não é menos nem mais, ela é exatamente como deve ser.

Talvez uma das partes mais impactantes desse capítulo seja a fala do autor sobre como a lógica mecanicista e mercadológica é perpetuada pelo sistema de ensino, sistema esse que mantém a criança presa em uma dinâmica predefinida de busca à carreira perfeita ou coisa parecida, tendo em vista cursos como engenharia, arquitetura ou medicina como as principais referências. É uma sociedade excludente, em que o papel da escola é o de impor uma série de ideias e informações prontas na cabeça da criança antes de soltá-la no “mundo”. Esse foi o papel da educação na colonização, um aparato de controle precioso para aquele que estava invadindo e tomando posse do lar de quem já estava aqui.

Entre tantas afirmações fortes, Ailton Krenak diz ser a ideia de sustentabilidade uma “vaidade pessoal” (KRENAK, 2020, posição 489), a colocando como um “mito”. No entanto, logo explica que é de suma importância nos educarmos para essas questões, porém, a partir dessa ideia de sustentabilidade é possível que caiamos, novamente, em uma

desculpa utilitária, tal qual fizemos (e fazemos) com a religião.

“Por que insistimos em transformar a vida em uma coisa útil?” (KRENAK, 2020, posição 516), é a pergunta que permeia grande parte da obra e que nos leva a fazer uma série de reflexões sobre o nosso estilo de vida. Fomos colocados neste contexto urbano predatório ou estamos aqui por que queremos? Seria possível nos livrarmos dessa mentalidade utilitarista da vida e do mundo? O autor consegue fazer surgir em nós tais perguntas ao passo que critica de maneira relevante vários aspectos da existência neste contexto de destruição. Entre esses aspectos estão a pobreza, o suicídio, a apatia e a violência, que parecem intrinsecamente ligados ao modelo utilitário da vida.

*A vida não é útil* é uma obra que nos tira da nossa zona de conforto e que nos provoca de maneira direta. Como dito no início desta resenha, as palavras de Ailton Krenak têm peso, e nos fazem pensar como a vida poderia ser diferente se, simplesmente, soubéssemos ouvir mais a sabedoria ancestral ao invés da ideologia destrutiva da ganância, que nos é transmitida desde o momento em que nascemos. O utilitarismo é predatório, e tudo o que é predatório não repõe aquilo que tira do lugar. Nós precisamos da Terra para sobreviver, afinal, extraímos tudo dela. Mas será que ela precisa da gente?

Submetido em: 16 abr. 2021.

Aprovado em: 7 out. 2021.

**KRIPAL, Jeffrey J. Esalen: America and the Religion of No Religion. University of Chicago Press; 1ª edição (2008)**

Bernardo Penteadado de Sousa Martins<sup>1</sup>

Jeffrey J. Kripal, estudioso norte-americano das religiões, dedicou-se por quase uma década à pesquisa sobre o lendário Instituto Esalen, na região do *Big Sur* na Califórnia, objeto do livro ora resenhado. Kripal nasceu em 1962, mesmo ano da fundação da Entidade, e já havia se notabilizado em seu livro de estreia: “*Kali’s Child: The Mystical and the Erotic in the Life and Teachings of Ramakrishna*”, que lhe rendeu o prêmio de melhor primeiro livro da *American Academy of Religion* em 1995.

Tendo escrito, na sequência, ao menos mais uma dúzia de livros, incluindo *Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism* (2008), editado em parceria com Wouter J. Hanegraaff. Kripal se destaca, entre outras coisas, por seus estudos sobre erotismo e misticismo (*Roads of Excess, Palaces of Wisdom: Eroticism and Reflexivity in the Study of Mysticism*) (2001), religião e gnose (*The Serpent’s Gift: Gnostic Reflections on the Study of Religion*) (2006), além de seu vasto conhecimento em hinduísmo e psicanálise (*Vishnu on Freud’s Desk: A Reader in Psychoanalysis and Hinduism* edited with T.G. Vaidyanathan) (2002).

Embora menos conhecido no Brasil que seus pares europeus em estudos do *Ethos* Nova Era, como Paul Heelas e Wouter J. Hanegraaff, Jeffrey J. Kripal merece destaque pela realização de “*Esalen: America and The Religion of No Religion*” (2008). Uma vez que, contradizendo o próprio subtítulo do livro, podemos considerar que, ao menos de forma simbólica, o citado Instituto, situado na costa californiana, é uma espécie de Igreja pioneira da Nova Era. O estudo de Esalen constitui, na verdade, um capítulo fundamental da história da Nova Era, se entrelaçando com o surgimento de várias novas terapias na segunda metade do século XX.

<sup>1</sup> Mestrando em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, <https://orcid.org/0000-0001-6207-6930>, [penteadado@gmail.com](mailto:penteadado@gmail.com).

O livro tem quinhentos e setenta e quatro páginas e é dividido em sete partes e dezenove capítulos (além dos agradecimentos, conclusões e notas, que ocupam aproximadamente um quinto da obra). Considerando o objetivo desta resenha - devido a grande quantidade de informações do livro, resultado de um estudo ao qual Jeffrey Kripal se dedicou por mais de meia década -, é preciso esclarecer que em alguns capítulos, a resenha abarcará apenas determinados trechos centrais.

Na introdução, Kripal se debruça sobre os primórdios do exuberante local onde foi erguido o Instituto Esalen. Além das lendas e rumores sobre grandes artistas que frequentaram o local, por exemplo, o polêmico escritor Henry Miller seria frequentador, ou não, dos banhos de cunho erótico que ali aconteciam ou se o Beatle George Harrison pousou por lá de helicóptero com o músico Ravi Shankar.

A presença de artistas renomados é uma constante no Instituto fundado por Richard Price e Michael Murphy que, em seus primórdios, realizava conferências que lembravam as que C.G. Jung concebeu como o início da contracultura no coração da Europa em Ascona, na Suíça. Eranos (1933) era o equivalente no estudo das religiões comparadas nos anos 60 e 70 na Europa ao que representou Esalen para o “movimento do potencial humano” nos Estados Unidos, trazendo nesta nomenclatura típica da Nova Era o toque *fashion*, segundo Kripal, que os norte-americanos sempre conseguiram dar ao misticismo.

No extenso primeiro capítulo, é narrado que Murphy e Price se conheceram enquanto estudantes do curso de psicologia da Universidade de Stanford nos anos 50. Ambos tiveram aula com Frederic Spiegelberg, professor de religião comparada que foi o primeiro a lhes falar sobre o conceito de “Religião da Não Religião”.

