

RELIGIÕES PARA A  
**PAZ**

OU PARA A  
**GUERRA?**

DIÁLOGOS TRANSDISCIPLINARES



**ANAIIS**

**SIMPÓSIO  
INTERNACIONAL  
PUC Minas • FAJE**

REALIZAÇÃO:



**ANAIS DO  
SIMPÓSIO INTERNACIONAL  
PUC MINAS – FAJE**

XI SIMPÓSIO INTERNACIONAL FILOSÓFICO E TEOLÓGICO DA FAJE  
VI SIMPÓSIO INTERNACIONAL DAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO  
I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

**RELIGIÕES PARA A PAZ OU PARA A GUERRA?**

**DIÁLOGOS TRANSDISCIPLINARES**

*7 a 9 de outubro de 2015*

*Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil*

CONFERÊNCIAS, SEMINÁRIOS, COMUNICAÇÕES

EDIÇÃO DIGITAL / TEXTOS COMPLETOS



## ANAIS DO SIMPÓSIO INTERNACIONAL PUC MINAS – FAJE

ISSN: 2176-1337

XI Simpósio Internacional Filosófico e Teológico da FAJE  
VI Simpósio Internacional das Ciências da Religião  
I Simpósio Internacional das Relações Internacionais

**TEMA:** RELIGIÕES PARA A PAZ OU PARA A GUERRA?  
DIÁLOGOS TRANSDISCIPLINARES

**LOCAL:** PUC-Minas, 7 a 9 de outubro de 2015  
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

*Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor.*

**Projeto Gráfico e Diagramação:** Rodrigo Ladeira

**Capa:** Setor de comunicação PUC Minas Coração Eucarístico

**Publicação eletrônica:** [www.faculdadejesuita.edu.br/arquivosimposios](http://www.faculdadejesuita.edu.br/arquivosimposios)

Belo Horizonte, 2015

### FICHA CATALOGRÁFICA

Simpósio Internacional Filosófico e Teológico (11: 2015: Belo Horizonte, MG)

**S612r** Religiões para a paz ou para a guerra? Diálogos transdisciplinares: anais do Simpósio Internacional FAJE-PUC Minas / XI Simpósio Internacional Filosófico e Teológico, VI Simpósio Internacional das Ciências da Religião, I Simpósio Internacional das Relações Internacionais. - Belo Horizonte: FAJE: PUC Minas, 2015.  
510 p.

ISSN: 2176-1337  
1. Religião. 2. Paz. 3. Guerra. 4. Modernidade. I. Título.

CDU 2

# ORGANIZAÇÃO

## Comissão Organizadora

Prof. Dr. Álvaro Mendonça Pimentel – Coordenador (FAJE)

Prof. Dr. Delmar Cardoso (FAJE)

Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori (FAJE)

Prof. Dr. Jaldemir Vítório (FAJE)

Prof. Dr. Leonardo César Souza Ramos (PUC Minas)

Prof. Dr. Marco Heleno Barreto (FAJE)

Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz (PUC Minas)

Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira (PUC Minas)

## Comitê Científico

Prof. Dr. Ângelo Cardita (Université de Laval, Canadá)

Prof. Dr. Danny Zahreddine (PUC Minas)

Prof. Dr. Édil Carvalho Guedes Filho (FAJE)

Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro (FAJE)

Prof. Dr. Hugo Caín Gudiel García (UCA, El Salvador)

Prof. Dr. João J. Vila-Chã (PUG, Roma)

Prof. Dr. João Manuel C. R. Duque (Universidade Católica Portuguesa, Portugal)

Prof. Dr. Jorge Costadoat (Universidad Católica de Chile, Chile)

Prof. Dr. Luis Carlos Susin (PUC RS)

Prof. Dr. Luiz Martinez (Université Catholique de Louvain, França)

Profa. Dra. Mercedes García Bachmann (ISEDET, Argentina)

## Secretaria Executiva

Celso Messias de Oliveira (FAJE)

Daniele Batemarque Guimarães (PUC Minas)

Dênia Ferreira Campolina Corrêa (PUC Minas)

Doutoranda Patrícia Simone do Prado (PUC Minas)

## Organização e realização

PUC Minas – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

## Apoio

CAPES

CNPq

## Patrocínio

Editoras: Editora Paulus, Editora PUC Minas, Editora Vozes, Livraria Rocha



# SUMÁRIO

<b>1. O SIMPÓSIO</b>	<b>7</b>
<b>2. INSTITUIÇÕES PROMOTORAS</b>	<b>8</b>
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia	8
PUC Minas – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais	8
<b>3. JUSTIFICATIVA</b>	<b>10</b>
<b>4. OBJETIVOS</b>	<b>10</b>
<b>5. METODOLOGIA</b>	<b>11</b>
<b>6. CONFERÊNCIAS</b>	<b>13</b>
1. Ética Religiosa e Conflitos Internacionais // MARCELO PERINE	15
2. Religiões para a Paz ou para a Guerra? // MICHAEL AMALADOSS	29
3. <i>Religions for Peace and War</i> // MICHAEL AMALADOSS	41
4. Pluralismo Religioso e Tolerância // MICHAEL AMALADOSS	55
5. <i>Religious Pluralism and Tolerance</i> // MICHAEL AMALADOSS	67
6. A violência e sua superação no Novo Testamento // JOHANNES BEUTLER	79
7. Imágenes de Dios de la Guerra y de la Paz // FRANCISCO DE ROUX	89
<b>8. SEMINÁRIOS</b>	<b>101</b>
1. O Deus misericordioso e o Deus violento // CÁSSIO MURILO DIAS DA SILVA	103
2. Religião e Violência // MARIA CLARA BINGEMER	125
<b>9. COMUNICAÇÕES</b>	<b>135</b>
<b>9.1. Filosofia</b>	<b>135</b>
1. O Desejo de continuidade do ser como alicerce da tolerância religiosa // HUGO ESTEVAM MORAES DE SOUSA	137
2. A fenomenologia da alteridade como caminho para uma compreensão da revelação cristã em Edith Stein // PAULO ROBERTO DE OLIVEIRA	145
3. O fundamentalismo religioso como forma posterior do niilismo à luz do pensamento de Nietzsche // BRUNO VIGNOLI	153
4. Religião, paz e bem em Levinas // KLINGER SCORALICK	161
5. Fundamentação da sociedade política e da comunidade eclesiástica em John Locke // VICTOR BACELETE	169
6. Crítica à modernidade: por uma desconstrução do conceito de autonomia // FRANCISCO ALVARENGA JUNNIOR NETO	177
7. Liberdade e engajamento político: uma análise das revoltas populares de junho de 2013 no Brasil à luz da filosofia sartriana // FERNANDO MAGNUN CORRÊA	183
8. Em nome do Senhor: o poder religioso e a construção cultural do estado // CÉZAR CARDOSO DE SOUZA NETO // DIEGO VINÍCIUS VIERA	191
9. Habermas e a resolução de conflitos religiosos em sociedades pós-seculares // SÉRGIO MURILO RODRIGUES	197
10. A religião mínima e os desafios da religião na hipermodernidade // FABIANO VELIQ	211
11. A fundação de um reino de Deus na terra e a questão da (in) dispensabilidade das religiões históricas na filosofia kantiana da religião // JULIAN BATISTA GUIMARÃES	221
12. A paz como valor: é possível cultivar a paz, dentro da sociedade atual? // JÚLIO CESAR RODRIGUES	231
13. A estrutura humana de receptividade da fé, segundo Jean Ladrière, e sua relação com a construção da paz entre as religiões // CARLOS HENRIQUE MACHADO DE PAIVA	239
<b>9.2. Teologia</b>	<b>241</b>
1. Religiões e reconhecimento: a diversidade religiosa como caminho da paz mundial // LUCIANO GOMES DOS SANTOS	247
2. Em diálogo: a reconciliação cristã para Dom Luciano e o perdão para Ricoeur // VIRGÍNIA BUARQUE	257

3. “Vai e procede tu de igual modo”: por uma aproximação entre a ética samaritana e a economia do dom em Paul Ricoeur // DANIEL RIBEIRO DE ALMEIDA CHACON // FREDERICO SOARES DE ALMEIDA	267
4. O pluralismo religioso: desafios às religiões // EVALDO APOLINÁRIO	275
5. Princípio de comunhão: caminho de inserção dos primeiros cristãos no império romano // LEONARDO HENRIQUE PIACENTE	281
6. A religião, lugar para a mais alta expressão do amor de deus à humanidade // FRANCILAIDE DE QUEIROZ RONSI	289
7. Fé e razão, como a razão pode explicar Deus, sem levar ao ceticismo // JOSÉ DE SOUZA PAIM // RAFAEL ANTONIO FARAONE DUTRA	297
8. “Vós, pois, quem dizeis que eu sou?”: a religiosidade proposta por satã x a proposta pelo messias-servidor // FLÁVIA LUIZA GOMES	305
9. É possível pensar a salvação na pós-modernidade? // RENÉ DENTZ	313
<b>9.3. Relações Internacionais</b>	<b>323</b>
1. Islã: passado - presente // VERA LÚCIA MAIA MARQUES	325
2. O Curdistão segundo elas: uma análise do papel das mulheres curdas na construção da nação e na luta armada contra o Estado Islâmico // ANA ELISA DE MELO PEREIRA // RAPHAEL FERNANDES VIEIRA MOREIRA GONZAGA	333
3. A Ummah islâmica como comunidade imaginada dos crentes: uma leitura possível (?) // PATRÍCIA SIMONE DO PRADO	341
4. Genocídio e religião: a caça dos Yazidis feita pelo ISIS // RAFAELA SANTOS DE PAULA	349
5. As religiões como “forças profundas” nas relações internacionais // EVANILDO COSTESKI	355
6. Soberania estatal e religião: uma genealogia // WAGNER MARTINS DOS SANTOS	363
7. A questão religiosa das disputas palestino-israelenses // PAULO VINÍCIUS FARIA PEREIRA	373
<b>9.4. Ciências da Religião</b>	<b>379</b>
1. A paz num contexto de intolerância: contribuições das ciências da religião // PAULO AGOSTINHO N. BAPTISTA	381
2. As interfaces entre violência, paz e religião // REINALDO ARRUDA PEREIRA	391
3. Ação pastoral no cuidado às pessoas em condição de rua: uma contribuição da religião para a paz na cidade // RÔMULO ANDERSON MATIAS FERREIRA	399
4. Ensino religioso: ferramenta educacional para a promoção da paz // MATEUS OLIVEIRA SOUSA	407
5. A “guerra espiritual” no Brasil: apropriações do imaginário religioso popular no meio neopentecostal // MATHEUS GOMES	413
6. Para quem estou orando? O elogio da vontade ou a busca da alteridade // JACQUELINE CREPALDI SOUZA	421
7. A Espanha das três culturas e a proposta inter-religiosa de Raimundo Llul // SALUSTIANO ÁLVAREZ GÓMEZ	429
8. A Bhagavad-Gītā e a criteriologia inter-religiosa de Hans Küng: limites e proximidades // MARCO ANTONIO DE LARA	437
9. A arte religiosa da Índia como instrumento de diálogo e apreciação da alteridade em um contexto intercultural // KAREN CRISTINE VELOSO MARTINS	445
10. Uma miopia cultural: o movimento espiritualista do kardecismo e da umbanda num diálogo inclusivo de fé com outras tradições religiosas // ANTONIO CARLOS COELHO	453
11. Afirmção do “candomblé Bantu”: uma análise sobre as articulações do movimento afro-religioso // MARIANA RAMOS DE MORAIS	461
12. Aspectos da devoção a Nossa Senhora de Guadalupe no contexto da colonização espanhola do México no séc. xvi: confronto e aceitação // ALEX KIEFER DA SILVA	469
13. Senso religioso contemporâneo: estudo da aglomeração das igrejas pentecostais // BRUNA THAMIRES DA SILVA LEITE // FLÁVIO SENRA	477
14. TICS nas religiões: o discurso religioso no cyberspaço na perspectiva dialógica de Mikhail Bakhtin // ROGÉRIO TIAGO MIGUEL	483
15. Cristianismo não religioso de Gianni Vattimo: pensar enfraquecidamente como condição para o diálogo entre o cristianismo e outras religiões // SANDSON ALMEIDA ROTTERDAN	489
16. Religião e magia no senso religioso contemporâneo: estudo sobre Marcel Mauss // TATIANE APARECIDA DE ALMEIDA	497
17. A dualidade do crente: uma análise a partir do livro As formas elementares da vida religiosa de Émile Durkheim // ERIELTON DE SOUZA MARTINS	505

# 1. O SIMPÓSIO

A religião é uma dimensão necessária da experiência humana, mas, ao mesmo tempo, perigosa. Necessária porque nos oferece sentido para a vida e para a morte, mediando as relações do ser humano com o mundo e com os outros. Perigosa porque, entendida como fundamento da condição humana, pode levar a viver e a morrer pelo outro e, também, a destruí-lo. Estas duas faces da religião trazem à tona as incertezas da humanidade e revelam como, das profundezas de uma vida virtuosa, podem emergir os monstros e os fantasmas mais tenebrosos.

Neste contexto, é fundamental compreender as relações entre religião e modernidade. Nesta se configura um tipo de ordem social na qual a dimensão religiosa é relegada, cada vez mais, à esfera privada. Concomitante a esta dinâmica, as religiões se globalizam e, paradoxalmente, perdem a primazia em face aos processos de secularização que caracterizariam a ordem social.

Ora, a secularização não se deu nos termos previstos pela razão moderna. Percebe-se também, em um movimento clivado de tensões, diálogos e antíteses, a emergência de dinâmicas “pós-seculares”, de “retorno” do sagrado, de formas múltiplas e complexas que, muitas vezes engendradas pela própria secularização, não colaboram para a paz. Pelo contrário, incitam movimentos e ações de ódio, estranhamento e conflitos, desde o nível local ao nível global, envolvendo indivíduos, grupos sociais, povos e Estados.

Não obstante, a religião não é algo monocromático. Comporta uma miríade de matizes, desde os conflitos e estranhamentos, até a tolerância e a compaixão. Da paz à guerra, da cooperação ao conflito, é possível identificar uma variada gama de elementos para os quais o entendimento da religião, em perspectiva transdisciplinar, se faz necessário.

Esta é a proposta do Simpósio “Religiões para a paz ou para a guerra? Diálogos transdisciplinares” (FAJE/PUC Minas): realizar uma ampla reflexão que contribua para o entendimento de dinâmicas relevantes que não se esgotam localmente, mas cujas consequências são percebidas nos mais diversos níveis – local, regional, internacional, global.

## 2. INSTITUIÇÕES PROMOTORAS

### **FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia**

A Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE, é desde 2005 a denominação do Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus – CES –, presente em Belo Horizonte como instituição de ensino superior desde 1982. Credenciada pelo Ministério da Educação através da Portaria nº 3.383 de 17/10/2005 (D.O.U. 18/10/05), a IES é constituída pelos Departamentos de Filosofia, com bacharelado e licenciatura (reconhecidos pela Portaria ministerial nº 164 de 22 de fevereiro de 1996 – D.O.U. 23/02/1996, primeiro lugar no país no ENADE de 2008), e mestrado (reconhecido pela CAPES pela Portaria nº 1.919 de 03/06/2005 e avaliado com nota 3), e de Teologia, com bacharelado (autorizado pela Portaria nº 264 de 19/06/2006, e reconhecido pela Portaria nº 146, de 14/06/2011), mestrado, reconhecido pela Portaria da CAPES nº 1.432, de 02/02/1999, confirmada pelas Portarias nº 2.530, de 04/09/2002, nº 2.878, de 24/08/2005, que também reconheceu o doutorado desde 2002, ambos confirmados pelas portarias nº 534, de 20/04/2008, e nº 1.077, de 31/08/2012. Nas últimas trienais o programa foi avaliado pela CAPES com nota 6. A FAJE também é muito bem avaliada no último IGC, sendo 1º lugar em Minas Gerais, tendo dado uma contribuição expressiva nas áreas de sua especialidade. Ela é mantida pela Associação Jesuíta de Educação e Assistência Social – AJE-AS -, entidade civil sem fins lucrativos e de caráter filantrópico, sediada em Belo Horizonte, através de sua filial, o Instituto Técnico Vocacional Santo Inácio (CNPJ 17.211.202/003-47).

### **PUC Minas – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião**

O Mestrado em Ciências da Religião da PUC Minas iniciou suas atividades em 2008, tendo sido recomendado pela Portaria MEC nº87, publicada no DOU em 18/01/2008, conforme Parecer CES/CNE 277/2007 de 17/01/2008, pág.s 30-33.

O Mestrado foi antecedido por uma larga trajetória de atividades de ensino, pesquisa e extensão no campo da teologia, da filosofia e da formação para quadros do Ensino Religioso.

O histórico de formação em Cultura Religiosa em todos os cursos da PUC Minas merece destaque como importante campo de discussão sobre o fenômeno religioso na universidade, ponto de partida na trajetória acadêmica de vários docentes que hoje atuam no programa.

Igualmente importante foi o trabalho docente nas disciplinas de Filosofia I e II nos vários cursos da PUC Minas, bem como as atividades docentes no Curso de Filosofia, de Teologia e de Pedagogia – naquela época com uma oferta em Aprofundamento em Ensino Religioso. As atividades de ensino, pesquisa e extensão nestes cursos, bem como a constituição de grupos de estudo, orientações de TCC e a pesquisa em IC, financiada pela PUC Minas (FIP/PROBIC) com apoio das agências de fomento (FAPEMIG e CNPq/Pibic), favoreceram o amadurecimento da proposta que se formalizou como Projeto de Mestrado em Ciências da Religião.

Contudo, deve-se ainda fazer menção neste breve relato, a alguns elementos importantes da historiografia do Programa para caracterizar o cenário no qual surgiu a proposta. Destacam-se as atividades do Núcleo de Estudos em Teologia – NET PUC Minas – centro de debates que reúne os vários setores da Universidade discute nos Ciclos (semestrais) de Palestras e Debates, os vários temas relacionados ao binômio religião e sociedade. O Núcleo de Estudos Sócio-Políticos – NESP e o Instituto Superior de Pastoral – ISPAL, bem como o importante banco de dados do Centro Georeferenciado de Informações Pastorais e Religiosas – CEGIPAR desenvolvem trabalhos que demonstram o compromisso com a missão da universidade neste campo de trabalhos, reflexões e projetos. Por fim, destacar os trabalhos da comissão editorial da REVISTA HORIZONTE – REVISTA DE ESTUDOS DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DA PUC Minas, que vem procurando reunir os trabalhos de relevância na área desde 1997, quando estava vinculada ao acima mencionado NET. A estas atividades acrescenta-se a trajetória de vários docentes na organização e participação em vários eventos da área, alguns em parceria com a ANPOF – GT FILOSOFIA DA RELIGIÃO, SOTER, ABHR, ANPUH-MG, ABHO, FONAPER, entre outras, como campo importante de maturação da proposta.

O Mestrado foi antecedido ainda por um curso *lato sensu*, ainda existente, que favoreceu a nucleação final do corpo docente e a formação dos primeiros quadros discentes do programa. O *lato sensu* foi oferecido pelo PREPES, entre 1995 e 2001, como Curso de Especialização em Ensino Religioso e, pelo Instituto de Educação Continuada – IEC, a partir de 2005, como Curso de Especialização em Ciências da Religião. A iniciativa vem formando quadros especializados na pesquisa e reflexão sobre o ensino religioso e em Ciências da Religião no Estado de Minas Gerais e, especialmente, na Região Metropolitana de Belo Horizonte.

O Mestrado em Ciências da Religião da PUC Minas está vinculado ao Instituto de Filosofia e Teologia Dom João Resende Costa – IDJ. O Instituto reúne o conjunto da formação filosófica, teológica, pastoral, em Cultura Religiosa e em Ciências da Religião na Universidade. Até o final de 2009, antes de sua reformulação, aprovada no final do ano pelo Conselho Universitário, o IDJ contava com 45 professores e 235 alunos – excetuando-se o conjunto dos quase 60 mil alunos da PUC Minas que são atendidos pelas atividades desenvolvidas pelos seus vários setores de ensino, pesquisa e extensão.

#### PUC Minas – Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais

O Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais (PPGRI) pretende atender às demandas geradas pela crescente centralidade das relações internacionais no mundo contemporâneo bem como às necessidades de formação ética e profissional manifestadas pela sociedade brasileira. Assim, objetiva-se atender às especificidades desse campo de conhecimento e aos parâmetros que norteiam a filosofia institucional da PUC Minas.

A constituição do campo de investigação em Relações Internacionais implica a construção de um território disputado por vertentes teóricas distintas, responsáveis por demarcações do campo, formulação de problemas e construção de objetos muitas vezes de difícil apreensão

empírica. Entender, estudar e interpretar as Relações Internacionais contemporâneas torna-se, assim, um processo que exige fundamentação teórica consistente, que permita a realização das conexões necessárias a partir de um escopo analítico solidamente construído no interior do espectro disciplinar das Ciências Sociais e confrontado permanentemente com o diálogo interdisciplinar.

### 3. JUSTIFICATIVA

A questão fundamental que inspira o Simpósio encontra-se estampada no seu próprio título: “Religiões para a guerra ou para a paz? Diálogos transdisciplinares”. A dupla possibilidade aqui aludida radica-se na natureza mesma da religião: mediação necessária das relações do ser humano com o mundo e com os outros, ela é necessariamente afetada pela ambiguidade própria da condição humana, que tanto pode se elevar à plena e universal afirmação da humanidade, como também sucumbir à vertigem de sua negação destruidora.

A partir dessa questão abrem-se várias vias de reflexão. Por isso, como deixa claro o subtítulo do Simpósio, propõem-se diálogos transdisciplinares entre Filosofia, Teologia, Ciências da Religião e Relações Internacionais, como forma de abordagem capaz de abarcar a complexidade de dimensões e perspectivas constitutivas do fenômeno religioso no mundo contemporâneo. A programação do Simpósio foi planejada para viabilizar esse diálogo.

Conforme tradição consolidada em nossos Simpósios, as pesquisas apresentadas estão sendo publicadas nestes Anais, em meio eletrônico, sendo disponibilizadas na rede, o que permite a divulgação dos resultados da reflexão proposta bem como o seu ulterior aprofundamento.

### 4. OBJETIVOS

- Analisar as imagens de Deus (teologias) subjacentes às distintas religiões e sua capacidade de promover a paz e o entendimento entre os povos;
- Refletir sobre as relações entre razão, violência e religiosidade no horizonte da modernidade;
- Investigar as possibilidades de tolerância e diálogo em um contexto de pluralismo religioso e de fundamentalismos geradores de conflito;
- Explorar as ambiguidades das crenças religiosas e seus múltiplos desdobramentos no âmbito internacional.

## 5. METODOLOGIA

As atividades do Simpósio foram distribuídas de forma igualitária entre as áreas de conhecimento da Filosofia, Teologia, Ciências da Religião e Relações Internacionais. Na abertura do evento estava prevista uma conferência sobre o tema “Religiões para a paz e para a guerra: um retrato de nossos tempos”, que deveria oferecer o enquadramento mais amplo, dentro do qual as demais atividades iriam se situar. A impossibilidade do conferencista conseguir visto obrigou a Comissão Organizadora a mudar a programação original. A conferência de abertura versou então sobre o tema “Ética religiosa e conflitos internacionais”. Esta mudança não enfraqueceu a proposta inicial, mas lhe deu critérios para uma reflexão de tipo filosófico e ético sobre o papel das religiões na reflexão sobre a paz e a guerra. No segundo dia do simpósio, a conferência de abertura “Religiões para a Paz ou para a Guerra: Um retrato do nosso tempo”, foi lida na língua original e em seguida debatida por professores da FAJE e da PUC Minas”. A conferência que viria a seguir, que versaria sobre o tema “Pluralismo religioso e tolerância”, foi substituída por uma outra “A superação da violência no Novo Testamento”. Na organização destes Anais, porém, julgou-se importante agregar a conferência prevista, que tinha sido enviada pelo autor. No segundo dia a conferência “Imagens de Deus e diálogo” foi apresentada. O conferencista que deveria oferecer a última conferência não pôde tampouco comparecer e a mesma foi feita por outro conferencista com o título “Religião, fundamentalismos e relações internacionais”. As conferências foram seguidas de debates com representantes de um dos quatro programas envolvidos, configurando um verdadeiro diálogo transdisciplinar. Foram oferecidos 11 seminários temáticos, a partir dos enfoques filosófico, teológico, das ciências da religião e das relações internacionais. 71 comunicações foram aprovadas, vindas sobretudo desses quatro campos disciplinares, dentre as quais a maioria foi apresentada, constando 46 nesses Anais.

Os Anais que agora publicamos estão divididos em três partes. A primeira retoma quase todas as Conferências apresentadas, algumas das quais na língua original dos conferencistas, com a tradução. A segunda reúne os textos dos Seminários temáticos. A maioria dos proponentes não enviou texto, o que explica o menor espaço ocupado por esta parte. Na terceira parte estão os textos dos que fizeram comunicações. Tais textos são de responsabilidade dos autores. Os representantes de cada programa na Comissão Organizadora fizeram apenas uma revisão geral dos textos, eximindo-se de qualquer responsabilidade quanto à forma e ao conteúdo dos mesmos.

Não julgamos necessário incluir nesses Anais a Programação do Simpósio, uma vez que a mesma já figura no Caderno de Resumos.

Desejamos que todos/as possam enriquecer-se ao reler esses textos, que são uma real contribuição à ampliação do diálogo necessário para que as religiões sejam cada vez mais espaço que propicie a construção da paz e da solidariedade, não motivo para violência e guerra. Mais do que nunca nosso mundo necessita deste tipo de contribuição.

*A COMISSÃO ORGANIZADORA*



# CONFERÊNCIAS



# ÉTICA RELIGIOSA E CONFLITOS INTERNACIONAIS

Marcelo Perine<sup>1</sup>

## Introdução

A questão fundamental deste Simpósio, com o título interrogativo de “Religiões para a guerra ou para a paz?”, é assim definida por seus organizadores: “A dupla possibilidade aqui aludida radica-se na natureza mesma da religião: mediação necessária das relações do ser humano com o mundo e com os outros, ela é necessariamente afetada pela ambiguidade própria da condição humana, que tanto pode se elevar à plena e universal afirmação da humanidade, como também sucumbir à vertigem de sua negação destruidora”.

A rigorosa fidelidade a essa ementa me impediria de aceitar o honroso convite para proferir a conferência de abertura desse Simpósio. Malgrado a minha formação teológica, o tema da religião nunca se destacou entre os interesses da minha produção intelectual. Salvou-me, contudo, o subtítulo do simpósio que, ainda segundo os organizadores, propõe “um diálogo transdisciplinar entre Filosofia, Teologia, Ciências da Religião e Relações Internacionais, como forma de abordagem capaz de abarcar a complexidade de dimensões e perspectivas constitutivas do fenômeno religioso no mundo contemporâneo”.

Vou me aproximar da questão pelo viés da filosofia, mas com “temor e tremor”, para evocar a obra de um filósofo que, mais do que qualquer outro, tematizou o fato de que a religião é necessariamente afetada pela ambiguidade própria da condição humana, que tanto pode se elevar à plena e universal afirmação da humanidade, como também sucumbir à vertigem de sua negação destruidora. Conto, portanto, mais do que os outros colegas que participarão desse diálogo transdisciplinar, com a benevolência dos ouvintes.

## 1. Questões semântico-conceituais

### 1.1. Ética religiosa

Na vasta produção bibliográfica do saudoso Padre Vaz, o tema da ética ocupou um lugar privilegiado<sup>2</sup>. O memorável volume II dos *Escritos de filosofia*, com o subtítulo Ética e Cultura<sup>3</sup>, somado aos volumes IV e V dos *Escritos de filosofia*, modestamente chamados de Introdução à Ética filosófica<sup>4</sup>, dão amplo testemunho disso, para não falar de uma dezena de artigos, editoriais, verbetes e capítulos de livros nos quais aparecem os termos ética, *ethos* e

1 Professor Associado da PUC-SP. E-mail: [mperine@gmail.com](mailto:mperine@gmail.com)

2 Ver a bibliografia vaziana a respeito nas recentes publicações da Coleção Estudos Vazianos: E. V. RIBEIRO, *Reconhecimento ético e virtudes*, São Paulo, Loyola, 2012; C. M. R. de OLIVEIRA, *Metafísica e ética*. A filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo, São Paulo, Loyola, 2013; M. C. de SOUSA, *Comunidade ética*. Sobre os princípios ontológicos da vida social em Henrique Claudio de Lima Vaz, São Paulo, Loyola, 2014.

3 Cf. H. C. de L. VAZ, *Escritos de filosofia II*. Ética e Cultura, São Paulo, Loyola 1988 (4ª ed. 2004).

4 Cf. H. C. de L. VAZ, *Escritos de filosofia IV*. Introdução à Ética filosófica 1, São Paulo, Loyola, 1999 (6ª ed. 2012); *Escritos de filosofia V*. Introdução à Ética filosofia 2, São Paulo, Loyola, 2000 (2ª ed. 2004).

*mora*<sup>5</sup>. É pelo recurso à rigorosa elaboração filosófica de Lima Vaz que pretendo fazer uma precisão semântico-conceitual importante para a reflexão que se seguirá.

Segundo Lima Vaz, a existência do *ethos*, isto é, do domínio da *práxis* no qual vigora uma *quase-necessidade* das coisas que são 'frequentemente' (*pollakis*), em contraposição ao domínio da *physis*, caracterizado pela necessidade do 'sempre' (*aei*), para falar como Aristóteles<sup>6</sup>, circunscreve o campo no qual floresceu a Ética com o propósito fundamental de "explicitar a racionalidade imanente no *ethos* e na *práxis*"<sup>7</sup>. A existência do *ethos* "é uma evidência primitiva e indemonstrável", que se torna "princípio primeiro da demonstração na esfera do agir humano, sob a forma lógica do axioma inicial na ordem do conhecimento *prático*: *Bonum faciendum, malum vitandum*"<sup>8</sup>. A partir da filosofia grega clássica, primeira tentativa na nossa tradição histórica de interpretar o *ethos* segundo os cânones da razão, a Ética foi compreendida como "um saber elaborado segundo regras ou segundo uma *lógica* peculiar [...], uma forma fundamental de conhecimento, contraposta aos conhecimentos *teórico* e *poiético*. O objeto da Ética é uma realidade que se apresenta à *experiência* com a mesma evidência inquestionável com que se apresentam os seres da natureza. [...] A Ética, portanto, nominalmente definida, é a *ciência do ethos*"<sup>9</sup>.

Essa precisão inicial é suficiente para indicar que essa compreensão da Ética levanta um problema quando se a qualifica com o adjetivo *religiosa*, tal como aparece no título que me foi proposto para esta conferência. As perguntas que me fiz foram: existe uma ou alguma ética *religiosa*? Em que sentido a religião qualifica a ética?

Em sentido estrito, conforme o *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, religião é 1) crença na existência de um poder ou princípio superior, sobrenatural, do qual depende o destino do ser humano e ao qual se deve respeito e obediência; 2) postura intelectual e moral que resulta dessa crença; 3) sistema de doutrinas, crenças e práticas rituais próprias de um grupo social, estabelecido segundo uma determinada concepção de divindade e da sua relação com o homem; fé, culto; 4) culto que se presta à divindade, consolidado nesse sistema; 5) observância cuidadosa e contrita dos preceitos religiosos; devoção, piedade, fervor. Em sentido figurado, religião é 6) prática, doutrina ou organização que se assemelha a uma religião; 7) aquilo que se considera uma obrigação moral, um dever inelutável, e 8) conjunto de princípios morais e éticos.

A nossa língua, portanto, revela um laço evidente entre religião e *práxis*, entre crença sobrenatural e postura intelectual e moral, entre sistema de doutrinas e conjunto de princípios

5 Ver a bibliografia completa em: R. G. SAMPAIO, *Metafísica e modernidade*. Método e estrutura, temas e sistema em Henrique Claudio de Lima Vaz, São Paulo, Loyola, 2006, 336-341.

6 Cf. ARISTÓTELES, *Retórica* I, 11, 1370 a 7.

7 Cf. H. C. de L. VAZ, *Escritos de filosofia V*, p. 16.

8 Cf. H. C. de L. VAZ, *Escritos de filosofia IV*, p. 17. Lima Vaz observa em nota que o princípio de que o bem deve ser feito e o mal deve ser evitado já aparece na natureza vinculante do Bem (*deon*) segundo Platão, *Fédon*, 99 e 6, e em sua natureza finalizante (*Górgias*, 499 e 11-12), assim como em Aristóteles, *Ética Nic.*, I, 1, 1094 a 2.