Kripal também apresenta temas que irão se desenvolver melhor no decorrer do livro, como o conceito de “potencial humano”, que já aparece no cartaz do primeiro evento de Esalen, em setembro de 1962, e permeia toda a lógica por trás do Instituto, além de explicar que o Tantra seria uma espécie de budismo para consumo ocidental (talvez pelo fato do cofundador Michael Murphy ser seguidor de Sri Aurobindo). Faz uma analogia relacionando os deuses gregos Apolo e Dionísio (e depois coloca Dionísio como análogo a Shiva) usando estas comparações e complementaridades para concluir que a demanda por terapias tanto racionais quanto sensoriais/corporais são essenciais na busca



pelo potencial humano.

Kripal trata, ainda, das condições geográficas e históricas do Instituto Esalen antes de sua inauguração, compreendendo o período entre 1882 e 1962, além da apresentação de mais alguns personagens e situações que serão desenvolvidas no decorrer do livro.

Esalen teve seu nome inspirado na cultura dos índios americanos que habitavam o local, cuja grafia pendia entre *Exse'éin* ou *Eslenes*. Kripal conta sobre a violenta colonização ocorrida desde o primeiro contato europeu em 1602 até a época em que a Nova Espanha (México) tomou o controle da Califórnia em 1770, prosseguindo por uma minuciosa análise histórica do local, até chegar à Califórnia do século XX, cita autores importantes que foram influenciados pela região, como: John Steinbeck, Aldous Huxley, Henry Miller, Allen Ginsberg, Jack Kerouac e Gery Snyder.

Kripal busca mostrar como alguns deles (mais especificamente os poetas da geração *beat*: Ginsberg, Kerouac e Snyder), tomam, cada qual, um caminho pessoal rumo ao Budismo. O que traz à tona a presença de outro importante personagem no imaginário de Esalen: o escritor budista Alan Watts – que foi trazido para a Califórnia através do mentor de Michael Murphy em Stanford, Frederic Spiegelberg.

Kripal considera os anos 1950 e 1960 a época de empoderamento dos fundadores de Esalen, assunto que o autor trata no capítulo dois. Para contextualizar Michael Murphy, descrito como “o professor e o santo”, Kripal se aprofunda em alguns conceitos de Spiegelberg sobre a “Religião da Não Religião”, que é colocada ao mesmo tempo como uma frase potente, um paradoxo e uma expressão poética para, em seguida, citar alguns erros que ele percebe acerca da religião, tais como: confundir afirmações simbólicas com verdades literais, valorizando o divino transcendental em detrimento do que ele chama “o mundo natural”. Algumas páginas para frente, o mesmo Spiegelberg apresenta duas práticas ocidentais que ajudam a aproximar o simbólico e o gnóstico na Religião da Não Religião: a arte e a psicanálise (tanto a freudiana, quanto a junguiana).

Kripal também cita o biólogo Rupert Sheldrake, ao sugerir que, segundo sua teoria dos campos morfogenéticos, a prática espiritual através das décadas pode criar um campo morfogenético específico, transformando um lugar em local sagrado, num padrão para a experiência norte-americana em relação às práticas orientais. Como acontece,

por exemplo, na relação com o princípio guru-discípulo, uma vez que de acordo com tal teoria, a experiência mística do guru pode permanecer presente ainda que oculta, através do campo morfogenético.

Além de Frederic Spiegelberg, o outro grande mentor do fundador de Esalen Michael Murphy, foi o líder espiritual indiano Sri Aurobindo. Segundo Kripal: “Foi um professor de religião comparada (Spiegelberg) e um santo indiano (Aurobindo) que resgataram Murphy de sua crise de fé *darwiniana* e o colocaram num caminho de volta para casa” (p. 67).

O terceiro capítulo trata prioritariamente de Richard Price, o outro sócio de Esalen. Logo no primeiro parágrafo, sabemos que Price morrerá precocemente em 1985, todavia, esse trágico evento não diminui em nada a importância deste outro protagonista do Instituto. Filho do lituano Herman, nascido em Yom Kippur em 1895 (época em que o país ainda integrava a Rússia) com a americana Audrey, de Indiana, nascida também em 1895, Price veio ao mundo em Illinois, Chicago, em 1930.

Foi no outono de 1955, na Universidade de Stanford, que Price se iniciou no budismo pelas mãos do mesmo professor de Michael Murphy, Spiegelberg, que na época ministrava em Stanford estudos sobre o Bhagavad Gita. Até então, Richard Price não havia demonstrado interesse em religião, mas os estudos deste texto clássico do hinduísmo o fizeram mudar de opinião. Enquanto Michael Murphy se debruçava nos estudos sobre Sri Aurobindo, Price abria seu leque oriental para além da Índia, também se interessando pelo Zen japonês e o Taoísmo chinês.

Além dos interesses pela cultura oriental, Murphy e Price tinham outras referências em comum: passaram pelo exército, eram atletas e graduados em psicologia por Stanford.

No capítulo 4, Kripal se debruça sobre a influência que a contracultura teve entre os anos 1960 e 1970 nos bastidores de Esalen. Murphy e Price tiveram um único, porém significativo encontro com Aldous Huxley, em janeiro de 1962, ano em que o Instituto foi inaugurado, e um ano antes da morte de Huxley, ocorrida em 22 de novembro de 1963.

A importância deste encontro pode ser comprovada pelo tema que definiu os objetivos do Instituto: o movimento do potencial humano. Os escritos de Huxley sobre as dimensões místicas e psicodélicas, já caminhavam nesta direção, além de suas citações

sobre o desenvolvimento das potencialidades humanas, que se tornou o mote de Esalen. Não apenas os dilemas místicos e éticos de Huxley estavam influenciando a alma do Instituto, também sua inspiração hindu em busca de uma filosofia perene. Além disso, Huxley sempre acreditou que substâncias psicodélicas podem colaborar promovendo insights metafísicos rumo ao que ele considerava “a latente manifestação das potencialidades (humanas)” (p. 86).

O quinto capítulo, intitulado “O Manifesto da Mente”, continua tratando dos alucinógenos que marcaram a contracultura. Começando com uma citação do texto “As Políticas do Ecstasy”, de Timothy Leary: “A descoberta de que o cérebro humano possui infinitas potencialidades e pode operar de forma inesperada através de diferentes dimensões tempo-espaço, me deixou estimulado, admirado e bem convencido de que acabo de acordar de um longo sono ontológico” (p. 112).

O texto do capítulo narra a cultura dos alucinógenos, indo da publicação do livro “Portas da Percepção” de Huxley (1954), até o quarto seminário da história de Esalen, que tinha como tema “O Misticismo induzido pelas drogas” que, logo se tornou, um dos cursos mais populares do Instituto.