9 *Ibid.*, p. 17.

morais e éticos. Os dicionários de filosofia e de teologia confirmam *grosso modo* esse vínculo entre religião e ética<sup>10</sup>. Sem pretender entrar no emaranhado das discussões no interior das diferentes perspectivas de análise da religião, assumo aqui certo consenso de que a noção de religião designa uma dimensão da vida humana, em sua esfera social, que se constitui de maneira autônoma para organizar as práticas e as crenças que dizem respeito ao sagrado. Nessa dimensão estão contempladas a vontade desinteressada e afetuosa de servir como retribuição a uma benevolência que se exerce sobre nós; a vontade de obediência a uma autoridade que nos domina e nos guia e, ainda, a reverência e a honra diante de uma presença da qual dependemos. Essa noção de religião remete ao que Rudolf Otto chamou de “sentimento de criatura como reflexo da numinosa sensação de ser objeto na autopercepção”.<sup>11</sup> Esse sentimento de criatura é o termo de um movimento de assombro suscitado por um objeto misterioso situado além das categorias do entendimento, que só pode ser alcançado diretamente pelo sentimento.<sup>12</sup>

Segundo essa concepção, os valores morais não podem ser a única mensagem de uma religião, pois isso a transformaria em prática puramente humana e ela perderia sua dimensão divina. Assumo, portanto, como válida a posição de Jean-Louis Veillard-Baron, segundo a qual “não é legítimo falar de religião se não há consciência religiosa do sujeito (o que pode designar a noção filosófica de alma), se não há uma comunidade de crentes, se a fé não se refere a conteúdos determinados, mesmo com certa margem de imprecisão, se não há símbolos para suportar o élan religioso e impregnar os ritos de uma significação profunda. Enfim, não há religião sem revelação de uma transcendência no mundo humano”<sup>13</sup>. É claro que nos “conteúdos determinados” a que se refere a fé podem se encontrar os valores morais, mas é igualmente claro que estes não esgotam os conteúdos da fé.

Feitas essas precisões semântico-conceituais sobre a primeira parte do título desta conferência, passo agora à segunda parte.

### **1.2 Conflitos internacionais**

Aqui o trabalho de precisão semântico-conceitual parece mais fácil. Todos sabemos o sentido das palavras. Conflito é falta de entendimento entre duas ou mais partes, é choque, enfrentamento, discussão, contestação recíproca, combate, luta. Internacional é o que concerne a duas ou mais nações. Entretanto, no contexto de um simpósio intitulado Religiões para a paz ou para a guerra, a expressão “conflitos internacionais” soa quase como um eufemismo.

10 Ver, por exemplo, J. FERRATER MORA, *Religião, Dicionário de filosofia*, tomo IV (Q-Z), São Paulo, Loyola, 2001, p. 2506-2509; J.-Y. LA-COSTE (Ed.), *Dicionário crítico de teologia*, Religião (Filosofia da), e, Religiões (Teologia das), São Paulo, Loyola, 2014 (2ª ed.), p. 1509-1518.

11 Cf. R. OTTO, *O sagrado: os aspectos irracionais da noção do divino e sua relação com o racional*, trad. W. O. Schlupp, São Leopoldo, Sinodal/EST; Petrópolis, Vozes, 2007, p. 40 ss.

12 Cf. V. SIRET, *Religion, Encyclopédie Philosophique Universelle*, sous la direction d'André Jacob, II. Les notions philosophiques. Dictionnaire, volume dirigé par S. Aurox, Paris, PUF, 2002 (3e éd.), p. 2228.

13 Cf. J.-L. VIEILLARD-BARON, *La philosophie et la religion, Encyclopédie Philosophique Universelle*, sous la direction d'André Jacob, vol. IV: Le discours philosophique, volume dirigé par Jean-François Mattei, Paris, PUF, 1998, p. 2457-2471, aqui p. 2459. O autor afirma ainda que a espiritualidade, entendida como “conjunto de princípios de ação no interior de uma religião determinada”, é o “lugar da reflexão do espírito sobre si mesmo que impede a religião de se tornar uma simples moral, e a filosofia de se encerrar na pura abstração” (p. 2462)

Com efeito, a guerra é a expressão mais clara e brutal do conflito. Entretanto, como afirmou Rousseau, a guerra não é uma relação de homem a homem, mas de Estado a Estado, na qual os indivíduos particulares só acidentalmente são inimigos, e não como homens nem como cidadãos, mas como soldados<sup>14</sup>. Portanto, os adversários que recorrem à violência para submeter o outro à própria vontade, conforme a famosa definição de Clausewitz<sup>15</sup>, não são os indivíduos nem mesmo, rigorosamente falando, as nações, mas os Estados, porque é no Estado que as comunidades naturais ou históricas adquirem o estatuto de sujeitos autônomos capazes de tomar decisões.

Portanto, o eufemismo “conflitos internacionais” do título desta conferência pode ser expresso simplesmente pela expressão “guerra entre Estados”. Porém, relacionada à primeira parte do título – ética religiosa –, a guerra entre Estados não parece indicar aqui o que tradicionalmente se chamou guerra religiosa ou guerra de religião, cujo termo histórico foi o tratado de Westfália em 1648. O que me parece estar em questão aqui é o que chamarei de violência potencial presente nas morais e nas religiões, capaz de desencadear um conflito internacional, isto é, uma guerra entre Estados.

Feitas essas precisões, sobre as quais voltarei ao final, passo agora a formular o pressuposto fundamental da presente reflexão.

## 2. Pressuposto: o intolerável existe

Em artigo de 1990, Paul Ricoeur distingue três níveis de aplicação para os conceitos de tolerância e intolerância: o plano *institucional*, o plano *cultural* e o plano *religioso e teológico*. O plano institucional é o do Estado de direito, no qual os conceitos situam-se no âmbito da justiça e não da verdade: diante da lei não é o *conteúdo* das crenças que interessa, mas suas pretensões rivais. Nesse âmbito, quando “não é apenas o grito do intolerante, para quem é simplesmente intolerável o que difere da sua crença e da sua prática [...] o intolerável institucional [...] é precisamente a confusão no nível das instituições entre a justiça e a verdade (ou a pretensão de verdade)”<sup>16</sup>.

No plano cultural, o que hoje em dia se chama de “cultura leiga” se define pela oposição do pensamento crítico ao pensamento dogmático. Nesse âmbito, o *consenso conflitual* define o tipo-ideal da tolerância. Escreve Ricoeur: “Do equilíbrio entre duas tolerâncias, no qual cada campo renuncia a fazer interditar o que não pode impedir, emerge a duras penas uma tolerância positivamente conflitual, que consiste no *reconhecimento* do direito de existir do adversário e, no limite, numa vontade expressa de convivialidade cultural entre ‘os que creem e os que não creem no céu’”. Para Ricoeur, o único freio ao impulso de impor nossas

14 Cf. J.-J. ROUSSEAU, *Contrat social*, liv. I, cap. IV.

15 Cf. C. von CLAUSEWITZ, *Da guerra*, trad. M. T. Ramos, São Paulo, Martins Fontes, 2010 (3ª ed.), p. 7.

16 Cf. P. RICOEUR, Tolerância, intolerância, intolerável (1990), *Leituras 1: Em torno ao político*, trad. M. Perine, São Paulo, Loyola, 1995, p. 174-190, aqui p. 181.

convicções aos outros “é a presunção de que a adesão do outro às *suas* crenças é, ela mesma, *livre*. Só essa presumida liberdade situa a crença sob a categoria da pessoa e não da coisa e, ao mesmo tempo, a torna digna de *respeito*”, que “consiste em presumir na adesão um elemento de liberdade [...]. Só essa pretensão de liberdade [...] põe um freio ao impulso violento, à pulsão de constranger, que perverte toda convicção forte”. E o preço a pagar pelo respeito como abstenção de constranger é “o direito do outro a errar”<sup>17</sup>.

É nesse âmbito que se revela o pressuposto fundamental da minha reflexão: o intolerável, segundo Ricoeur, “é o que não poderia ser incluído no pacto do consenso conflitual sobre o qual repousa o equilíbrio [...] do viver-em-comum”. Para os indivíduos, as comunidades e mesmo para os Estados o intolerável “é o que não merece respeito [...], porque fundado precisamente sobre o irrespeitável”, a saber, “a recusa de presumir a liberdade de adesão na crença adversa”. Esse intolerável identifica-se com o *abjeto*, isto é, “o que rejeitamos porque devemos rejeitar, portanto o que não deve ser tolerado”<sup>18</sup>.

Sobre a tolerância no plano religioso e teológico falarei no final. No momento, o recurso à reflexão de Ricoeur serviu para explicitar o pressuposto fundamental do que ainda resta a dizer. Esse pressuposto aparece também explicitamente na reflexão de Eric Weil, num artigo de 1955, intitulado *Religião e Política*, do qual se extrai que não pode haver tolerância para quem não é tolerante, pois a tolerância só é possível quando é recíproca. Para Weil, a *universalidade* é a condição *particular* da tolerância, pois ela só se aplica onde cada grupo é tolerante, onde nenhum grupo usa a violência ou se prepara para usá-la quando julgar oportuno. “A tolerância significa a discussão e considera a discussão como o único método pelo qual as convicções de outro poderiam eventualmente ser mudadas. Se um indivíduo ou um grupo não está pronto a se submeter à discussão seguindo as leis bem conhecidas da discussão, ele pode ser tolerado, mas ele não tem nenhum *direito* à tolerância”<sup>19</sup>.

O pressuposto da existência do intolerável, isto é, do *abjeto*, e da compreensão reflexiva da tolerância apontam para a questão de fundo posta pelo título desta reflexão. A meu ver, o que está no fundo da questão é o irrecusável dado antropológico da violência.

### 3. Moral, religião e violência

A violência como dado antropológico irrecusável significa que a ela é um fenômeno exclusivo do mundo humano<sup>20</sup>. As formas de brutalidade que se manifestam nas forças naturais

---

17 Ibid., p. 183 s.

18 Ibid., p. 185.

19 Cf. E. WEIL, Religion and Politics, *Confluence: An International Forum*, IV/2 (1955), p. 202-214. Cito aqui a tradução francesa publicada em *Cahiers Eric Weil IV. Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1993, p. 03-114, aqui p. 112. Essa mesma ideia é assumida no verbete *Tolérance (critique de la)*, da *Encyclopédie Philosophique Universelle*, sous la direction d'André Jacob, II. Les notions philosophiques. Dictionnaire, volume dirigé par S. Aurox, Paris, PUF, 2002 (3e éd.), p. 2612.

20 Retomo aqui as grandes linhas do capítulo *Violência e exclusão: uma interpretação ética*, in M. PERINE, *Eric Weil e a compreensão do nosso tempo*. Ética, política, filosofia, São Paulo, Loyola, 2004, p. 71-82.

e no mundo animal só são violentas para o ser humano, o único ser da natureza que pode, como observou Aristóteles, articular a voz para significar, além das sensações do prazer e da dor, também o útil e o danoso, o justo e o injusto, o bem e o mal<sup>21</sup>. A afirmação de Aristóteles permite compreender o mundo humano como o espaço do sentido que se expressa na linguagem. É aqui que surge o paradoxo da violência: ela entra no mundo humano pela linguagem, na qual ela é significada como negação do que constitui o mundo humano como humano ou, o que é o mesmo, como mundo de sentido. O paradoxo da violência remete a uma compreensão do ser humano como ser violento, que não é pura violência justamente porque capaz de reconhecer e significar a violência: o ser humano é violento e razoável<sup>22</sup>.

Dessa compreensão filosófica do ser humano seguem-se dois corolários. O primeiro afirma que a razoabilidade não é um dado da natureza como as brânquias são o dado da natureza que permite aos peixes respirar dentro da água. A razão não é um dado, mas uma possibilidade ou um dever-ser que, embora inscrito na natureza, supõe uma escolha para ser atualizado<sup>23</sup>. O segundo corolário afirma que é por ser violento que o ser humano é moral, dado que é como transgressor que ele adquire consciência das regras<sup>24</sup>. Isso significa que só o ser humano precisa de regras para viver e só ele tem consciência das regras porque é o único que pode transgredi-las. Portanto, o ser humano é moral porque é violento, é violento porque não é pura violência, mas é também razoável.

Dizer isso é reconhecer uma relação radical entre violência e moral: a moral existe porque o ser humano é violento, mas não é pura violência; a violência existe porque o ser humano é capaz de distinguir o útil e o danoso, o justo e o injusto, o bem e o mal. Moral e violência surgem no mesmo espaço de sentido instituído pela linguagem, numa palavra, pela razão. Porém, violência e moral não compartilham o espaço da humanidade ao mesmo título. A moral aí se encontra como a casa dos seres humanos, vale dizer, o espaço de reconhecimento, de inclusão e condição de sobrevivência dos grupos e dos indivíduos. A violência, ao contrário, entra no espaço humano como ruptura, como ameaça à sobrevivência e como exclusão do outro. A condição de possibilidade da vida em comum é a contenção da violência no interior do grupo. Ora, a moral é exatamente isso. É a moral que, desde as origens, cria a possibilidade de viver em comum ao abrigo da violência. Portanto, a moral existe para eliminar a violência da vida e das relações humanas.

Em grande medida essa espécie de segredo da moral, que consiste na eliminação da violência, é também o da religião. Yves Lambert, na Introdução de sua obra sobre o nascimento

21 Cf. ARISTÓTELES, *Política*, I 2, 1252 b 27 ss.

22 Para maiores esclarecimentos dessa proposição ver: E. WEIL, *Filosofia moral*, trad. M. Perine, São Paulo, É Realizações, 2011, p. 17-21. Ver também: M. PERINE, *Filosofia e violência. Sentido e intenção da filosofia de Eric Weil*, São Paulo, Loyola, 1987.

23 Para Aristóteles (cf. o texto da *Política* acima citado), a capacidade de significar o útil e o danoso, o justo e o injusto, o bem e o mal, é natural ao homem, posto que “a natureza não faz nada em vão”. Para Eric Weil, “a escolha da razão não é uma escolha não razoável (pois o razoável e o não razoável se opõem no interior dos limites da razão), mas uma escolha a-razoável ou, num sentido distinto do temporal, pré-razoável”; cf. E. WEIL, *Lógica da filosofia*, trad. Lara C. de Malimpensa, rev. téc. M. Perine, São Paulo, É Realizações, 2012, p. 32.

24 Sobre isso ver E. WEIL, *Filosofia moral*, p. 21-25.

das religiões, ao refletir sobre uma observação de Durkheim de que o fiel que está em comunhão com seu deus não é apenas um homem que vê verdades novas ignoradas pelo incrêdo, mas é um homem que pode mais, que tem mais força, seja para suportar as dificuldades da existência, seja para superá-las<sup>25</sup>, conclui que “tudo se passa como se o homem construísse esses sistemas simbólicos religiosos ‘a fim’ de aumentar suas chances de domínio e realização para a vida aqui embaixo, de superar esse limite absoluto que é a morte, e até mesmo, no caso das religiões de salvação, de alcançar uma efetividade total; dito de outro modo, ‘a fim’ de satisfazer suas necessidades, seus desejos, suas aspirações”<sup>26</sup>.

Ora, não é necessário recorrer a refinadas análises da história ou da sociologia das religiões para dar-se conta de que a efetividade de um “sistema simbólico de domínio e realização que permite ultrapassar os limites da realidade objetiva”<sup>27</sup>, com a finalidade de aumentar as chances de domínio e realização para a vida na terra, de satisfazer as necessidades, desejos e aspirações humanas tem laços profundos e evidentes com a superação da violência no interior das comunidades de crentes. A simples referência aos trabalhos de René Girard é suficiente para sinalizar o papel de canalização da violência, mediante o sacrifício ritual, desempenhado pela religião com vistas a recuperar a paz numa comunidade em crise<sup>28</sup>.

Ao mesmo tempo, é obrigatório reconhecer que a religião mantém vínculos estreitos e historicamente demonstráveis com a violência que pretende derrotar. O cientista político Xavier Crettiez, num acurado estudo sobre as formas da violência, aponta quatro vínculos possíveis entre religião e violência: 1) A religião fortalece a identidade ferida, dilacerada ou fragilizada da comunidade confrontada com um inimigo potente. 2) A religião reforça a ideia da ameaça iminente do outro: o inimigo já não é somente aquele que pretende atacar a terra ou a fortuna do grupo, mas também aquele que ameaça suas crenças e convicções. 3) A religião proporciona igualmente uma certeza indiscutível, que se confunde com o dever místico, no combate político: a guerra já não é apenas ideológica ou estratégica, mas torna-se um ato que implica intervenção divina. 4) Por fim, é a própria violência que pode adquirir um *status* religioso: a guerra é percebida como uma violência geradora de potência e regeneradora de moralidade e de virtude. A prática do martírio corrobora essa ideia<sup>29</sup>.

Esses vínculos entre religião e violência também são possíveis no âmbito da moral. Embora o princípio de universalidade da moral só tenha sido tematizado recentemente,

25 A observação de Durkheim encontra-se em *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1912, p. 595.

26 Cf. Y. LAMBERT, *O nascimento das religiões*. Da pré-história às religiões universalistas, trad. Mariana P. S. da Cunha, São Paulo, Loyola, 2011, p. 33.

27 Ibidem, p. 31. Yves Lambert define a religião como “uma organização que supõe, no fundamento da realidade empírica, uma realidade supraempírica (Deus, deuses, espíritos, alma...) com a qual é possível comunicar-se por meios simbólicos (preces, ritos, meditações etc.), de modo a procurar um domínio e uma realização que ultrapassam os limites da realidade objetiva” (p. 29).