Este capítulo é dos mais ricos contando, entre outras coisas, sobre as correspondências entre Timothy Leary e Aldous Huxley acerca de temas como o LSD, estudos de Mircea Eliade e o Tantra. Também descreve curiosidades, como o fato do renomado mitólogo Joseph Campbell ter sido o *ghostwriter* de um capítulo do livro sobre as filosofias da Índia, além da macabra tentativa de Charles Manson de invadir o Instituto Esalen, já que Abigail Folger, que fazia parte de sua gangue, havia assistido a seminários no Instituto e, Sharon Tate, esposa do cineasta Roman Polansky (vítima mais famosa de Manson), também havia passado por Esalen na véspera de seu assassinato.

No sexto capítulo, Kripal fala sobre o terapeuta Abraham Maslow, que é colocado na primeira página como alguém cuja relevância em Esalen é quase a mesma que a de Fritz Perls, pai da terapia Gestalt. Em seguida, como nota de bastidor, diz que Maslow dedica ao sócio do Instituto, Michael Murphy, atenção e afeto, como se fosse o filho que ele, Maslow, nunca teve.

Esalen nunca proporcionou à psicanálise a mesma atenção dada à Gestalt

terapia, afinal, o conceito central de iluminação de Esalen estava no paradigma de que o corpo tinha sua mística própria, tendo no sexo e no orgasmo sua experiência de pico, uma prática espiritual. Outro terapeuta que também contribuiu foi Wilhelm Reich, autor de outra importante teoria sobre o orgasmo.

Nas páginas seguintes, o autor explica, entre outras coisas, conceitos da obra de Maslow que estão em total comunhão com as discussões mais recentes da Nova Era, como a conclusão de que o longo flerte da história das religiões alternativas americanas possui como tensão inerente a mesmíssima questão dos dias atuais, que é: a distinção entre o que seria “religião” organizada e o que seria a “espiritualidade” pessoal.

No capítulo sete, a figura de Fritz Perls é comparada à de Abraham Maslow, ambos intelectuais judeus que viveram experiências de preconceito e de perseguição. Perls, inclusive, teve que fugir da Alemanha em 1933, após ter aparecido na lista negra do Führer. Todavia, mesmo com sofrimentos em comum, havia uma imensa disputa e conflito entre Perls e Maslow. Afinal, ambos buscavam o protagonismo na cultura psicológica de Esalen. Fritz Perls superou não apenas Maslow, como todos os outros, já que a sua Gestalt Terapia foi a referência terapêutica do Instituto da Big Sur.

Perls começou como um freudiano clássico tendo sido, inclusive, analisado por Wilhelm Reich em Berlim. Além de tudo, recebeu apoio e suporte profissional de Ernest Jones, amigo e biógrafo de Freud. Seu primeiro workshop em Esalen ocorreu em fevereiro de 1964 e custou quinze dólares. Posto de forma prática por Kripal e de forma resumida considerando o propósito desta resenha, a Gestalt é uma tentativa de focar em subjetividades da experiência consciente através da construção do “aqui e agora” (em detrimento do passado já esquecido e de dinâmicas do inconsciente que este passado produz, como ensinado por Freud). Uma frase de Perls que se tornou lendária em Esalen, dizia: “Eu sou eu. Você é você. Eu faço minhas coisas. Você faz as suas. Eu não estou no mundo para satisfazer as suas expectativas e você não está no mundo para satisfazer as minhas” (p. 159).

O capítulo é repleto de histórias e apresentações de personagens que despontaram não apenas na história de Esalen como referências no universo da Nova Era. Entre eles, o psiquiatra nascido no Chile, Claudio Naranjo, que tanto Perls quanto Price, consideravam

como sendo muito talentoso e possível sucessor de Perls, apresentado como “O xamanismo tântrico”. Naranjo e o filósofo boliviano Oscar Ichazo ajudaram a estruturar o Eneagrama, método de autoconhecimento, baseado em estudos do filósofo e mestre espiritual armênio, Gurdjieff.

O capítulo oito trata da primeira filial do Instituto de Big Sur, que atravessa a Golden Gate e se instala em San Francisco. Embora a filial só tenha começado a funcionar no outono de 1967. Maslow, em 6 de fevereiro de 1966, fez o discurso de inauguração do Instituto na cidade. Porém, neste capítulo que trata da expansão de Esalen, começando na Califórnia e depois mundo afora, o que mais chama a atenção, é a parte em que o autor conta sobre as comemorações de aniversário de um certo Joe, não um Joe qualquer, mas Joseph Campbell.

Falecido em 1987, conhecido por seus estudos sobre os mitos, e seus notórios flertes com Hollywood (incluindo sua colaboração na estrutura e na jornada dos heróis da saga “Guerra das Estrelas” de George Lucas), Joseph Campbell aparece numa foto celebrando sorridentemente, em 1983, seu aniversário em Esalen, sendo abraçado e festejado por onze mulheres.

Todavia, Kripal lembra que Campbell só veio a alcançar sucesso em grande escala um ano após sua morte, em 1988, quando uma série de seis episódios em que era o protagonista foi televisionada: “Joseph Campbell e o Poder do Mito”. De lá para cá, o sucesso de seus livros e ideias se expandiu exponencialmente. No livro é contado que, por muitos anos, Campbell manteve esse ritual de comemorar seus aniversários junto dos alunos e colegas de Esalen, o que só corrobora o fato do Instituto ter criado dentro de suas instalações, alguns dos protagonistas culturais da história recente da psicologia e da espiritualidade Nova Era.

No nono capítulo, é apresentada a figura de George Leonard, um dos grandes apoiadores da filial de Esalen em São Francisco, colocado como alguém que seria, simbolicamente, um terceiro fundador do Instituto, ao lado de Michael Murphy e Dick Price. Tanto pela boa relação que Leonard sempre teve com Murphy, como também devido aos mais de quarenta anos em que foi professor, escritor e liderança no grupo.

Murphy e Leonard se conheceram em São Francisco em fevereiro de 1965 num

encontro que, segundo Kripal, mudou a vida de ambos. Nascido em 1923 e graduado em literatura inglesa em 1948, George Leonard tinha o sonho de se tornar escritor, porém, ganhou destaque no mercado editorial trabalhando na revista Look, onde permaneceu por 17 anos até os anos 1970, quando passou a se dedicar integralmente ao movimento do potencial humano, alinhando-se à agenda de Esalen.

O décimo capítulo é focado na grande influência que Esalen teve sobre o “movimento somático” (terapias corporais) e, no processo terapêutico contemporâneo. Um dado interessante deste capítulo é a informação sobre a origem do movimento somático, através da “German Gymnastic Movement” que ocorreu nos anos 1900, em torno de três mulheres: Hede Kallmeyer e Elsa Gindler, de Berlim e Bess Mensendieck de Hamburgo. Em seguida, explica como a Segunda Guerra Mundial levou a maior parte dos praticantes desta ginástica germânica, em sua maioria judeus, até os Estados Unidos, consagrando personalidades das terapias corporais, como: Alexander Lowen, Moshe Feldenkrais e Ida Rolf.

O “movimento somático” (terapias corporais) teve tal força, que se expandiu para o campo da filosofia. Norman O. Brown em seu livro “Love’s Body” (1990), afirma que terapeutas corporais são eminentemente fenomenológicos, daí a importância de filósofos como Edmund Husserl e Merleau-Ponty, teóricos deste movimento. Tanto que o próprio Husserl já utilizava o termo somatologia na fenomenologia, como uma possibilidade de se integrar o corpo mecanizado da ciência com a fluidez do corpo vivo da experiência direta com a consciência.

O décimo primeiro capítulo abrange um período que vai de 1970 até 1985, cujo mote é o imaginário oculto e a guerra fria. Em 1970, Esalen vira a página de uma era. Com a morte de mestres lendários como James Pike, Fritz Perls e Abraham Maslow em 1969 e 1970, assim como dos genitores paternos dos fundadores, Dick Price e Michael Murphy, em 1969, uma renovação acontece no Instituto. Inicia-se o período de protagonismo de Stanislav Grof, o tcheco que brilhou na psiquiatria por quase cinquenta anos, sendo quatorze destes em Esalen.

Quem trouxe Grof para Esalen foi a terapeuta familiar americana Virginia Satir. O convite ocorreu num encontro em Londres, em 1964, numa conferência sobre LSD. Em

1965, Grof teve o primeiro contato com o Instituto através de um workshop. Nessa ocasião, Grof teve uma forte e imediata conexão com o cofundador Michael Murphy.

O encontro com Satir numa conferência sobre LSD não foi por acaso, já que a relação do psiquiatra Grof com a substância, conforme discorre o capítulo, tem grande importância e peso científico, comparado aos estudos que o pai da psicanálise, Sigmund Freud fez com a cocaína.

O capítulo 12 busca entender um pouco mais os pensamentos e conceitos de Michael Murphy e, para tal, Jeffrey Kripal analisa um dos livros do cofundador de Esalen: “*Golf in the Kingdom*” (1971).

A história do livro acontece num período de 24 horas em um dia não especificado de junho de 1956. Nela há diversas pistas autobiográficas, já que Murphy traz personagens e situações muito semelhantes àquelas de seu cotidiano. Entre eles um personagem cujo nome Shiva remete diretamente à influência oriental de Michael Murphy. O reinado (Kingdom) a que o título do livro faz referência é uma clara alusão aos ensinamentos de Jesus sobre o Reino de Deus. Ou seja, temos no livro duas referências fortíssimas acerca da epistemologia religiosa de Murphy. Uma oriental (Shiva) e outra mais ocidental (o Reino de Deus através das palavras de Jesus Cristo).

Na sequência, demonstrando um rico conhecimento sobre religiões comparadas, Kripal relaciona trechos do livro de Murphy com outros autores e obras, como Thomas Carlyle, Coleridge e a obra do pai da Ciência da Religião, Max Muller: “*Sacred Books of the East*” (1879-1910), concluindo que um outro livro de tradição oriental também está presente no “*Golf in the Kingdom*” (1971) de Murphy. No caso: “*The Gospel of Sri Ramakrishna*” (1942).

O curioso é que esse livro de Michael Murphy, que mistura esporte com espiritualidade, acabou sendo um sucesso também no meio esportivo, levando à criação do “*Esalen Sports Center*” (1973-1975) que revelou uma demanda por esse tipo de conhecimento espiritual aplicado ao esporte, por parte dos atletas. Percebemos que esta busca por ajuda é muito similar ao que hoje chamamos de “coach” pelo mundo e que, não por coincidência, teve início dentro do universo esportivo. E, muito provavelmente, a partir de Esalen.

No capítulo 13, o autor Jeffrey J. Kripal segue com as análises de Michael Murphy através de seus livros, e coloca foco na segunda obra do cofundador de Esalen: *Jacob*

*Atabet – A speculative Fiction* (1977). Explica que o livro não teve o mesmo sucesso de sua obra de estreia, (1971).

No livro, o narrador de nome Darwin Fall está trabalhando num imenso manuscrito sobre as relações evolutivas entre mente e corpo. O protagonista Jacob Atabet, um pintor metafísico residente em São Francisco, sofre uma série de três eventos místicos, passando a recorrer à obra de Darwin em busca de entendimento de sua vida oculta.

No décimo quarto capítulo, que tem como título “Superpoderes”, o autor começa observando que aquilo que era considerado o movimento do potencial humano nos anos 60 e 70 acabará se transformando em movimento da Nova Era nos anos 80 e 90. Perdendo muito de seu radicalismo e se tornando algo muito mais apolítico e corporativo. Ou seja: o conceito de Esalen acabava de ser assimilado.

Em paralelo à guerra fria entre Estados Unidos e União Soviética, Esalen mergulhava num estudo acerca das descobertas de fenômenos paranormais que, se acreditava, estavam atrás da cortina de ferro. O capítulo “superpoderes” tem um viés hollywoodiano e anedótico, já que boa parte da mediunidade (comprovada ou não) na União Soviética lembra aspectos dignos da escola do Professor Xavier na saga cinematográfica X-Men.

Um dado interessante que Kripal traz neste capítulo é a relação entre psicanálise e regimes totalitaristas, mostrando que na época a psicanálise estava proibida na União Soviética. Para contextualizar o fato, conta que desde a Segunda Guerra os nazistas já viam Freud como uma ameaça, já que a teoria psicanalítica enfatiza a força dos indivíduos contra qualquer tipo de autoridade. E que a maior prova disto seria o êxito da psicanálise em sociedades liberais do ocidente como os EUA, Inglaterra e França, ao mesmo tempo em que era frequentemente reprimida em regimes autoritários como, por exemplo, os da América Latina. Logo, por sua didática sempre alinhada às terapias de vanguarda (sendo muitas, inclusive, oriundas de desdobramentos do próprio pensamento freudiano), Esalen, por analogia, também estaria alinhada em prol da liberdade do indivíduo contra o totalitarismo num sentido amplo.