28 Cf. R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972; ID., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978; ID., *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982. Ver a entrevista de Girard na edição 134 da Revista Cult: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/entrevista-rene-girard>. E também a entrevista com João Cezar de Castro Rocha sobre a obra de Girard no n. 382 do IHU on-line: [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=4238&secao=382&limitstart=1](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4238&secao=382&limitstart=1).

29 Cf. X. CRETTEZ, *As formas da violência*, trad. Lara C. de Malimpensa e Mariana P. S. da Cunha, São Paulo, Edições Loyola, 2011, p. 110 s.

na filosofia de Kant, todas as morais, sem exceção, desde as mais primitivas, são habitadas por um princípio de inclusão que é, ao mesmo tempo, sua força e sua fraqueza. Toda moral pretende ser moral de todos e para todos, e qualquer moral que admitisse, por princípio, a relatividade de seus princípios mostrar-se-ia contraditória e, portanto, incapaz de angariar, se não a fidelidade, ao menos a cumplicidade dos membros de uma comunidade histórica. Assim como a religião, a moral também confere identidade aos grupos humanos e define o pertencimento de seus membros, permitindo-lhes identificar os próximos e os distantes, os idênticos e os diferentes, em última análise, os amigos e os inimigos. Do mesmo modo que a religião, também a moral proporciona certezas indiscutíveis e pode, inclusive, pretender que uma guerra seja considerada justa<sup>30</sup>.

Ora, um dos problemas dessa concessão de identidade e dessa definição de pertencimento, característicos da religião e da moral, é que elas podem gerar o que o jornalista e escritor libanês Amin Maalouf chamou de “identidades assassinas”<sup>31</sup>. Segundo esse autor, ao contrário do que ocorria num passado não muito distante, em que havia um único pertencimento primordial, a análise dos conflitos atuais mostra que não há mais uma única identidade que se imponha de maneira absoluta sobre as outras. Entretanto, o que é espantoso em nosso presente é que homens de todos os países, de todas as condições, de todas as crenças se transformem muito facilmente em assassinos, e que fanáticos de toda espécie se imponham como defensores da identidade. A causa disso, segundo Maalouf, é uma concepção ‘tribal’ da identidade, herdada dos conflitos do passado, que muitos rechaçariam se pensassem um pouco sobre isso, mas que continuam subscrevendo por costume, por falta de imaginação ou por resignação, contribuindo assim, sem querer, para que continuem se reproduzindo as tragédias que assistimos diariamente. A concepção de “identidade assassina” denunciada pelo autor é a que “reduz a identidade a um único pertencimento, instala os homens numa atitude parcial, sectária, intolerante, dominadora, às vezes suicida, e os transforma amiúde em pessoas que matam ou em partidários dos que matam”.

É a partir dessa clamorosa constatação que pretendo agora, para concluir, retomar algumas questões interrompidas anteriormente e esboçar uma alternativa de caráter filosófico para que morais e religiões não continuem sendo para a guerra, mas para a paz.

---

30 Segundo Julien Freund, “a distinção entre guerras justas e guerras injustas é obra das filosofias medieval e moderna em vista de circunscrever o fenômeno na base de uma legitimação moral”. Cf. J. FREUND, Guerre, in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, sous la direction d'André Jacob, vol. II, Les notions philosophiques. Dictionnaire, volume dirigé par S. Auroux, tome 1, Paris, PUF, 2002 (3e éd.), p. 1101-1105, aqui p. 1104. O tratamento clássico da questão encontra-se em TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, II, II, q. 40 (Volume 5: II Seção da II Parte, questões 1-56, São Paulo, Loyola, 2004), que estabelece as condições para uma guerra justa: 1) ser declarada por uma autoridade legítima, 2) ser motivada por uma causa justa, 3) ser conduzida com a intenção reta de promover o bem ou evitar o mal e em vista de estabelecer a paz.

31 Amin Maalouf nasceu no Líbano em 1949, estudou economia, política e sociologia, trabalhou no jornal *An Nahar*. Exilou-se na França em 1976 após o início da guerra do Líbano. Foi chefe de redação e editorialista da revista *Jeune Afrique*. Autor de romances premiados, entre eles, *As cruzadas vistas pelos árabes* (Prêmio Maison de la Press) e *O rochedo de Tanio* (Prêmio Goncourt 1993). Em 2010 recebeu o Prêmio Príncipe de Astúrias na categoria Letras. Desde de 2011 é membro da Academie Française. Em 1998 publicou o ensaio *Les identités meurtrières*, por Editions Grasset&Fasquelle. Mais informações sobre o autor em: <http://aminmaaloufwebsite.freeiz.com/index-dispatch-portugais.htm>

#### 4. Morais, religiões e paz

O leitor atento terá percebido que, apesar da precisão semântico-conceitual feita inicialmente sobre a palavra ética, minha reflexão posterior se concentrou sobre um conceito de moral, seja para revelar que seu segredo consiste na contenção da violência no interior dos grupos humanos, seja para afirmar que toda moral é habitada por um princípio de inclusão no qual reside sua força e sua fraqueza. Rigorosamente falando, as morais históricas são transcrições do *ethos* dos grupos humanos em um conjunto de *fins* propostos para a ação de seus membros; em um conjunto de *valores* que permitem julgar e classificar as ações humanas e, finalmente, em um conjunto de *prescrições* formuladas em termos semelhantes aos que se encontrarão posteriormente nos enunciados do direito e da lei<sup>32</sup>.

A ética, como precisamos inicialmente, entendida como ciência do *ethos*, é um subproduto da tradição cultural que se impôs no ocidente a partir da Grécia clássica. Essa tradição se constituiu em torno de uma concepção de razão entendida como *logos* demonstrativo, capaz de expor e provar suas próprias razões. Não pretendo trazer à presente reflexão o que Lima Vaz chamou de “problema fundamental de uma ciência do *ethos*”, isto é, “o problema da Razão universal” que a ciência do *ethos* é chamada a exprimir e que, segundo Lima Vaz, o homem “encontra em si mesmo, nas regras que dão sensatez ao seu operar, e, fora de si, nas leis da Natureza”<sup>33</sup>. Também não considero necessário, nem oportuno, expor aqui o itinerário percorrido por essa concepção de razão na tradição ocidental e que levou, nos termos da *Lógica da filosofia* de Eric Weil, da categoria da Discussão à do Absoluto e à sua recusa com conhecimento de causa<sup>34</sup>.

Para os fins da presente reflexão, interessa-me apenas salientar que a tentativa de explicitar a racionalidade imanente no *ethos* e na *práxis* humana levou o discurso ético da tradição ocidental a encontrar-se diante de um paradoxo, que foi apontado por Lima Vaz, a saber, “a impossibilidade de *fechar* o sistema com as próprias razões do *ethos* e a necessidade de transgredir as fronteiras noéticas do *ethos* e *abrir-se* a uma fundamentação última de natureza metafísica”, que indica, no caso do estudo do agir ético, “a presença da relação de *transcendência* como constitutiva do *ser humano*”<sup>35</sup>. Refiro-me a esse paradoxo, sem poder aprofundá-lo aqui, simplesmente para evidenciar que a transcrição do *ethos* nos cânones de um saber demonstrativo, tal como ocorreu na tradição ocidental, acabou por revelar, justamente na relação de transcendência, tematizada pela antropologia filosófica<sup>36</sup>, um campo comum da ou das morais com a ou as religiões dado que, segundo o conceito de religião acima formulado, “não há religião sem revelação de uma transcendência no mundo humano”<sup>37</sup>.

32 Cf. S. AUROUX, *Morale, Encyclopédie Philosophique Universelle*, sous la direction d'André Jacob, II. Les notions philosophiques. Dictionnaire, volume dirigé par S. Auroux, Paris, PUF, 2002 (3e éd.), p. 1684-1686.

33 Cf. H. C. de L. VAZ, *Escritos de filosofia II*, p. 68.

34 Cf. E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 174-553.

35 Cf. H. C. de L. VAZ, *Escritos de filosofia V*, p. 16.

36 Sobre a relação de transcendência, cf. H. C. de L. VAZ, *Antropologia filosófica II*, São Paulo, Loyola, 1992, p. 93-137.

37 Cf. supra nota 12.

Entretanto, as duas grandes formas da experiência da transcendência que marcaram a tradição ocidental, a saber, “a experiência ética do Bem, que deu origem à Ética como ‘ciência da *práxis*’”, e “a experiência *noético-ética* do Absoluto que deu origem à Teologia como ‘ciência do divino’”<sup>38</sup>, mostraram-se incapazes de evitar que continuasse valendo, até os nossos dias, aquela espécie de imperativo da ação nas relações entre os grupos humanos, magistralmente recolhido por Tucídides na proposta de entendimento levada pelos atenienses aos mélios: “Dos deuses nós supomos e dos homens sabemos que, por uma imposição de sua própria natureza, sempre que podem eles mandam. Em nosso caso, portanto, não impusemos esta lei nem fomos os primeiros a aplicar os seus preceitos; encontramos-la vigente e ela vigorará para sempre depois de nós; pomo-la em prática, então, convencidos de que vós e os outros, se detentores da mesma força nossa, agiríeis da mesma forma”<sup>39</sup>.

Quais seriam as condições necessárias para que as morais históricas, inclusive as que, legitimamente, podemos chamar superiores, não favoreçam a criação de identidades assassinas? É importante observar que se pode considerar superior a moral de uma comunidade que permita a cada indivíduo ser livre e responsável. “E - segundo Eric Weil - ele só será livre e responsável quando os seus atos não lhe forem impostos por um senhor, por um grupo dominante, quando, por consequência, só o ato imoral, vale dizer, o ato oposto ao princípio da não violência e do respeito devido a todo ser razoável, for punido porque proibido pela lei universal, válida para todos e para cada um”<sup>40</sup>. Voltando à pergunta: quais as condições necessárias para que as morais sejam para a paz e não para a guerra?

A mesma pergunta pode ser dirigida às religiões: quais as condições necessárias para que as religiões, inclusive e, até mesmo, principalmente, as que se consideram religiões reveladas, não continuem alimentando conflitos religiosos “cuja selvageria só se iguala à suposta piedade de seus autores”, não continuem sendo eficazes promotores de “identidades exclusivas que rejeitam o outro e sua crença, tida como indigna ou como ameaça à pureza das próprias crenças”, e, finalmente, não continuem fazendo da violência “não apenas um direito, mas também um dever em nome de uma crença imperialista”<sup>41</sup>?

No plano moral, o critério da universalidade é o que responde, formalmente, à pergunta pelas condições necessárias. Segundo Eric Weil, “é inadmissível toda ação que não seja dirigida à universalidade, à liberdade, à razão, à unidade que é a liberdade da razão universal; é inadmissível toda ação cuja intenção não vise à realização dessa liberdade razoável no mundo do indivíduo empírico; é inadmissível toda ação cuja máxima seja a do ser particular, do desejo, do interesse individual; é inadmissível toda máxima que trate o ser finito e razoável apenas como finito, transformando-o assim em instrumento e objeto; é inadmissível toda máxima

38 Cf. H. C. de L. VAZ, *Antropologia filosófica II*, p. 102.

39 Cf. TUCÍDIDES, *História da guerra do Peloponeso*, V, 105 (trad. Mário da Gama Kury, 4ª edição, Brasília, Editora da Universidade de Brasília; São Paulo, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001).

40 Cf. E. WEIL, *Filosofia moral*, p. 67.

41 Cf. X. CRETTEZ, *As formas da violência*, p. 42.

que não possa se tornar a máxima de todo ser razoável, que não possa se tornar a máxima de todo homem sem que a violência e a luta dos interesses pessoais destruam a comunidade, fora da qual o ser carente nem sequer conceberia a possibilidade da sua própria superação”<sup>42</sup>.

No plano religioso ou teológico Paul Ricoeur formulou, na reflexão sobre tolerância, intolerância e intollerável um critério formal para permitir que se viva a pluralidade das confissões na própria confissão de fé e impedir que o atual pluralismo de fato se reduza apenas a “uma trégua, um armistício, um sinal de ceticismo, ou, pior, o lamento por não ter mais a força de impor e o reconhecimento de que é preciso tolerar o que não se pode impedir”. Segundo Ricoeur, a questão da tolerância no plano religioso ou teológico deve ser situada no interior de um desenvolvimento que leva “da violência da convicção à não-violência do testemunho”<sup>43</sup>.

Mas os critérios formais respondem apenas pelas condições necessárias. Haveria lugar para perguntar pelas condições suficientes para a paz no plano dessas particularidades históricas que são as morais e as religiões? Em princípio direi que não, se se permanece no plano do indivíduo, da *individualidade*, termo este, segundo Eric Weil, “surpreendente e, por isso mesmo, significativo, pois ele contém, ao mesmo tempo, a universalidade do conceito e a não universalidade do que ele designa de maneira universalizante”<sup>44</sup>. O indivíduo moral-imoral - seja ele o fiel de uma religião ou não - pode sempre recair na violência e na barbárie da qual foi retirado pela educação moral e/ou religiosa. Recorrendo aqui a uma expressão de Amin Maalouf no final de seu livro sobre as identidades assassinas, posso dizer que nesse plano cabe às morais e às religiões responder à necessidade, cada vez mais sentida, “de uma reflexão serena e global sobre a melhor maneira de domesticar a besta identitária”<sup>45</sup>.

E no plano dos conflitos e, portanto, das relações internacionais, poder-se-ia falar de condições suficientes para a paz? Com maiores nuances do que no plano das individualidades, dado que nas relações internacionais guerra e paz são a frente e o verso da mesma moeda e dado que a resposta a esse dilema também depende de outra questão, a saber: “não nascem os conflitos entre inimigos que têm uma concepção diferente da paz a instaurar?”<sup>46</sup>, minha resposta vai na arriscada direção de que, *formalmente* falando, as condições necessárias, que já estão dadas, são suficientes para instaurar a paz entre as nações. Quais seriam essas condições?

Não é de minha competência enveredar por análises histórias, de ciência política ou de teoria das relações internacionais para responder a esta pergunta. Minha perspectiva pretende ser, estritamente, de filosofia política, entendida aqui em sentido weiliano, isto é, como “a consideração razoável da realidade histórica, porquanto essa mesma realidade permite e impõe ao homem modificá-la, segundo certos objetivos e a partir de certas recusas, por ele

---

42 Cf. E. WEIL, *Filosofia moral*, p. 71.

43 Cf. P. RICOEUR, *Tolerância, intolerância, intollerável* (1990), p. 187.

44 Cf. E. WEIL, *Filosofia moral*, p. 42.

45 Cf. J. MAALOUF, *Les identités meurtrières*, final do capítulo 5.

46 Cf. J. FREUND, *Paix*, *Encyclopédie Philosophique Universelle*, sous la direction d'André Jacob, vol. II, Les notions philosophiques. Dictionnaire, volume dirigé par Sylvain Auroux, tome 2, Paris, PUF, 2002 (3e éd.), p. 1843.

mesmo estabelecidas no curso dessa ação<sup>47</sup>. Portanto, o plano em que me situo é o do pensamento da ação razoável.

Ora, no que concerne as relações e/ou conflitos internacionais, os sujeitos das ações, conforme a afirmação de Rousseau acima citada<sup>48</sup>, são os Estados. Por Estado entende-se aqui a organização de uma comunidade histórica pela qual ela é capaz de tomar decisões com vistas à própria subsistência<sup>49</sup>. Para quem pretenda pensar a ação desses sujeitos históricos no interior da tradição cultural do ocidente, impõe-se a constatação de que a forma de organização das comunidades se modernizou porque elas se transformaram em sociedades modernas, informadas pela racionalização do trabalho social que, pelo menos em princípio, unificou a luta contra a natureza em vista da subsistência. Independentemente da forma que tenha assumido essa organização da luta contra a natureza, os dois problemas em torno dos quais gira a ação dos Estados são: garantir a *independência* da nação, sempre ameaçada por outras nações-Estados, e, preservar a *unidade* da nação, que é sempre “unidade de contradições”<sup>50</sup>.

Desde 1956, quando foi publicada a *Filosofia política* de Eric Weil, a escassos 3 anos do final da Guerra da Coréia (junho de 1953) e no momento em que já começavam a arder as chamas de Budapest (novembro de 1956), tornou-se conhecida a proposta weiliana para pensar a ação razoável desses sujeitos históricos que são os Estados com vistas à solução desses dois problemas, particularmente o da independência da nação. Sintetizada na proposição 40, que abre o capítulo final da *Filosofia política*, intitulado “Os Estados, a sociedade, o indivíduo”, a proposta weiliana assim se formula: “É do interesse do Estado particular trabalhar para a realização de uma organização mundial, em vista de preservar a particularidade moral (ou as particularidades morais) que ele encarna”<sup>51</sup>. Não vou me estender aqui sobre os desdobramentos desta proposição. Remeto às acuradas análises de Evanildo Costeski, um especialista na obra de Eric Weil, para a compreensão dessa que se pode chamar de hipótese filosoficamente necessária do Estado mundial democrático<sup>52</sup>.

---

47 Cf. E. WEIL, *Filosofia política*, trad. M. Perine, 2ª edição revista, São Paulo, Loyola, 2011, p. 12.

48 Cf. *supra* nota 13.

49 A definição formal do Estado na *Filosofia política* de Weil é: “O Estado é o conjunto orgânico das instituições de uma comunidade histórica. Ele é orgânico porque cada instituição pressupõe e sustenta o funcionamento de todas as outras em vista do seu próprio funcionamento, e porque para o seu funcionamento cada instituição é pressuposta e sustentada por todas as outras” (p. 159). A proposição 32 da *Filosofia política* pretende mostrar que “[A]s decisões da comunidade no Estado visam essencialmente à subsistência da comunidade particular (histórica)” (p. 170).

50 Cf. E. WEIL, *Filosofia política*, p. 219. Esses dois problemas são tematizados no desenvolvimento da proposição 39 da *Filosofia política*, na qual Weil defende que “[O] problema fundamental de todo Estado e todo governo modernos é conciliar o justo com o eficaz (a moral viva com a racionalidade), e conciliá-los com a razão, enquanto possibilidade de uma vida sensata para todos, que seja compreendida como tal por todos” (p. 217 s.).

51 *Ibidem*, p. 273.

52 Cf. E. COSTESKI, *Atitude, violência e Estado mundial democrático*. Sobre a filosofia de Eric Weil, São Leopoldo, Unisinos; Fortaleza, Ed. UFC, 2009. Ver, particularmente, as páginas finais nas quais o autor sintetiza as “Quatro condições para se pensar o Estado mundial weiliano”, e, “O segredo do Estado mundial weiliano” (p. 269-280). Ver também E. COSTESKI, Direito natural e sociedade mundial em Eric Weil, *Argumentos. Revista de Filosofia* (Fortaleza), ano 6, n. 11, 2014, p. 150-158.

Porém, tendo como pano de fundo essa hipótese, começo a aviar a conclusão desta reflexão. Entendo que, com vistas a preservar as particularidades morais que o Estado encarna, a saber, a garantia da independência e a preservação da unidade da nação, sem recurso à violência, impõe-se como primeira condição necessária e suficiente a plena realização de uma concepção rigorosamente laica do Estado. Nenhuma paz religiosa é possível sem a neutralidade confessional do Estado<sup>53</sup>. A segunda condição, necessária e suficiente, para que as morais e as religiões não alimentem concepções discrepantes da paz a instaurar é que os conteúdos tradicionais dessas particularidades históricas possam ser formulados, no interior dos Estados, em termos de justos interesses, que são “os interesses *universalizáveis*, isto é, que podem coexistir com a organização da sociedade, com a tradição da comunidade, com a lei do Estado”<sup>54</sup>. Finalmente, mas não por último, no interior dos Estados e nas relações internacionais, os conceitos de tolerância, intolerância e intolerável devem ser situados no âmbito da justiça e não da verdade, o que impõe aquilo que Ricoeur chamou de “suprema ascese do poder”<sup>55</sup>, único meio de conter a pulsão do poder político de dizer a verdade em vez de se limitar a exercer a justiça.

### Conclusão

Essas três condições só estão dadas *formalmente* como necessárias e suficientes para evitar que éticas religiosas deem origem a conflitos internacionais. Outras fontes de conflitos internacionais como, por exemplo, os nacionalismos e o extraordinário poder da indústria bélica<sup>56</sup> exigiriam outros tipos de abordagem e outros instrumentos de análise complementares ao da filosofia política.

Concluo com evocação de dois fundadores da tradição cultural na qual se inserem estas reflexões, um no campo da moral, o outro no da religião. No diálogo com Polo, no *Górgias* de Platão, Sócrates sustenta que, por seu gosto pessoal preferiria nem sofrer nem praticar alguma injustiça, mas se fosse obrigado a escolher entre praticar alguma injustiça ou sofrê-la, preferiria sofrê-la, não praticá-la<sup>57</sup>. No sermão da montanha, na versão de Mateus, Jesus diz serem felizes os que agem em favor da paz, porque serão chamados filhos de Deus, e exorta os seus seguidores a não resistir ao mau, antes, a oferecer a outra face quando for esbofetado na face direita<sup>58</sup>.

53 Cf. E. WEIL, *Religion et politique*, p. 109.

54 Cf. E. WEIL, *Filosofia política*, p. 228.

55 Cf. P. RICOEUR, *Tolerância, intolerância, intolerável* (1990), *Leituras 1: Em torno ao político*, p. 190.

56 Xavier Crettiez sustenta que “[O] que distingue as antigas guerras das novas em andamento desde o fim da bipolarização seria, entre outras coisas, a motivação financeira que anima os atores belicosos. [...] Em suma, a guerra rende mais do que custa”. Cf. X. CRETTEZ, *As formas da violência*, p. 48. Sobre os nacionalismos, ver: X. CRETTEZ, *Violence et nationalisme*, Paris, Odile Jacob, 2006.

57 PLATÃO, *Górgias*, 469 C.

58 Mateus, 5, 9.39.

Se, embora formalmente dadas as condições para a paz, as éticas religiosas ainda produzem conflitos internacionais, é preciso concluir que a nossa moral, assim como uma das religiões dominantes de nossa tradição cultural ainda não se mostraram suficientemente capazes de domesticar a besta identitária, a ponto de impedir a formação de identidades assassinas, cujo fanatismo só contribui para reforçar ainda mais o estado atual de “asselvajamento” em que se encontram as relações internacionais<sup>59</sup>.

---

59 Cf. T. DELPECH, *Lensauvagement. Le retour de la barbarie au XXIe siècle*, Paris, B. Grasset, 2005. Thérèse Delpech (1948-2912), filósofa de formação, notabilizou-se como especialista em relações internacionais e ganhou o Prix Femina de ensaio com esta publicação.

## RELIGIÕES PARA A PAZ OU PARA A GUERRA? UM RETRATO DO NOSSO TEMPO

*Michael Amaladoss, S.J.<sup>1</sup>*

Contemplando a situação no mundo atual vemos conflitos armados entre países ou mesmo entre grupos situados dentro do mesmo país. Atualmente, o Oriente Médio ou a Ásia Ocidental são um bom exemplo de tais conflitos. Hoje, o Papa Francisco fala de um mundo onde lutamos uma terceira guerra mundial embora de forma fragmentária. Na realidade, mais pessoas perdem a sua vida nas guerras atuais do que nas passadas guerras mundiais. Uma novidade hoje é que as religiões são vistas como atores dessas guerras. No passado houve cruzadas, *jihade* e guerras santas. As duas guerras mundiais não foram associadas com religião, mas quando George Bush invadiu o Iraque usou, embora momentaneamente, a palavra 'cruzada'. Os grupos muçulmanos viram isto com um ataque vindo do Cristianismo Ocidental e fizeram com que os grupos locais de cristãos pagassem um preço duro. Hoje, o Estado Islâmico retalia com uma verdadeira  *jihad* . Assistimos conflitos entre muçulmanos e cristãos na África e no Paquistão. No Sri Lanka existem lutas entre hindus e budistas. A maioria muçulmana tenta subjugar as minorias religiosas na Indonésia e Malásia. Mesmo assim, existem tensões entre as próprias vertentes muçulmanas, dos sunis e shias, e entre os ortodoxos e aqueles considerados hereges. Ao inverso, os próprios muçulmanos sofrem perseguição nas Filipinas, Índia, China e Mianmar. O conflito judaico-muçulmano na Palestina não tem fim e a minoria cristã sofre em toda a Ásia. Na obra célebre, *O Choque de Civilizações e a Recomposição da Ordem Mundial*, Samuel Huntington tende a identificar as civilizações com religiões e prevê um confronto global entre o cristianismo ocidental e o islamismo oriental. Alguns sugerem que este confronto já está acontecendo, começando pelo ataque das torres gêmeas em Nova Iorque em 11 de setembro de 2001. Tudo isto nos leva a perguntar: por que as religiões estão envolvidas em tais guerras?

Por outro lado, na ocasião do Segundo Parlamento Mundial das Religiões em Chicago, em 1993, os participantes proclamaram que não pode haver paz no mundo sem haver paz entre as religiões. Palavras que os levaram a elaborar uma 'ética global'. No início de setembro de 1986, João Paulo II convidou líderes de todas as religiões do mundo para um encontro em Assis em que pensava rezarem juntos pela paz mundial. Aqui se viu uma certa divisão entre as religiões no fato de que eles não foram capazes de rezar juntos. Quando Bento XVI organizou um encontro semelhante em 2011, 25 anos depois, nem separadamente conseguiram rezar. Provavelmente nem reconheciam a religião um do outro.

É neste contexto que tentarei realmente explorar como as religiões estão envolvidas tanto na guerra como na paz. Primeiro mostrarei como as religiões contribuem à violência; depois veremos sua função essencial para promover paz entre os povos.

---

<sup>1</sup> Teólogo, professor na Universidade de Chennai, Madras, Índia.

## 1. Defendendo a própria Identidade Social

Mesmo que a ordem política contemporânea seja baseada nos direitos individuais e que a cultura é caracterizada pelo individualismo; nós permanecemos seres sociais. A comunidade humana é dividida em grupos baseados na etnia, cultura, língua, situação econômica e religião etc. As nossas identidades como seres humanos são socialmente construídas e nos tornamos conscientes de nossa identidade interagindo com pessoas significativas: começando pelos nossos pais, mas também o convívio com outros anciãos da comunidade e os vizinhos. A identidade de uma comunidade se cria e interioriza através de rituais simbólicos; entre estes os ciclos da vida e os rituais sazonais, e as festas sociais e religiosas. A identidade de um grupo sempre se contrapõe à de outro grupo: “nós” contra “eles”. Os psicólogos sugerem que, quando existem muitos grupos, um grupo vê o outro não apenas como diferente, mas como competição, inferior e até inimigo. Existe um ‘grupo-dentro’ contra um ‘grupo-fora’. Uma vez que os grupos experimentam diferença, embora possam ter uma interação social que é inevitável no mercado, não se esforçam para conhecer o “outro”. Contato entre eles permanece superficial, que leva à ignorância e ao preconceito. A maioria das comunidades cristãs têm escolas cristãs, como os muçulmanos têm seus *madarasas*. A religião sempre se expressa através de rituais e festivais em grupo. Portanto a identidade religiosa se torna parte da identidade do grupo. Podemos então dizer que é a dimensão mais profunda, por se relacionar às questões fundamentais envolvendo a vida e a morte. Ela orienta a busca do sentido e o plano de vida. Religião pode continuar a fornecer uma estrutura que dá sentido à cultura, mesmo sem praticar uma religião particular. Ela também pode ser substituída por uma ideologia ou quase-religião relacionada à religião dominante. Sudhir Kakar, um psicanalista indiano que estudou o fenômeno inter-religioso da violência, explica:

O espaço interno ocupado por o que é habitualmente chamado de ‘eu’ - que tenho usado como sinônimo de “identidade” - não só contém representações mentais da vida física ou das relações primárias que existem entre uma família, mas também detém as representações mentais de um grupo e a sua cultura, isto é, a configuração que o grupo tem a respeito das crenças sobre o homem, a natureza, e as relações sociais (incluindo o ponto de vista do Outro). (p.BD 18)

Psicólogos sugerem que tal sentido de identidade se desenvolve e se fixa com apenas 3 ou 4 anos de idade. Já que é um conceito normalmente inconsciente e não facilmente alterado, os que pertencem a grupos tão diversos são capazes de viver juntos em um espírito de tolerância - de “viver e deixar viver”. Porém quando existe competição no campo social, econômico ou político, a identidade pode-se tornar conflituosa.

## 2. Comunalismo Religioso

À medida em que a religião pode fortalecer a identidade social, entendendo-se como um grupo especialmente escolhido ou favorecido por Deus, pode intensificar o conflito e também torná-lo religioso. Neste caso, falamos de ‘comunalismo religioso’. O termo “comunalismo” não pode

ser encontrada no dicionário Oxford, mas é um termo muito comum na Índia que se refere ao uso político de religião. A maioria dos conflitos entre grupos começam por questões econômicas. Grupos crescem e se espalham mas para o fazer precisam de recursos. Ao recrutarem esses recursos deparam-se com outros grupos que procuram controlar os recursos. O poder destes grupos controladores vira-se uma dominação política; ou seja, uma luta econômica se transforma em luta política – a busca pelo poder. Líderes que querem estabelecer tais grupos veem na religião uma força que cimenta, facilita e faz bem. A Europa teve o costume de ter partidos Democratas Cristãos. Na Malásia, por exemplo, os muçulmanos, apesar de terem uma pequena maioria, mantêm o poder dessa maneira bem como outros países muçulmanos que têm partidos islâmicos. Agora, na Índia um partido com uma ideologia *Hindutva* governa o país. Grupos budistas governam o Sri Lanka e Mianmar. As Filipinas são um país “cristão”. Essa possível relação entre religião e política é a razão por que em países comunistas como a China ou o Vietnã, os grupos religiosos são proibidos ou rigidamente controlados, quando não é possível impor a ideologia comunista. Nós sabemos o papel que a identidade religiosa – o direito religioso - tem até mesmo nos EUA. Há alguns países seculares da Europa que não têm nenhuma necessidade para a religião, mas quando têm de enfrentar uma forte minoria muçulmana percebem-se como diferentes religiosamente falando.

### 3. Fundamentalismo Religioso

A religião pode se tornar uma fonte de conflito quando um grupo religioso se torna fundamentalista. Os fundamentalistas são aqueles que pensam que têm de defender os fundamentos da sua religião quando estão sob ataque, porque só eles são verdadeiros. O termo “fundamentalismo” teve origem no sul dos Estados Unidos da América na década de 1930, quando alguns grupos de cristãos não interpretaram a Bíblia literalmente e questionaram a ciência que parecia duvidar das histórias da Bíblia. A teoria da evolução foi atacada porque parecia negar a história da criação na Bíblia. Esta atitude anticientífica tornou-se abertamente política, quando o grupo se voltou contra o comunismo descrevendo-o como ideologia ateuista e sentiu a responsabilidade de proteger os EUA do bloco soviético na era de um mundo bipolar após a Segunda Guerra Mundial. Hoje, lutam contra outras causas como aborto, casamento do mesmo sexo, etc. Fundamentalismo mais tarde foi atribuído a forças islâmicas no Oriente Médio. Fundamentalistas islâmicos acreditam na verdade literal do Alcorão e pensam que nele se contém tudo que é preciso saber. Hoje, na Índia, os fundamentalistas hindus descobrem em suas escrituras antigas - os Vedas - protótipos da tecnologia moderna como aviões.

O fundamentalismo religioso não é problemático dentro das próprias crenças de um determinado grupo. De fato, os grupos fundamentalistas não tinham matiz político. O conflito surge quando um grupo majoritário procura impor suas crenças em grupos minoritários. Enquanto o comunalismo usa a identidade religiosa simplesmente como uma força para cimentar um grupo político; o fundamentalismo procura impor a sua crença/verdade religiosa na esfera pública. Isto, obviamente, leva a conflitos que não são somente políticos, mas também religiosos. Os conflitos tornam-se dramáticos quando os líderes, não-crentes, usam o fundamentalismo das massas para ganhar e impor a hegemonia política.

O exclusivismo na religião pode ser considerado com uma forma branda de fundamentalismo. Algumas pessoas acreditam que a religião que professam é o único caminho da realização humana (salvação). Sua visão é global e querem converter todos à sua religião. Eles engajam em “proselitismo” e, quando uma ocasião se apresenta, não são opostos a usar a força para impor a sua religião. Essa força pode ir de espiritual-psicológica para político-econômico, midiático e até mesmo militar. Isso já aconteceu no Islã e também no cristianismo no período colonial, especialmente nas Américas e, talvez, em alguns lugares da África. Que um grupo politicamente dominante atraia setores mais fracos da sociedade para se juntar a eles é outro lado da história. Pelo contrário, alguns grupos optaram por conversão religiosa como uma forma de protesto contra a opressão social. Por exemplo, um líder bem conhecido na Índia, Bhimrao Ambedkar, se converteu ao budismo com milhares de seus intocáveis seguidores, porque ele sentia que eles não ganhariam igualdade social se permanecessem hindu. Pela mesma razão, alguns se tornaram cristãos ou muçulmanos.