No capítulo 15, *Sexo com os Anjos*, outra temática claramente relacionada ao *ethos* Nova Era vem à tona: os objetos voadores não identificados. No capítulo, Kripal continua a desenvolver assuntos pendentes do capítulo anterior, como teorias conspiratórias da guerra



fria, relacionando estas à paranormalidade, misticismo e ao que ele chama de “espião secreto”. E, para não perder seu método de analisar a literatura de Michael Murphy como modo de entender o Instituto Esalen, passa agora a dissecar o terceiro (e oculto) romance de Murphy: *“An End to Ordinary Story”* (1982), uma continuação de seu segundo livro.

Neste, o narrador Darwin Fall e o protagonista Jacob Atabet estão em busca de um cientista russo chamado Vladimir Kirov. Murphy mistura misticismo com a corrida espacial, incluindo eventos telepáticos, tráfico de armas e um personagem argentino de nome Ramon (descrito como “o rapaz bonito de Buenos Aires”) que busca contato com dois cosmonautas russos no espaço, até que algo místico e desastrosamente erótico acontece, culminando num ataque de cunho sexual. No ínterim de todo este imbróglio espacial, temos ainda a presença de discos voadores e a visão de uma outra dimensão que tenta sugá-los através de um buraco.

Kripal entende que parte da narrativa de *An End to Ordinary Story* tem como inspiração o livro sobre história das religiões de Henry Corbin acerca do sufismo: *Spiritual Body and Celestial Earth* (1989), cujas conexões com o livro de Murphy são imensas. Como exemplo, cita que “Corbin renega radicalmente a dicotomia entre “história” e “mito” ou o que costumamos chamar de “realidade” e “ficção”” (p. 348).

O capítulo 16, intitulado “O Tao de Esalen”, é dedicado a explicar a presença do taoísmo no Instituto. Desde a morte de Fritz Perls em 1970, o fundador Richard Price passa a ser a pessoa mais ligada aos grupos de Gestalt em Esalen. Quando Eric Erickson, um especialista em hinduísmo, budismo e taoísmo chega ao Instituto para colaborar, ele percebe que todo o movimento gestáltico de Price já possuía muita adesão às filosofias e práticas meditativas do Oriente. Esta influência taoísta ia muito além dos ensinamentos de Price como professor de Gestalt, uma vez que o fundador de Esalen, agora, também estava usando o livro de Lao Tzu “Tao Te Ching” como oráculo nas decisões administrativas e gerenciais do Instituto.

O décimo sétimo capítulo tem como título o subtítulo do livro: “A Religião da Não Religião” e abre com uma citação de Voltaire: “Com uma Igreja você tem a tirania; com duas, uma guerra civil; mas com uma centena: paz”.

O capítulo trata da morte do cofundador de Esalen, Richard Price e da crise que se

instaurou com esta perda. Todavia, antes da morte, tanto Price quanto seu sócio Michael Murphy, já haviam apontado o executivo Steve Donovan para ser o novo presidente de Esalen.

Nascido em Chicago, em 1941 e criado em Nova Jersey, Donovan era, por parte de pai, de uma família de origem irlandesa. A vida como homem de negócios também estava ligada a seu pai, que fora um executivo de destaque na empresa de petróleo, Texaco. Após completar seu MBA na Universidade de Columbia, Donovan passou a trabalhar como diretor de uma pequena cafeteria de Seattle: Starbucks. Inclusive, sendo o único membro do conselho que não era um dos fundadores. Mesma dinâmica de poder que passaria a ter no Instituto Esalen. Porém, agora, como presidente.

O título do capítulo 18, "Realizing Darwin's Dream", também faz menção à obra literária do fundador remanescente, Michael Murphy.

Desde sua estreia em "Golf in the Kingdom" (1971), passando por Jacob Atabet (1977), e "An End to Ordinary History" (1982), os leitores mais atentos de Murphy, segundo Kripal, deveriam ter percebido o crescimento de um subtexto de realismo místico que culminaria em sua obra de 1992: "The Future of the Body". Nele, Murphy busca criar uma história natural daquilo que Kripal define como o "supernatural". O escopo do livro é dedicado à compreensão de uma teoria visionária a respeito da evolução, baseada na transformação do corpo. Tudo isso demonstrado através de misticismo, folclore, psiquiatria e esporte. O que, de certa forma, não deixa de ser a visão que Michael Murphy tinha para o seu Instituto Esalen.

O décimo nono capítulo, "Depois da Tempestade", abre a parte final do livro, que abrange o período entre 1993 e 2006, que, não é a data do fim de Esalen, porém, é quando Jeffrey Kripal conclui sua história sobre o Instituto.

Em sua fundação nos anos 60, no auge da contracultura, sexo era a prioridade número um do público que frequentava a Big Sur. Considerava-se que tanto os homens quanto as mulheres queriam basicamente a mesma coisa: mais sexo. Porém, com o passar dos anos, houve uma mudança no foco dos cursos do Instituto que agora, eram cursos sobre a história do esoterismo ocidental, com professores como Wouter J. Hanegraaff da Universidade de Amsterdã ou cursos sobre as dinâmicas do fundamentalismo global,

ministrados pelo diplomata de carreira e teórico da psicologia política, Joseph Montville.

O contraste destes contextos culturais (anos 1960 x anos 2000), pode levar à conclusão de que Esalen se encontrava de uma forma totalmente oposta à de sua criação em 1962. Todavia, essa avaliação é enganosa, pois devemos nos lembrar que Esalen não nasceu dos excessos da contracultura. Pelo contrário, sua origem primordial remonta ao conservadorismo dos anos 1950, anterior a contracultura, numa tentativa de se libertar da sufocante conformidade – ou como dito por Henry Miller: “o pesadelo do ar-condicionado” – em referência ao *baby-booming* desta mesma década.

O último capítulo é nomeado como “(In) conclusão: O Futuro do Passado e uma ideia mística da América”. Nele, Kripal afirma que a história do Instituto pode ser entendida através das tensões e complementaridades de seus dois fundadores: Murphy e Price.

Price, buscando superar seus próprios traumas espirituais, oriundos, entre outras coisas, de sua decepção com a comunidade psiquiátrica, esmerou-se em criar um local onde as pessoas pudessem se encontrar não apenas com as outras, mas também com sua humanidade. Trabalhando seus conflitos, expressando suas emoções e chegando a uma sensação de cura.

Desde o começo, a visão de Murphy para Esalen era outra. Para ele, aquele era um local para a integração do Oriente com o Ocidente. Através de uma evolução mística inspirada em seu mestre Sri Aurobindo, um visionário que enxergava os novos avanços científicos e religiosos, e cujo objetivo, era algo como uma nova gnose mundial, que poderia ser alcançada através da meditação, e de experiências corporais (ou até atléticas), passando pela tradição do Tantra, na busca empírica por poderes sobrenaturais que, de certa forma, são análogos ao do “potencial humano”, máxima do Instituto que está grafado em Esalen, desde a divulgação de seu folheto de estreia, no outono de 1962.