### **5. Religiões não são Inocentes**

Partindo, do que temos visto até agora pode-se ter a impressão que as religiões, inocentes em si mesmas, são usadas por líderes políticos para reunir e animar um grupo de pessoas em busca de seus próprios fins econômicos e políticos. Infelizmente, as próprias religiões têm uma face violenta. A maioria das religiões começam como uma busca para solucionar “problema do mal”. O mais óbvio é o Buda, que começou com a ideia que existe sofrimento no mundo. Ele descobriu que a causa do sofrimento é o desejo e propôs sua trajetória de oito passos para se livrar do desejo e escapar do sofrimento. O hinduísmo atribui o sofrimento às ações de alguém, ou na vida presente ou na vida passada. O qual merece como castigo o sofrimento. Pode-se escapar deste ciclo de “nascimentos” por vários caminhos, envolvendo uma visão sábia, devoção amorosa ao Senhor e uma ação vazia de desejo. O cristianismo pensa que o sofrimento veio ao mundo por causa do pecado dos primeiros humanos. Eles mesmos foram tentados por um espírito maligno - uma serpente. O sofrimento de Jesus pagou os pecados da humanidade. Uma das teorias da redenção o vê como uma vitória sobre o espírito maligno. O islã também tem seus demônios, que desobedeceram a Allah. Tal busca para explicar a experiência do sofrimento, eventualmente leva a um mundo onde há um conflito entre forças do bem e do mal - anjos e demônios na tradição cristã.

Em uma situação de conflito entre dois grupos em que a identidade religiosa tem sido usada para reunir as tropas, é fácil identificar o meu próprio grupo com Deus e o outro com o demônio ou falsos deuses. Cada conflito no Antigo Testamento era uma guerra santa entre Javé e os falsos deuses dos outros povos, até que chegamos ao período seguinte, quando os assírios e os persas foram vistos atuando como agentes de Deus para punir a infidelidade de Israel. Toda guerra santa também se torna uma guerra justa, porque o inimigo, sendo injusto, merece ser aniquilado. Havia as cruzadas na Idade Média contra os pagãos, a fim de libertar os lugares sagrados da Palestina; até santos como Bernardo pregaram entusiasmadamente as cruzadas. No período colonial a violência era justificada à tarefa de levar os bens da salvação

para os infiéis ignorantes, naturalmente no processo de compartilhar o seu ouro. George Bush viu Satanás espreitando no Iraque, Irã e, talvez, a Rússia e declarou uma cruzada. Claro, o controle sobre os campos de petróleo na Ásia Ocidental será, mesmo incidental, uma consequência bem-vinda. Islã tem sua *jihad*. No início, era para ser a luta pessoal de cada um para ser fiel a Deus; posteriormente, foi justificada como uma ação defensiva contra a agressão. Mais tarde, tornou-se uma forma justificada de promover a verdade de *Allah* para encarar os não-crentes. Os grandes clássicos do hinduísmo, o *Ramayana* e *Mahabharata*, são narrativas de batalha para restabelecer o *Dharma* ou a justiça nesta terra. O deus *Vishnu* vem à terra para defender o *Dharma* e instrui seu discípulo *Arjuna* a combater. Seu discurso incentivando batalha - o *Bhagavad Gita* - tornou-se o texto mais sagrado do hindu moderno. Buddha pode ser não-violento, mas o budismo tem uma série de bons e maus espíritos, que lutam no mundo antes da libertação final. Os Sikhs viajam com um pequeno punhal. Apenas jainismo mantem-se totalmente não-violento. Assim, exércitos podem sempre encontrar alguma justificação para a batalha em suas escrituras e demonizar o inimigo como o mal. Podem então eliminá-los com uma boa consciência, em nome de Deus.

## 6. Religião ambígua

Como podem as religiões que apoiem a guerra dessa maneira trazer paz? A razão é que as religiões são legitimadoras e proféticas. O exemplo ideal para entender isso seria Paulo. Opondo fé com a lei, ele diz:

Todos vocês são filhos de Deus mediante a fé em Cristo Jesus, pois os que em Cristo forma batizados, de Cristo se revestiram. Não há judeu nem grego, escravo nem livre, homem nem mulher; porque todos são um em Cristo Jesus. (Gálatas 3:26-28)

Mas o mesmo Paulo, quando o escravo Onésimo vem para buscar refúgio, envia-lo de volta a Filêmon. Ele não diz a Filêmon para libertar Onésimo, já que ele é agora um irmão em Cristo. De fato, importa, ele diz aos Efésios: “Vós servos obedecíeis a vossos senhores, segundo a carne, com temor e tremor, na sinceridade do vosso coração como a Cristo” (Ef 6:5). Ele também tem uma longa passagem em sua carta aos Coríntios que afirma: “o marido é a cabeça de sua esposa” (1 Cor 11:3) e, portanto, as mulheres devem se cobrir. (cf. 1 Cor 11: 2-16). Os ideais da religião se ajustam aos costumes sociais predominantes. A religião legitimaria a sociedade, mas também é chamada a ser profética. O próprio Paulo condena, no mesmo capítulo, a desigualdade social praticada entre os ricos e os pobres na comunidade por ocasião da Eucaristia (cf. 1 Cor 11: 27-32). Isto leva Paulo para falar dos diferentes, mas iguais, dons do Espírito, da unidade do Corpo de Cristo e das belezas do amor. A Igreja tolerará a escravidão até o século 18. A escravidão ainda continua nas comunidades cristãs em termos de diferenças raciais e de castas e na forma como os povos migrantes são tratados. As mulheres continuam a ser oprimidas de diversas maneiras. A minha única intenção aqui é mostrar que a religião tende a ser profética e legitimadora na sociedade. Passagens das escrituras seriam selecionadas e interpretadas para servir o determinado propósito de uma pessoa. Isto, precisamente, nos oferece uma oportunidade para insistir na dimensão profética da religião.

## 7. Religiões para a Paz

É a minha contenção que enquanto o conflito e a opressão estão presentes nas áreas econômicas, políticas, sociais, culturais e até religiosas da sociedade, somente a religião nos oferece ferramentas para a promoção da justiça e da paz. A economia está somente interessada apenas na geração do lucro por meio de vários empreendimentos industriais e comerciais, explorando os pobres no processo. A política está engajada na busca pelo poder de controlar os recursos da natureza e os trabalhadores, com o intuito de facilitar a atividade econômica rentável. A sociedade permanecerá hierárquica, apoiada nas diferenças econômicas e políticas. Os direitos e liberdades individuais serão afirmadas a nível político, mas serão exercidos apenas em época de eleições. A mídia nos ajuda a viver no mundo dos sonhos, nos permitindo tolerar a situação vital. Somente a religião, em nome de Deus, o Absoluto, eleva uma voz profética, se não oficialmente e estruturalmente, então por meio de pessoas proféticas que testemunham, através de suas vidas e palavras, um caminho alternativo de viverem juntos e construir comunidades de paz e harmonia. Todas as religiões proclamam a paz como ideal e objetivo – *shalom, salam, shanti* – mas a paz não é algo dado, mas sim algo a ser conquistado. As religiões podem promover a paz ao permitir a conversão pessoal, bem como a transformação social.

## 8. Construindo a Paz

As raízes do conflito no mundo são o desejo, atualmente manifestado como consumismo, egoísmo, individualismo e a busca por poder e dominação. Estes são camuflados em nobres fins como os direitos humanos, a eficiência, a justiça e a paz. As religiões são usadas para justificar tais falsos fins. Se as religiões desejam promover a paz, dado a presente situação de violência, suas primeiras tarefas devem ser a resolução de conflito e a construção da paz. Um dos esforços bem-sucedidos de reconciliação nos últimos anos tem sido a Comissão de Verdade e Reconciliação na África do Sul, sob a presidência do bispo Desmond Tutu. Esta comissão tem nos mostrado que a paz só é possível sob três condições: estabelecimento da verdade acerca do que aconteceu ou está acontecendo, promoção da justiça restaurativa e encorajamento da reconciliação através do perdão. Os conflitos têm causas: as reais e outras projetadas. A primeira tarefa é encontrar e aceitar as causas reais. A verdade deve ser reconhecida publicamente. A maioria dos motivos para o conflito vai desaparecer se a verdade for contada e aceita. A descoberta e a afirmação da verdade deve ser seguida pela prática da justiça. Desmond Tutu distinguiu justiça retributiva de justiça restaurativa. A justiça retributiva é baseada na vingança: olho por olho. Ela é acompanhada pela raiva e provoca resistência. A justiça restaurativa procura ignorar o passado e focar no futuro com o objetivo de reconstruir a comunidade. Se as pessoas tiveram perdas contínuas durante a guerra, alguma reparação deve ser feita. A comunidade tem que ter responsabilidade sobre isso. A seguir, deve haver reconciliação. Isso é mais difícil. A reconciliação envolve perdão pelo grupo ofendido. Mas o perdão não restaurará as relações e a comunidade se não for precedido pelo reconhecimento da culpa, no mínimo, e pelo arrependimento da outra parte. Isso envolve uma conversão que só a religião, e não as considerações econômicas, políticas e sociais, podem conseguir. Só a

religião pode ser altruísta e motivar pessoas para que se encontrem nos termos da justiça distributiva no contexto econômico. Apenas a religião pode habilitar uma pessoa a olhar para a outra, não como objeto a ser manipulado segundo a busca pelo poder de alguém, mas como pessoas que se devem amar e respeitar. Mais uma vez, somente a religião pode abrir a nossa concha do individualismo e nos ajudar a nos abrir para a natureza, para os outros e para Deus no processo de construção da comunidade. Quando as pessoas mudam, elas podem mudar as estruturas de uma forma autêntica. Caso contrário, as mudanças estruturais só serão aparentes e as opressões continuarão de outras formas. Este tem sido o caso em muitas das chamadas revoluções, as quais tendem ser meramente políticas e acabam por beneficiar só aquele grupo que estão em poder, enquanto que a situação econômica, social e política das pessoas permanece a mesma. Mahatma Gandhi é um bom exemplo. Ele tentou lançar uma revolução totalmente não-violenta na Índia. Ele foi politicamente bem-sucedido em libertar a Índia da colonização britânica. Mas seus objetivos econômicos e sociais revolucionários permaneceram não alcançados. E assim a luta continua, mesmo que ainda não tenha levado a uma violência aberta e generalizada, existem regiões tensas e grupos de guerrilha ativos e independentes. Também há conflitos étnicos e religiosos no Norte-Ocidental e no Norte-Oriental. O Martin Luther King realizou a igualdade política, mas mesmo com um presidente afro-americano as relações raciais não mudaram nos EUA.

## **9. Religiões e a Mudança Social: Cristianismo**

Agora darei um passo adiante para mostrar como as várias religiões mundiais têm elementos em si que promovem a mudança social e a paz. Eu vou limitar a minha atenção ao Cristianismo, Islamismo, Hinduísmo e Budismo. As religiões não oferecem soluções econômicas, políticas e sociais concretas mas oferecem perspectivas éticas para ajudar as pessoas a desenvolver projetos e fazer escolhas.

Jesus proclamou a chegada do Reinado (Mc 1:14-15) e o inaugurou com sua vida, ensinamentos e milagres. A chegada do Reinado nos chama a uma conversão – uma mudança de atitudes, perspectivas, atitudes e práticas. Um exegeta indiano, George Soares-Prabhu, resume a mensagem do Reinado em três palavras: liberdade, companheirismo e justiça. O Reinado liberta as pessoas dos demônios do egoísmo e desejo, promove a justiça distributiva e restaurativa. Isto se mostra na ação de Jesus em sua opção especial pelos pobres. É a favor deles que Ele faz milagres que curam e alimentam. Sua comunhão com os publicanos, pecadores e prostitutas mostra que ele não se une aos fariseus hipócritas ou aos sumos sacerdotes sedentos de poder, mas sim aos pobres e oprimidos. Na sua história do julgamento final, ele identifica-se com os pobres e necessitados e diz às pessoas: “Eu vos declaro, todas as vezes que fizestes a um destes mais pequenos, que são meus irmãos foi a mim que o fizestes.” (Mt 25:40) Ele estende a mão aos pecadores por meio do perdão e da cura (cf. Mc 2:1-12; Lc 7:36-50). Na parábola do Bom Samaritano, ele mostra que o vizinho a ser amado é qualquer um que esteja em necessidade. Ele estende a mão para os samaritanos (Jo 4), a mulher siro-fenícia (Mc 7: 24-30) e um centurião romano (Mt 8: 5-13).

No último dia da sua vida, Jesus dá aos seus discípulos um novo mandamento: “Amai-vos uns aos outros como eu vos amei” (Jo 15:12). Ele mostra o significado do amor em três formas: servindo, dividindo e se auto-doando. Ele lava os pés dos seus discípulos, dando a eles uma lição de humildade. Ele divide a comida com eles na última ceia, tornando-se a si mesmo corporalmente presente nela. Ele oferece a sua vida em defesa da nova vida que oferece no Reinado: “Ninguém tem maior amor do que aquele que se dispoja da vida por aqueles a quem ama” (Jo 15:13). Ele deixa para eles o símbolo da eucaristia como celebração de comunidade.

O perdão é um tema chave da pregação e práxis de Jesus. No sermão da montanha, ele encoraja as multidões a perdoarem seus inimigos e ter o Pai como um exemplo. O perdão é o caminho da perfeição. (Mt 5:43-48). A passagem correspondente no evangelho de Lucas diz: “Sede misericordiosos como vosso Pai é misericordioso”. (Lc 6:36). Enquanto você se aproxima do altar para fazer uma oferenda, se você acredita que um irmão ou irmã tem alguma mágoa contra você, você deve se reconciliar antes de fazer a oferenda. (cf. Mt 5:23-24) Finalmente, Jesus ensina seus discípulos a rezar: “Perdoa-nos as nossas ofensas, assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido.” (Mt 6:12)

Os primeiros cristãos entendiam as perspectivas de Jesus e tentavam viver como uma comunidade de partilha e companheirismo. (cf. Atos 2:44-47), mesmo que pouco depois apareceram tensões e que os Apóstolos tiveram que nomear diáconos. (cf. Atos 6:1-6).

## 10. Religiões e a Mudança Social: Islã

O Islã tem uma preocupação especial pelos pobres. *Zakat* ou doação de esmolas é um dos cinco pilares do Islamismo. Os outros pilares são: a profissão da fé, a oração cinco vezes ao dia, o jejum, especialmente durante o Ramadã, e a peregrinação à Meca, quando possível. Uma pessoa deve dar 2,5% de sua renda para os pobres, embora que possa dar mais se quiser. Dessa forma, algum tipo de igualdade econômica busca se manter na sociedade. Em um país islâmico, o Estado pode coletar um imposto como a *Zakat* e distribuir o dinheiro ou os bens aos pobres. O Islamismo proíbe os juros nos empréstimos, ainda que haja uma jurisprudência elaborada a este favor.

Uma das importantes doutrinas do Islã é a *Tawhid* ou a unicidade de Deus. Deus é um. Isso implica que a comunidade também deve ser uma e caracterizada pela justiça e igualdade. A terra é de Deus e pertence igualmente a todos. Todos os humanos são igualmente vice-gerentes de Deus. Eles podem escolher um líder para guiá-los, mas todos ainda permanecem responsáveis pela vida da comunidade e pelas necessidades a serem consultadas em assuntos que lhes importam. Um acadêmico paquistanês muçulmano chama isso de “teodemocracia”. Não há a soberania do povo como na democracia moderna. Não há uma hierarquia sagrada no Islã. O *Ulema* dirige a oração; caso contrário, ele não tem poderes sobre a comunidade. Todos são iguais perante Deus, apenas Deus é soberano, mas todos são responsáveis pela comunidade. Os bens do mundo são administrados pela comunidade e são destinados a serem usados por todos.

Um dos importantes atributos de Allah é a sua misericórdia. Como Allah, os humanos também devem ser misericordiosos. São citados versos diferentes do Alcorão. “Vira ao perdão e segue o bem”. (7:199) “porém, que os tolerem e os perdoem. Não vos agradaria, por acaso, que Allah vos perdoasse? Ele é Indulgente, Misericordioso” (24:22) Dentre as qualidades dos crentes, uma é: “embora zangados, sabem perdoar (42:37). Um Hadith ou história tradicional a respeito de Maomé, o apresenta dizendo: “A melhor ação, ante de Allah, é perdoar quem te tem ofendido, para mostrar afeição por parentes que romperam laços contigo e agir com generosidade para a pessoa que te privou.”<sup>2</sup> O Islã é a religião de uma comunidade sob Deus. É um problema quando a comunidade se torna exclusiva e domina outras.

### 11. Religiões e a Mudança Social: Hinduísmo

A possível contribuição do hinduísmo para a paz é complicada por dois fatores: o sistema de castas e a teoria do *karma*. O sistema de castas é um sistema social hierárquico que determina o status do indivíduo na sociedade em relação ao grupo social em que ele nasceu, o que por sua vez é decidido pelo trabalho que o grupo realiza e sua acessibilidade ao sagrado em uma escala de pureza-poluição. O status do indivíduo no grupo social também determina os direitos e as responsabilidades desse indivíduo na sociedade. Não há direitos universais. Ademais, o status do indivíduo na sociedade, e o que poderia acotecer na sua vida, também é determinada por suas ações na vida passada. Entretanto, há um forte senso de justiça ou *dharma* na sociedade garantido por Deus, que está pronto para se encarnar no mundo, precisamente para garantir a justiça quando ela está sob ameaça. Krishna, a encarnação de Vishnu, conta a Arjuna, sua devota guerreira, “ Para a salvação daqueles que são bons, para a destruição do mal nos homens, para a realização do reino da justiça, eu venho nesse mundo nas eras que passam”<sup>3</sup>. É claro que ele pede pela colaboração de todos os seus devotos. O sistema de castas tem sido criticado por alguns das seitas Bhakti. De qualquer forma, indianos, inclusive hindus, tem aceitado os requisitos de uma democracia moderna, como os direitos individuais. A constituição Indiana, além de tratar de deveres, também reconhece direitos de grupos, especialmente daqueles que foram oprimidos no passado, que recebem tratamento preferencial no mercado educacional e de trabalho. O impacto disso é que as teorias tradicionais das castas e *karma* também estão sendo desafiadas religiosamente.

Ainda que exista o comunalismo hindu, o hinduísmo nunca foi de fato fundamentalista, pois há uma variedade de seitas. Por essa razão, o Hinduísmo também é mais aberto a outras religiões. A não-violência de Gandhi, ainda que inspirada por Jesus, tem sua origem no hinduísmo, influenciado pelo jainismo e budismo. Um líder Dalit, Narayana Guru, também mostra como a doutrina da não-dualidade, que afirma a comunhão de todos os seres no divino, é contra discriminações baseadas em castas.

<sup>2</sup> Citado em Karen Armstrong, *A History of God*. London: Vintage, 278-279.

<sup>3</sup> The *Bhagavad Gita*, VIII, 8.

No que diz respeito ao perdão, Mahabharata diz: “A justiça é um bem maior; o perdão é a única paz suprema; o conhecimento é um contentamento supremo; e a benevolência, uma felicidade única.”<sup>4</sup> Um poeta Tamil, Tiruvalluvar, tem dois aforismos: “Assim como a terra suporta aqueles que a cavam, é melhor perdoar aqueles que abusam de você. A melhor forma de punir aqueles que erraram é envergonhando-os ao fazê-los o bem. ”

## 12. Budismo

O Buddha renunciou a um reino e, achando o caminho da austeridade inútil, descobriu um meio termo e buscou viver no mundo, sem apego ou desejo. Ele disse que o todo da realidade está em movimento, mutualmente dependente. Então é melhor ficar à parte. Sendo livre, o indivíduo está cheio de compaixão por aqueles que ainda estão “presos” no processo mundano. A não-violência é fundamental para o budismo. A experiência da dependência mútua tem sido reconhecida como socialismo pelo Bhikku Buddadasa da Tailândia. Ele lutou para salvar a juventude tanto do comunismo ateu da União Soviética quanto do consumismo secularista e individualista dos Estados Unidos. Thich Nhat Hanh do Vietnã insistiu em viver no presente com compaixão por todos, porque somos mutuamente interdependentes, essa mútua interdependência se torna a garantia para a paz e a harmonia no mundo.

## Conclusão

As religiões parecem ter um papel central na paz ou na guerra. Nós, obviamente, queremos que desempenha um papel na construção da paz em um mundo que ainda está perturbado por conflitos em todas as partes. Mas o que podem realmente as religiões fazer na situação contemporânea? Em certas partes do mundo, as religiões parecem estar perdendo sua influência. Uma grande parte da Europa está secularizada. Alguns meses atrás foi dito que o maior grupo nos EUA atualmente é o de pessoas que não estão ligadas a nenhuma religião. Esse grupo abarca o espectro desde os antirreligiosos até os a-religiosos. Dentre as pessoas que pertencem a uma religião nós temos três grupos. Primeiro, os praticantes normais e seus líderes tradicionais. Segundo, os que são muito ativos em uma religiosidade baseada na necessidade. Terceiro, uma minoria de alguma forma envolvida em missões e lideranças. Quem proverá a liderança às religiões na tarefa da construção da paz?

Devido a uma larga escala de migrações, a maioria dos países no mundo são religiosamente pluralísticos. Estão divididos, não só pela sua fé, mas também pelo status econômico, social e político. Eles também estão divididos de acordo com sua mútua apreciação religiosa. A colaboração entre eles não será fácil. Nós também temos de perguntar a nós mesmos: colaboração a que nível e como? Quais são as pressuposições, teológicas e não, necessárias para tal colaboração?

---

4 *Mahabharata*, Udyoga Parva, Section XXXIII.

Mas o desafio permanece. O que eu gostaria de ressaltar aqui é que qualquer colaboração entre religiões não é apenas uma questão religiosa, mas também uma questão política e social. Espero que os próximos dias esclareçam essas e outras questões.

O Segundo Parlamento Mundial das Religiões (Chicago, 1993) publicou a Declaração da Ética Global, que tem quatro afirmações básicas:

1. *Compromisso com uma cultura de não-violência e respeito pela vida;*
2. *Compromisso com uma cultura de solidariedade e uma ordem econômica justa;*
3. *Compromisso com uma cultura de tolerância e uma vida de veracidade;*
4. *Compromisso com uma cultura de igualdade de direitos e parceria entre homens e mulheres.*

Foi dito ainda: *“Não há paz mundial sem paz entre as religiões; não há paz entre as religiões sem diálogo entre as religiões”*, mas isso fica para outra ocasião.

*Tradução do inglês ao português: Ricardo Santos, SJ e Eugenio Rivas, SJ.*



## RELIGIONS FOR PEACE AND WAR. AN IMAGE FOR OUR TIME

*Michael Amaladoss, SJ<sup>1</sup>*

Looking around our world we see armed conflicts either between groups within a country or between countries. The contemporary Middle East or West Asia is a good example. Pope Francis has been saying that there is a Third World War being fought piecemeal around the world. More people have lost their lives now than in the earlier world wars. What is also new is that religions are seen to be playing a part in these wars. There have been crusades, jihads and holy wars in the past. The two world wars were not associated with religion. But when George Bush invaded Iraq he did use the word crusade, though only momentarily. But the Muslim groups saw it as an attack from the Christian West. The local Christian groups paid the price. Now the Islamic State has emerged making their offensive a real Jihad. Conflicts between Muslim and Christian groups are there in Africa and Pakistan. Hindus and Buddhists have been fighting in Sri Lanka. The Muslim majority is trying to subjugate other religious minorities in Indonesia and Malaysia. But among the Muslims themselves there is tension between the Sunnis and Shias and between the orthodox and those considered heretics. The Muslims are at the receiving end in the Philippines, India, China and Myanmar. The Jewish-Muslim conflict in Palestine is never ending. The Christian minority is suffering all over Asia. In a well known book, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Samuel Huntington tended to identify civilizations with religions and foresaw a global clash between the Christian West and the Islamic East. Some people suggest that this is already taking place, starting with the attack on the Twin towers in New York on Sept 11, 2001. This experience makes us ask the question: Why are the religions involved such wars?

On the other hand, on the occasion of the Second World Parliament of Religions in Chicago in 1993, the participants proclaimed that there can be no peace in the world without peace between religions. They spelt out a 'global ethic'. Earlier in September 1986, John Paul II invited the leaders of all world religions to come together to Assisi to pray for world peace. But a certain divide between the religions could be seen in the fact that they were not able to pray together. When Benedict XVI organized a similar encounter in 2011, 25 years later, they did not pray even separately. They were not probably recognized as religions at all!

It is in such a context that I shall try to explore how religions are actually involved both in war and peace. I shall first show how religions contribute to violence. Then we shall see their essential role in promoting peace among peoples.

### **1. Defending One's Social Identity**

Though the contemporary political order is based on individual rights and culture is characterized by individualism people remain social beings. The human community is divided

---

<sup>1</sup> Theologian, Professor to the Chennai University, Madras, India.

into groups based on ethnicity, culture, language, economic status, religion, etc. Our identities as humans are socially constructed. Individuals become aware of their identity in interaction with significant others starting with parents, other elders in the community, the neighbours. One's identity in a community is both created and interiorized by symbolic rituals like life-cycle and seasonal rituals, social and religious festivals. A group identity is always distinguished from another group: 'we' against 'them'. Psychologists suggest that when there are many groups, the other groups are seen as not merely different, but as competitive, inferior and even inimical. There is an 'in-group' as against an 'out-group'. Once the difference is experienced, though there may be an inevitable social interaction in the market place, there is no effort to know the 'other'. Contacts remain superficial. This leads to ignorance and prejudice. Most Christian communities have Christian schools, as the Muslims have their Madarasas. Religion is always a part of group rituals and festivals. Therefore religious identity becomes part of group identity. We can say that it is the deepest dimension since it relates to ultimate questions involving life and death. It guides the quest for meaning and goal setting in life. Religion may continue to provide a framework of meaning to the culture even when one is not practicing a particular religion. Or the religion may be substituted by an ideology or quasi-religion that is often related to the dominant religion. Sudhir Kakar, an Indian psychoanalyst who has studied the phenomenon of interreligious violence, explains:

The inner space occupied by what is commonly called the 'self' – which I have been using synonymously with 'identity' – not only contains mental representations of one's bodily life and of primary relationships within the family but also holds mental representations of one's group and its culture, that is, the group's configuration of beliefs about man, nature, and social relations (including the view of the Other). (p.BD 18)

Psychologists suggest that such a sense of identity develops and becomes fixed already at the age of 3 or 4. Since it is normally unconscious, it is also strong and not easily changed. People belonging to different such groups can live together in a spirit of tolerance – of 'live and let live'. But when there is a competition at the social, economic or political field, the identity can become conflictual.

## **2. Religious Communalism**

In so far as religion can strengthen social identity as being a group specially chosen or favoured by God, it can intensify the conflict and make it also religious. In this case we speak of religious communalism. The term 'communalism' may not be found in the Oxford dictionary, but it is widely used in India. It refers to the political use of religion. Most conflicts between groups start as economic conflicts. As groups grow and spread they need resources. Searching for such resources they may come across other groups that are controlling them. Such control involving power is political domination. An economic struggle thus becomes a political one – search for control. Leaders who want to build up a group find in religion an easy and good cementing force. Europe used to have Christian democratic parties. In Malay-

sia, for instance, the Muslims, though they have only a slender majority, hold on to power in this manner. Other Muslim countries have Islamic parties. In India a party with a Hindutva ideology is ruling the country just now. Buddhist groups are ruling Sri Lanka and Myanmar. Philippines is a 'Christian' country. This possible relation between religion and politics is the reason why in communist countries like China or Vietnam, the religious groups are forbidden or tightly controlled, when it is not possible to impose communist ideology on every one. We know the role that religious identity – the religious right - is playing even in the USA. There are some secular countries in Europe that have no need for religion. But they will discover themselves as religiously different, at least negatively, as soon as they have to face a strong Muslim minority.

### 3. Religious Fundamentalism

Religion can become a source of conflict when a religious group becomes fundamentalistic. Fundamentalists are those who think that they have to defend the fundamentals of their religion when they are under attack, because they are true. The term 'fundamentalism' had its origin in the Southern United States of America in the 1930s. Some Christian groups there interpreted the Bible literally and questioned science that seemed to question the stories in the Bible. The theory of evolution was attacked because it seemed to deny the story of creation the Bible. Such an anti-scientific attitude became overtly political when the group also turned against communism as an atheistic ideology and felt the responsibility to protect the USA from the Soviet block in the era of a bi-polar world after the Second World War. Now it is fighting other causes like abortion, same sex marriage, etc. Fundamentalism was later attributed to Islamic forces in the Middle East. Islamic fundamentalists believe in the literal truth of the Quran and think that whatever you need to know is there in the Quran. Today in India the Hindu fundamentalists discover in their ancient scriptures – the Vedas - prototypes of modern technology like air planes.

Religious fundamentalism need not be a problem if a particular religious group has such beliefs. As a matter of fact, the fundamentalists were not very political in the beginning. It becomes a source of conflict only when the group seeks to impose such beliefs on other religious groups in a country where it is a majority. While communalism simply uses religious identity as a cementing force for a political group, fundamentalism seeks to impose its religious belief/truth in the public sphere. This obviously leads to conflicts which are not only political but also religious. The conflicts become dramatic when leaders, who may be non-believers, use the fundamentalism of the masses to gain and impose political hegemony.

Exclusivism in religion can be considered a mild form of fundamentalism. Some people believe that the religion they profess is the only way to human fulfillment (salvation). Their outlook is global and they want to convert everyone to their religion. They engage in proselytism and, when an occasion offers itself, they may not be averse to use force to impose their religion. Such force may go from spiritual-psychological to economic-political, mediatic

and even military. This has happened in Islam and also in Christianity in the colonial period, especially in the Americas and, perhaps, some places in Africa. That a politically dominant group attracts weaker sections of society to join them is the other side of the story. On the contrary, some groups have chosen religious conversion as a way of protesting against social oppression. For example, a well known leader in India, Bhimrao Ambedkar, converted to Buddhism with thousands of his untouchable followers, because he felt that they will not gain social equality if they remained Hindu. For the same reason some have become Christian or Muslim.

#### **4. Religions are not Innocent**

From what we have seen so far one may get the impression, that religions, who are innocent in themselves, are made use of by political leaders to gather together and animate a group of people in the pursuit of their own economic and political ends. But, unfortunately, religions themselves have a violent face. Most religions start as a quest for a solution to the 'problem of evil'. The most obvious is the Buddha who started with the idea that there is suffering in the world. He discovered that the cause of suffering is desire and he proposed his eight-fold path to get rid of desire and escape suffering. Hinduism attributes suffering to one's own actions in the past, in this or in a previous life, which deserve suffering as punishment. One can escape this cycle of births through a variety of ways involving wise insight, loving devotion to the Lord and desireless action. Christianity thinks that suffering came into the world because of the sin of the first humans. But they themselves were tempted by an evil spirit – a serpent. Jesus' suffering paid back for the sins of humanity. One of the theories of redemption sees it as a victory over the evil spirit. Islam also has its devils, who disobeyed Allah. Such a quest to explain the experience of suffering leads eventually to a world where there is an ongoing conflict between good and evil forces – angels and devils in the Christian tradition.

In a situation of conflict between two groups in which religious identity has been used to rally the troops, it is easy to identify one's own group with God and the other with the devil or false gods. Every conflict in the Old Testament was a holy war between Yahweh and the false gods of the other peoples, till we come to the later period when the Assyrians and the Persians were seen acting as God's agents to punish unfaithful Israel. Every holy war also becomes a just war, because the enemy, being unjust, deserves to be annihilated. There were the crusades in the middle ages against the heathen in order to liberate the Holy places in Palestine. Even saints like Bernard preached the crusades enthusiastically. In the colonial period violence was justified in the task of bringing the goods of salvation to the ignorant infidels, of course in the process of sharing their gold. George Bush saw Satan lurking in Iraq, Iran and, perhaps Russia and declared a crusade. Of course, control over the oil fields in West Asia will be a welcome, even if incidental, consequence. Islam has its jihad. In the beginning it was supposed to be the personal struggle of each one to be faithful to Allah. Afterwards it was justified as a defensive action against aggression. Later it became a justified way of promoting the truth of Allah in the face of non-believers. The great epics of Hinduism, the Ramayana

and the Mahabharata, are battle narratives to re-establish Dharma or righteousness on this earth. God Vishnu comes down to the earth for the defense of Dharma and instructs his disciple Arjuna to fight. His discourse encouraging battle – the Bhagavad Gita - has become the most sacred text of modern Hindus. Buddha may be non-violent, but Buddhism has a host of good and evil spirits, who battle in the world before final liberation. The Sikhs travel round with a little dagger. Only Jainism has remained totally non-violent. So armies can always find some justification for battle in their scriptures and demonize the enemy as evil. One can then eliminate them with a good conscience, in God's name.

### **5. Ambiguous Religion**

How can religions which support war in this manner bring peace? The reason is that religions happen to be both legitimizing and prophetic. The ideal example to understand this would be Paul. Opposing faith to law, he says:

In Christ Jesus you are all children of God through faith. As many of you as were baptized into Christ have clothed yourself with Christ. There is no longer Jew or Greek, there is no longer slave or free, there is no longer male and female; for all of you are one in Christ Jesus. (Gal 3:26-28)

But the same Paul, when the slave Onesimus comes to him for refuge, sends him back to Philemon. He does not tell Philemon to free Onesimus, since he is now a brother in Christ. As a matter fact, he tells the Ephesians: "Slaves obey your masters with fear and trembling, in singleness of heart, as you obey Christ." (Eph 6:5) He also has a long passage in his letter to the Corinthians asserting that "the husband is the head of his wife" (1 Cor 11:3) and therefore the women should veil themselves. (cf. 1 Cor 11:2-16) The ideals of religion adjust themselves to the prevailing social customs. Religion would legitimize society, though it is also called to be prophetic. Paul himself would condemn, in that same chapter, the social inequality being practiced between the rich and the poor in the community on the occasion of the Eucharist (cf. 1 Cor 11:27-32) This leads Paul to speak of the different, but equal, gifts of the Spirit, of the unity of the Body of Christ and of the beauties of love. The Church would tolerate slavery till the 18th century. Slavery still continues in Christian communities in terms of racial and caste differences and in the way the migrant peoples are treated. Women continue to be oppressed in various ways. My only intention here is to show that religion tends to be both prophetic and legitimating in society. Scriptural passages would be selected and interpreted to suit one's purpose. This precisely offers us an opportunity to insist on the prophetic dimension of religion.