O Instituto Esalen na Califórnia, não é nem simples e nem pequeno, trata-se de um local de extrema relevância para os rumos não apenas da Nova Era (aqui colocada nos termos da Ciência da Religião) como também da psicologia (haja vista a influência de Esalen nos rumos terapêuticos atuais, principalmente no que concerne às terapias somáticas/corporais e à incorporação da meditação e outras técnicas contemplativas e filosóficas vindas do oriente).

Considerando todos os desdobramentos e implicações dos fatos, que abrangem áreas que atravessam a política, a história e as artes (literatura e cinema, principalmente), concluo que o livro, em inglês, não é uma obra de fácil leitura para o grande público, porém, é um excelente estudo histórico e sociológico acerca da psicologia e da religião.

Outra questão relevante é que em face da grandeza dos assuntos tratados, é necessário algum conhecimento prévio sobre personagens da história da psicologia e da literatura americana do século XX para uma melhor compreensão sobre os riquíssimos bastidores de Esalen que, ao contrário da analogia feita no começo desta resenha, não é uma Igreja da Nova Era, mas um grande laboratório. Uma vez que na “América da Religião da Não Religião”, a espiritualidade não depende de um lugar, de uma Igreja, todavia, ela aprecia, e muito, uma confortável construção erguida no paradisíaco litoral da Big Sur, entre o rio Carmel e o riacho San Carpoforo, para realizar suas experiências espirituais.

## Referências

BROWN, Norman O. *Love's Body*. Berkeley: University of California Press, 1990.

GUPTA, Mahendranath. *The Gospel of Sri Ramakrishna*. Nova Iorque: Ramakrishna Vivekanada Center, 1942.

HANEGRAAFF, Wouter J. KRIPAL, Jeffrey J. *Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2008.

HUXLEY, Aldous L. *As portas da percepção*. Londres: Chatto & Windus, 1954.

KRIPAL, Jeffrey J. *Kali's Child: The Mystical and the Erotic in the Life and Teachings of Ramakrishna*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

KRIPAL, Jeffrey J. *Roads of Excess, Palaces of Wisdom: Eroticism and Reflexivity in the Study of Mysticism*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

KRIPAL, Jeffrey J. *The Serpent's Gift: Gnostic Reflections on the Study of Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

MURPHY, Michael. *Golf in the Kingdom*. Londres: Penguin Books, 1971.

MURPHY, Michael. *Jacob Atabet: A speculative fiction Paperback*. Berkeley: Celestial Arts, 1977.

MURPHY, Michael. *The Future of the Body: Explorations Into the Further Evolution Of Human Nature*. Nova Iorque: Tarcherperigee, 1992.

VAIDYANATHAN, T. G. *Vishnu on Freud's Desk: A Reader in Psychoanalysis and Hinduism edited with T.G. Vaidyanathan*. Nova Iorque: Oxford University Press.

Submetido em: 9 abr. 2021.

Aprovado em: 11 mai. 2021.

## Sinuosos destinos

Nilce C. Muniz Barretto<sup>1</sup>

**Resumo:** Na literatura brasileira há certas produções que possibilitam descortinar horizontes ontológicos e de mundo ao se tornarem porta-vozes dos valores e dos sentidos da existência de forma real e fictícia, original e imaginária, como é o caso do livro "Torto arado", de Itamar Vieira Júnior. Essa resenha busca conduzir à reflexão daquilo que nos caracteriza como seres humanos, sujeitos a uma gama de sentimentos. A leitura desperta no leitor as mesmas emoções das personagens, notadamente quando identificamos os mesmos problemas descritos na obra e ainda os reconhecemos no nosso cotidiano, tais como discriminação racial, coronelismo e desigualdade social.

**Palavras-chave:** Vida quilombola; trabalho semiescravo; religiosidade de matriz africana; resistência masculina; resiliência feminina, coronelismo.

"Torto arado"<sup>2</sup> é uma obra literária memorável, profunda e merecedora dos prêmios Leya 2018, português, e Jabuti 2020, brasileiro. Dividida em três partes e narrada, em cada uma, por diferentes personagens, aborda um *passado presente* no Brasil, especificamente uma etnia quilombola no sertão do sul da Bahia, mas que pode ser identificada em outros rincões desse país<sup>3</sup> provocando a quem lê uma mescla de emoções.

O primeiro abalo<sup>4</sup> a surgir é o da **ansiedade**. Acompanhar a narrativa da Bibiana, irmã da Belonísia, na curiosidade infantil de descobrir o que havia escondido na mala da avó Donana, manipular o tão misterioso e fascinante objeto numa fração de tempo imensurável sem serem descobertas culminando em gestos imprevistos, imprudentes e temerosos por seus resultados desencadeia um palpitar no coração.

Na sequência aparece o **dissabor** do ocorrido junto ao fatídico parecer às meninas,

1 Mestranda em Ciência da Religião – PUC-SP, <https://orcid.org/0000-0002-1009-9927>, nilce1@yahoo.com.br

2 264 páginas. ISBN 978-65-80309-31-3.

3 Tomando necessário trazer à baila discussões identitárias de lugares e não-lugares tão caros à perspectiva de-colonial.

4 Sofrido pelo(a) leitor(a), porém as personagens sofrem da mesma maneira, revelando que o autor se utiliza dessa estratégia ao proporcionar a(o) leitor(a) sensível as mesmas emoções sentidas pelas personagens; recurso literário que oferece uma empatia a(o) leitor(a), em que ele(a) mergulha numa antropologia da personagem – termo criado pelo antropólogo Tim Ingold.

principalmente, à que mais se lesou, sem deixar de atingir aos parentes como um todo. Não obstante os vizinhos se solidarizarem em auxiliar no que lhes era possível diante da fatalidade daquele núcleo familiar no longínquo ambiente rural o **desconforto** perdura.

Em poucas palavras, depara-se com a **estranheza** das irmãs ao constatarem outra realidade: ao se dirigirem para o ambiente urbano (um hospital), distante da localidade onde se desenrola a história, reconhecem seu lugar social: de negras ao redor de tanta gente branca.

Na continuação suscita um **comprazimento** da leitura ao perceber que as irmãs se apoiam, criam cumplicidade ao se ajudarem e encontram recursos para serem compreendidas e aceitas. Uma mais conformista e resignada, outra mais audaciosa e destemida, contudo ambas vigorosas.

Somada aos abalos racistas há uma **indignação** pelo abuso de “homens investidos de poderes”, um evidente sinal do coronelismo brasileiro, na expulsão dos antigos moradores da fazenda Caxangá, antiga moradia da avó Donana. Além do **desprezo** dos Peixoto, coronéis proprietários de Água Negra, onde as irmãs moram. Esses donos da terra que nunca pegaram na enxada, exploraram e desprezaram as quarenta famílias trabalhadoras daquele arado, submetendo-se ao trabalho exaustivo com restrições à liberdade, representam uma elite refratária à mobilidade social e à alteridade: manipulam e algemam o corpo e a mente de seus subordinados<sup>5</sup>.

O **luto** gerado pela partida da matriarca, Donana, ou melhor, as circunstâncias que a levaram à morte deixam profundas marcas na alma, na memória e, claro, na psique humana. Igualmente a **tristeza** pelo “anjo”, natimorto de Crispina, filha de Saturnino vizinhos da família.

A **confiança** aflora por testemunhar a habilidade do Zeca Chapéu Grande, pai das duas meninas e filho da Donana, curador de jarê<sup>6</sup>, pai espiritual de toda a gente da

5 A discriminação racial de modo estrutural e a reformulação do perpetuamento de práticas racistas, causas de atroz desigualdade social são aprofundadas nas pesquisas da historiadora brasileira Lilia Moritz Schwarcz

6 O Jarê é uma prática do cruzeiro (SIMAS, Luiz), do encontro, entre cosmopercepções indígenas, banto, nagô e catolicismo popular (com as práticas das benzedeadas); nessa obra resgata-se o culto que é braço da Encantaria (uma forma de manifestação espiritual e religiosa afro-ameríndia, praticada, sobretudo em alguns estados do Norte e Nordeste brasileiro) e do Tambor de Mina do Maranhão (uma religião Afro-brasileira muito praticada também em alguns estados do Norte, cuja característica marcante é o transe).

região, ao tratar da Crispina, gêmea de Crispiana que sofria de “encosto ruim”. Os dramas dessas personagens revelam a gota d’água de uma perturbação acumulada, infortúnio da loucura.

Um detalhe que chama atenção é a tradição dos antigos de nomear os filhos com a mesma letra inicial ou com sonoridades similares, evidenciando os laços construídos quando essas famílias se reconhecem de alguma forma como iguais, numa prática ancestral de se criar vínculo por meio de uma memória herdada, isto é, pela própria articulação social construída nas religiões de matriz africana, em que para marcar socialmente, cria-se uma teia significativa de retorno ao lar: na falta de uma casa para voltar, há uma família, um nome, uma memória ancestral para se voltar.

**Esperança vã** assoma-se perante o consentimento do Tio Servó em trabalhar numa fazenda sem direito trabalhista, sequer um salário, como se a comida e a moradia fossem de graça, pelo contrário, à custa de suor e força física de toda uma existência, explorados como “carvão usado”. Enredo de opressão, fome, perdas e medos.

A **meiguice** pelo desabrochar de corpos adolescentes - reciprocamente femininos e masculinos - no caso das duas meninas, que se percebem amadurecidas, interessadas e encantadas sexualmente pelo primo Severo, recém-chegado à comunidade, logo se transforma em ciúme, disputa, paixão, dor, raiva e desapontamento entre ambas.

**Admiração** por Salu, mãe da Bibiana e Belonísia, que assume o papel de parteira e adquire respeito por sua competência em resolver partos difíceis. Todas as três se tornam mulheres fortes, de personalidade firmes que crescem em tomada de consciência comunitária apesar de seus problemas particulares.

O **pudor** e a resignação de Zeca ao vestir as roupas de santa Bárbara, lansã, mediante obrigação e compromisso, por ter sido curado de loucura anos atrás quando “se fez santo na casa de João do Lajedo, em Andaraí”, numa mostra de misoginia, uma ideia de virilidade social que se quebra diante do encanto da religião sinalizando o quanto a cosmopercepção religiosa pode reelaborar conceitos sociais, por isso se torna uma ameaça à colonização. Durante a festa, intrépido, intimida o prefeito a construir uma escola para alfabetizar as crianças para que desse modo encerrasse o ciclo de analfabetismo perdurado há anos por lá. Ao intimidar, o prefeito vale-se da estratégia de sobrevivência e



de garantir o pouco de direito social e de humanidade daquele povo<sup>7</sup>. Acresce o orgulho e o **contentamento** por comemorar tal conquista em benefício dos filhos dos trabalhadores.

Em consequência das secas e estiagens, aquela gente defronta-se com o **receio** de ser mandada embora por falta de trabalho, porém maior é o temor por não ter o que comer. A **desolação** em face dos que enfraquecem e adoecem sem contar com nenhum auxílio por parte dos empregadores, indicador de um coronelismo<sup>8</sup> ainda presente na sociedade brasileira e tão caro às teorias decoloniais que defendem o espaço das vozes subalternizadas. A **revolta** por causa do capataz Sutério que espolia os parques mantimentos humilhando a família protagonista devido a uma regra abusiva de doar a terça parte do que era produzido no quintal sendo que nessa ocasião os tubérculos haviam sido comprados na feira da cidade. Diversamente, na época de chuva e aguaceiro, o **desalento** por se perder toda a roça plantada.

Após anos o reencontro entre os primos Bibiana e Severo reacende a predileção pela companhia um do outro, o **encanto** natural e mútuo, a afinidade a ascender no arrebatamento dos corpos que concebem uma nova vida. Combinação de **apreensão** e destemor com a notícia da gravidez ocasionando planos e sonhos vindouros. O **entristecimento** por abandonar a família e a **firmeza** de vencer a sina presumível naquele sistema de exploração, por meio de uma fuga a que o casal se aventura imaginando mudar aquela rotina imutável de dificuldades e penúrias.

**Comoção** quando se descobre anos mais tarde o real motivo da injusta surra que Belonísia havia levado da mãe por inveja da irmã; o **brío** do pai a consolar a esposa e os parentes em virtude da fuga do casal de primos; **comiseração** por todos os trabalhadores na inauguração da escola, construída pelos próprios, sequer valorizados pelos proprietários que nunca colocaram os pés lá na fazenda. **Desgosto** por nenhuma palavra de agradecimento da parte da família Peixoto aos moradores de Água Negra, retrato de valores depreciativos

---

7 A problemática marcada por confrontos, violências e discursos negados consta das análises e publicações da antropóloga Lilia Schwarcz.

8 O coronelismo numa relação de mandonismo, concentração de renda e poder político vigente em algumas regiões brasileiras é abordado na obra "Sobre o Autoritarismo brasileiro" (SCHWARCZ, Lilia).

desde os tempos coloniais<sup>9</sup>.

**Chateação** perante o que era transmitido às crianças na escola, um conteúdo sem nexos com a realidade que viviam e sem reconhecimento de suas origens, culturas e histórias.

**Expectativa** pelo teor da carta escrita por Bibiana à família e, igualmente, da resposta de Belonísia ao convite de Tobias para morar com ele; o **estarcimento** com a descrição do casebre dele como se fosse um chiqueiro; a **revolta** pela rudeza, grosseria e brutalidade com que ele a tratava, bem como da violência do marido de Maria Cabocla, a vizinha, que a agredia fisicamente sem se importar com a presença dos filhos pequenos. A **coragem** da filha de Salu e Zeca Chapéu Grande, Belonísia, ao enfrentar Aparecido, esposo de Maria Cabocla.

**Alívio** em face do falecimento de Tobias seguido de **pena** pelo fado de Bibiana na solidão em que havia se encerrado; mesma sensação de **dó** em consideração aos filhos de Maria Cabocla, medrosos “pela rotina de violência que tinham na própria casa”.

**Mudez** de sentimentos pela reflexão sobre o significado do título da obra, *Torto Arado*. Denso, contundente e ao mesmo tempo pungente da carga da dimensão humana.

O **anseio** pelas novidades contadas pela visita de Bibiana, Severo e o filho Inácio à família; o **interesse** pelas mudanças ocorridas com a chegada da televisão, os benefícios trabalhistas, mesmo que tardiamente, não concedidos aos pioneiros que por aquelas bandas se instalaram à fazenda. Nuances tensas e paradoxais de um abismo entre a modernidade<sup>10</sup>, o progresso de um lado e o subdesenvolvimento, o atraso, de outro lado.

O **pesar** com o falecimento de José Alcino da Silva, vulgo Zeca Chapéu Grande, “nascido quase trinta anos após declararem os negros escravos livres, mas ainda cativo dos seus descendentes dos senhores de seus avós”<sup>11</sup>. **Aborrecimento** e desgraça pelo

---

9 Todas essas vicissitudes expõem o fato de que nessas relações, que são construídas nesse bojo de compreensão do racismo e do coronelismo, identifica-se a ideia do “cruzo” (SIMAS, Lima), em que se estabelece uma dinâmica familiar que extrapola o contexto hegemônico de compreensão da família, como se a cosmopercepção de matriz africana, praticada em terreiros, no caso, o *jarê*, cruzasse com a dinâmica social desses moradores da fazenda.

10 Aqui entendida a modernidade como a que se constitui do processo de desenvolvimento e aperfeiçoamento da civilização em marcha constante, seja no aspecto tecnológico, científico ou social.

11 Capítulo. 16, p. 164.

assassinato político, mesquinho e cruel do sindicalista Severo por conscientizar os moradores pelos seus direitos legais, num mundo de injustiças somados à **aversão** pela mentira desmoralizante contida no inquérito.

**Consternação** pelos sofrimentos que os quilombolas passaram<sup>12</sup>: calúnias de suas irmandades, ofensas de seus cheiros, preconceitos de suas cantigas, marginalizações de suas cores, discriminações de suas crenças sendo alvos históricos para enfraquecê-los, quebrantar e domar. Tribulações que esse grupo ainda passa em um contexto de exclusão social com sofrimentos e violências históricas que se cruzam, e muito, com o racismo religioso. Opressões, ataques e mortes que ainda repercutem no cotidiano com discurso de ódio, numa onda conservadora de negação, indiferença e desdém, estrutura do racismo brasileiro.

**Zanga** pela versão desonesta, ardilosa e ludibriosa contada aos trabalhadores descendentes de uma escravidão revogada no papel<sup>13</sup> e parcamente no cotidiano que, os mantinham na relação de trabalho abusiva, exploratória e arbitrária, com a diferença que não havia mais chicote para castigar. Numerosos permaneceram quietos e submissos para garantir a sobrevivência num pedaço de terra concedido para servir, labutar, obedecer.

A **valentia** por Bibiana enfrentar a intimidação de Salomão, o novo proprietário da fazenda, e abraçar a luta pela emancipação e pelo direito à terra. A **alegria** por Salu expressar a trajetória de todos que nasceram naquelas paragens ou chegaram antes da Estela, a esposa de Salomão, pelas tormentas que haviam suportado há décadas e pelos constrangimentos que estavam passando para deixar o local.

A **surpresa** pela descrição da prática do Encantado<sup>14</sup>, a entidade de incorporação como a que ocorria em Zeca Chapéu Grande, liderança mítica, conselheiro e pacificador de impasses surgidos entre as dezenas de famílias das proximidades que o procuravam em busca de uma benção.

**Perplexidade** pelos desfechos no tocante ao casal Salomão e Estela e, por fim, um

12 Ainda passam em um contexto social num processo de exclusão social dos quilombolas que sofrem uma violência histórica que se cruza, e muito, com o racismo religioso.

13 Apesar de anulada em documento/impressa/em tese/ em teoria, o é parcamente no cotidiano.

14 "Encantados" são entidades muito particulares de uma vertente religiosa, isto é, são entidades de religiões que nasceram do cruzo, da encruzilhada, entre as cosmopercepções indígena, africana e o catolicismo popular. Muito comuns da Jurema, no Jarê e no Tambor de Mina.

**vazio emocional** pelos destinos dos personagens narrados, sobreviventes de uma exclusiva serventia de lidar com a terra que não lhes pertence. Emblemas do que muito se desenrola em diversas regiões nesse país tão desigual. Um contexto de resiliência e fibra que eclode do solo, memórias de ancestralidade, labor, hostilidade e, principalmente, união.

Em parte, celebra-se a força das protagonistas femininas que dão voz aos silenciados e às vozes rurais dos que acatavam a servidão num passado escravagista que perdura dissimuladamente até os tempos atuais em graves conflitos fundiários. Urge desfazer o fosso infame que separa e agride os desfavorecidos do ponto de vista socioeconômicos, afinal o Brasil se desarticula na contramão do desenvolvimento dos povos indígenas, africanos e imigrantes.

Um livro marcante, crucial e altamente recomendável porquanto, fomentou inúmeras emoções, além das cinquenta destacadas em negrito. Um livro que, se relido, oferece mais abalos interpretativos a ponto de desestruturar padrões mentais e comportamentos automatizados sedimentados em uma construção 'oficial', majoritária e propositalmente alienante em referência à história do povo africano, e de comunidades quilombolas. Vidas pretas importam.

## Referência

VEIRA Junior, Itamar. Torto arado. São Paulo: Todavia, 2019.

Submetido em: 2 dez. 2020.

Aprovado em: 27 mai. 2021.