### **6. Religions for Peace**

It is my contention that while conflict and oppression is present in the economic, political, social, cultural and even religious areas of society, only religions offer us tools for promoting justice and peace. Economics is only interested in generating profit through various

industrial and commercial enterprises, exploiting the poor in the process. Politics is engaged in the quest for power to control nature's resources and also the labourers in order to facilitate profitable economic activity. Society will remain hierarchical, supported by economic and political differences. Individual rights and freedoms will be affirmed at the political level, to be exercised only at the time of the elections. The media helps us to live in a dream world, enabling us to tolerate the living situation. Only religion, in the name of God, the Absolute, raises a prophetic voice, if not officially and structurally, then through prophetic people who witness through their lives and words to an alternate way of living together and building communities of peace and harmony. All religions proclaim peace as the ideal and goal: shalom, salam, shanthi. But peace is not a given, but something to be achieved. Religions can promote peace by enabling personal conversion as well as social transformation.

## **7. Peace Making**

The root causes of conflict in the world are desire, manifested today as consumerism, egoism and quest for power and domination, and individualism. These are camouflaged under noble goals like human rights, efficiency, justice and peace. Religions are used to justify such false goals. If religions wish to promote peace, given the ongoing situation of violence, their first task is conflict resolution and peacemaking. One of the successful efforts at reconciliation in recent years has been the Truth and Reconciliation Commission in South Africa under the chairmanship of Bishop Desmond Tutu. This commission has shown us that peace is possible only under three conditions: establish the truth of what has happened or is happening, promote restorative justice and encourage reconciliation through forgiveness. Conflicts have causes: real ones and others projected. The first task is to find and accept the real causes. Truth must be acknowledged publicly. Most of the reasons for the conflict will disappear if the truth is told and accepted. The discovery and affirmation of truth must be followed by the doing of justice. Desmond Tutu has distinguished between retributive justice and restorative justice. Retributive justice is based on revenge: an eye for an eye. It is accompanied by anger and provokes resistance. Restorative justice seeks to ignore the past and focuses on the future with the aim of rebuilding community. If people have sustained losses during the war, some reparation must be done. The community must take responsibility for this. There must follow reconciliation. This is more difficult. Reconciliation involves forgiveness by the offended group. But forgiveness will not restore relationship and community if it is not preceded by recognition of guilt, as a minimum, and repentance by the other party. This involves a change of heart which only religion, not economic, political and social considerations alone, can achieve. It is only religion which can be altruistic and motivate people to be just in terms of distributive justice in the economic context. It is only religion that can enable people to look on others, not as objects to be manipulated for one's own quest for power, but as persons whom one has to love and respect. Once again, it is only religion which can break open our shell of individualism and help us to open up to nature, the others and God in the process of building community. When persons change, they can change the structures in an authentic

way. Otherwise, structural changes will only be apparent and oppressions will continue under different forms. This has been the case in many so called revolutions, which tend to be merely political and end up changing only the group that is in power, while the economic, social and political situations of the people remain the same. Mahatma Gandhi is a good example. He tried to launch a total non-violent revolution in India. Politically he succeeded in freeing India from British rule. But his economic and social revolutionary goals remained unachieved. So the struggle continues, though it has not led to much open and widespread violence yet, though there are tense regions and active, unsubdued, guerilla groups. There are also ethnic and religious conflicts in the North-West and the North-East. Martin Luther King brought about political equality, but the race relations have not really changed in the USA, in spite of having an Afro-American president.

### **8. Religions and Social Change: Christianity**

Now I shall move one step further and show how the various world religions have in them elements that promote social change and peace. I shall limit my attention to Christianity, Islam, Hinduism and Buddhism. Religions do not offer concrete economic, political and even social solutions. But they offer ethical perspectives to help people to develop projects and make choices.

Jesus proclaimed the coming of the Kingdom (cf. Mk 1:14-15) and inaugurated it by his life, teaching and miracles. The coming of the Kingdom calls for conversion – a change of heart, of perspectives, attitudes and practice. An Indian exegete, George Soares-Prabhu, summarizes the message of the Kingdom in three words: freedom, fellowship and justice. It frees the people from the demons of egoism and desire. It promotes distributive and restorative justice. Jesus does this by his special option for the poor. He does his miracles of healing and feeding in their favour. His table-fellowship with the publicans, sinners and prostitutes shows that he is not with the self-righteous Pharisees or power-hungry High priests, but with the poor and the oppressed. In his story of the final judgment, he identifies himself with the poor and the needy and tells the people: “Just as you did it to one of the least who are members of my family, you did it to me.” (Mt 25:40) He reaches out to the sinners by forgiving and healing them. (cf. Mk 2:1-12; Lk 7:36-50) In the parable of the Good Samaritan, he shows that the neighbor to be loved is whoever is in need. He reaches out to Samaritans (Jn 4), the Syrophenician woman (Mk 7:24-30) and a Roman centurion (Mt 8:5-13)

On the last day of his life, Jesus gives his disciples a new commandment: “Love one another as I have loved you”. (Jn 15:12) He demonstrates what that love means in three ways: service, sharing and self-giving. He washes the feet of his disciples, giving them a lesson in humility. He shares food with them at the Last Supper, making himself present in it bodily. He offers his life in defense of the new life that he is offering in the Kingdom. “No one has greater love than this, to lay down one’s life for one’s friends.” (Jn 15:13). He leaves for them the symbol of the Eucharist as a celebration of community.

Forgiveness is a major theme of Jesus' preaching and praxis. In the sermon on the mount he exhorts people to forgive their enemies and holds up the Father as an example. Forgiveness is the way of perfection. (Mt 5:43-48). The corresponding passage in the Gospel of Luke reads: "Be merciful, just as your Father is merciful." (Lk 6:36) As you go up to the altar to make an offering, if you think that a brother or a sister has some grievance against you, you must go and get reconciled before making the offering. (cf. Mt 5:23-24) Finally Jesus teaches his disciples to pray: "Forgive us our debts, as we also have forgiven our debtors." (Mt 6:12)

The early Christians understood Jesus' perspectives and tried to live as a community of sharing and fellowship (cf. Acts 2:44-47), though tensions developed soon after and the Apostles had to appoint deacons. (cf. Acts 6:1-6)

## 9. Islam

Islam has a special concern for the poor. Zakat or alms giving is one of the five pillars of Islam. The other pillars are: the profession of faith, prayer five times a day, fasting, especially during Ramzan and pilgrimage to Mecca, when possible. One is supposed to give 2.5% of one's income to the poor. One can give more. In this way, some sort of economic equality is sought to be maintained in society. In an Islamic country, the state could collect a tax as zakat and distribute the money or goods to the poor. Islam forbids interest on loans, though there is an elaborate jurisprudence on this.

One of the important doctrines of Islam is Tawhid or the unicity of God. God is one. This implies that the community also should be one, characterized by justice and equality. The earth is God's and belongs equally to all. All humans are equally vice-gerents of God. They can choose a leader to guide them. But everyone still remains responsible for the life of the community and needs to be consulted in matters that concern them. An Islamic scholar of Pakistan calls this 'theodemocracy'. There is no sovereignty of the people as in modern democracy. There is no sacred hierarchy in Islam. The Ulema leads the prayer. Otherwise he has no powers over the community. All are equal before God. God alone is sovereign. But everyone is responsible for the community. The goods of the world are held in trusteeship by the community and are meant to be used for all.

One of the important attributes of Allah is that he is merciful. Like Allah the humans too have to be merciful. Different verses are quoted from the Quran. "Turn to forgiveness and enjoin good." (7:199) "Let them forgive and show indulgence. Yearn ye not that Allah may forgive you? Allah is forgiving, merciful." (24:22) Among the qualities of believers one is: "When angered they forgive." (42:37) A Hadith or Traditional story concerning Mohammed has him saying: "The best deed before Allah is to pardon a person who has wronged you, to show affection for relatives who have broken ties with you, to show affection for relatives who have broken ties with you, and to act generously towards a person who has deprived you."<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Quoted in Karen Armstrong, *A History of God*. London: Vintage, 278-279.

Islam is a religion of a community under God. It is a problem when that community becomes exclusive and dominates others.

## 10. Hinduism

The possible contribution of Hinduism to peace is complicated by two factors: the caste system and the theory of karma. The caste system is a hierarchical social system that determines one's status in society in terms of the social group in which one is born, which in turn is decided by the work the group is doing and its accessibility to the sacred in a purity-pollution scale. One's status in the social group determines also one's rights and responsibilities in society. There are no universal rights. Secondly one's status in society and what may happen to one in life is also determined by one's action in the past life. However there is a strong sense of justice or dharma in society guaranteed by God, who is ready to become incarnate in the world, precisely to maintain justice when it is under threat. Krishna, the incarnation of Vishnu, tells Arjuna, his warrior devotee, "For the salvation of those who are good, for the destruction of evil in men, for the fulfillment of the kingdom of righteousness, I come into this world in the ages that pass."<sup>3</sup> Of course he asks for the collaboration of all his devotees. The caste system has been criticized by some of the Bhakti sects. In any case Indians, including Hindus, have accepted the requirements of a modern democracy like individual rights. The Indian Constitution, besides speaking of duties, also recognizes group rights, especially of those oppressed in the past, who are given preferential treatment in the educational and job market. The impact of this is that the traditional theories of caste and karma are under challenge also religiously.

Though there is Hindu communalism, Hinduism has never been really fundamentalist, because there is such a variety of sects. For this reason, Hinduism is also more open to other religions. The non-violence of Gandhi, though inspired by Jesus, has its roots in Hinduism, influenced by Jainism and Buddhism. A Dalit leader, Narayana Guru, has also shown how the doctrine of non-duality, which asserts the communion of all beings in the divine, is against discriminations based on caste.

With regard to forgiveness, the Mahabharata says: "Righteousness is the one highest good; and forgiveness is the one supreme peace; knowledge is one supreme contentment; and benevolence, one sole happiness."<sup>4</sup> A Tamil poet, Tiruvalluvar, has these two aphorisms: "Just as the earth bears up those who are digging on it, it is best to forgive those who abuse you. The best way to punish those who have wronged you is to shame them by doing good to them."

## 11. Buddhism

The Buddha renounced a kingdom and, finding the way of austerity unhelpful, discovered the middle path and sought to live in the world, but without attachment or desire.

---

<sup>3</sup> The *Bhagavad Gita*, VIII, 8.

<sup>4</sup> *Mahabharata*, Udyoga Parva, Section XXXIII.

He said that the whole of reality is in movement, mutually dependent. So the best is to stand apart. Being free, one is full of compassion for those who are still caught up in the world process. Non-violence is basic to Buddhism. The experience of mutual dependence has been recognized as socialism by Bhikku Buddhadasa of Thailand. He was fighting to save the youth both from the atheistic communism of the Soviet Union and the secularist and individualistic consumerism of the Americans. Thich Nhat Hanh of Vietnam insisted on living in the present moment with compassion for all, because we are mutually interdependent. This mutual interdependence becomes the guarantee for peace and harmony in the world.

### **Conclusion**

Religions seem to be playing a key role whether in war or in peace. We, obviously, want it to play a role in making peace in a world that is still being troubled with conflicts across the globe. But what can religions really do in the contemporary situation? In certain parts of the world religions seem to be losing their influence. Much of Europe is secularized. Some months ago it was said that the largest group in the USA today is of people who are not attached to any religion. This group may cover a spectrum from the anti-religious to a-religious. Among the people who belong to a religion we will have three groups. There are normal practitioners and their traditional leaders. There are people very active in need-based religiosity. There will be a minority of people who are involved in mission and leadership in some way. Who will provide the leadership to the religions in the task of peace making?

Owing to large scale migrations most countries in the world are religiously pluralistic. They are divided, not only by their faith, but also by their economic, social and political status. They are also divided according to their mutual appreciation as religions. Collaboration between them will not be easy. We have also to ask ourselves: collaboration at what level and how? What are the theological and other presuppositions for such collaboration?

But the challenge remains. What I would like to insist here that any collaboration between religions is not merely a religious issue, but also a political and social issue. I hope that the coming days will throw some light on these and other questions.

The Second World Parliament of Religions (Chicago, 1993) published a Declaration of a Global Ethic, which had four basic affirmations:

- 1. Commitment to a culture of non-violence and respect for life*
- 2. Commitment to a culture of solidarity and a just economic order*
- 3. Commitment to a culture of tolerance and a life of truthfulness*
- 4. Commitment to a culture of equal rights and partnership between men and women*

It said further: "No world peace without peace among religions; no peace among religions without dialogue between religions." This will be for another paper.

## OBSERVAÇÕES SOBRE A CONFERÊNCIA DO PROF. MICHAEL AMALADOSS,

*“RELIGIÃO PARA A PAZ OU PARA A GUERRA? UM RETRATO DO NOSSO TEMPO”*

*Marco Heleno Barreto<sup>1</sup>*

Em sua conferência, o professor Amaladoss nos oferece um retrato honesto e sóbrio da situação conflituosa em que estão envolvidas as diversas denominações religiosas no complexo cenário contemporâneo. Apoiando-se no fato indiscutível de que a religião é uma poderosa fonte de identidade comunitária, tanto mais valiosa e valorizada quanto maiores se mostram as forças de atomização aniquiladora de identidade e de sentido que encampam a existência na sociedade de massas, o professor Amaladoss assinala um problema fundamental: “quando há uma competição no campo social, econômico ou político, a identidade pode tornar-se conflituosa.” Assim sendo, a opção religiosa que sustenta ou alimenta uma determinada identidade não pode evitar o risco de participar decisivamente do conflito violento.

Como é fácil de se comprovar, historicamente as religiões sempre se enredaram nessas situações conflituosas, e tanto as alimentaram quanto as justificaram ideologicamente. Em nossa época, o acirramento dos conflitos, vivido sobre o pano de fundo de uma angustiante ameaça para as identidades, constante e insidiosa, derivada da forma objetiva da vida moderna, transpõe-se quase que inelutavelmente para a dimensão religiosa. Assim, a “besta identitária”, aludida pelo professor Marcelo Perine na conferência inaugural deste Simpósio, frequentemente reveste-se dos símbolos religiosos, e entoia seus cânticos de louvor à destruição do outro que não partilha das mesmas crenças. Por outro lado, a insuportável angústia de aniquilação no caos da diferença, supostamente tido como alternativa à petrificação na identidade, só faz reforçar a fúria daquela besta. Sombrio cenário: entre a Cila da identidade e a Caribdis da diferença, por onde conseguirá navegar a frágil nave da humanidade, sem sucumbir ao desencadear de uma violência devastadora e autodestrutiva que se alimenta da humana relação com o sagrado?

Mas, ao mesmo tempo, o professor Amaladoss expressa uma convicção otimista e esperançosa quanto ao papel das religiões nesse cenário conflitivo e perverso. Recolho algumas passagens de seu texto onde tal convicção se expressa:

“somente as religiões nos oferecem ferramentas para promover justiça e paz”;

“É somente a religião que pode ser altruísta e motivar as pessoas a serem justas em termos de justiça distributiva no contexto econômico. É somente a religião que pode capacitar as pessoas a olhar os outros não como objetos a serem manipulados na busca pelo poder, mas como pessoas que se deve amar e respeitar. Novamente, é só a religião que pode quebrar a concha de nosso individualismo e ajudar-nos a nos abrir para a natureza, os outros e Deus no processo de construir a comunidade”;

“As religiões não oferecem soluções econômicas, políticas e mesmo sociais concretas. Mas elas oferecem perspectivas éticas para ajudar as pessoas a desenvolver projetos e fazer escolhas.” (E o professor Amaladoss explicita algumas dessas perspectivas éticas, tomadas de

quatro das cinco grandes religiões mundiais – Cristianismo, Islamismo, Hinduísmo e Budismo -, perspectivas que poderiam ser aceitas unanimemente por todas elas, ainda que com algumas qualificações. Só causa estranheza a ausência de menção à quinta religião mundial: o Judaísmo.)

Não pretendo contestar sumariamente a convicção do professor Amaladoss, mas tão somente problematizá-la. Afinal, esta é parte essencial do ofício de filosofar.

Em primeiro lugar, poderíamos perguntar o porquê desse “*somente*”, em “somente a religião” (ou as religiões), nas proposições acima mencionadas. Por que um pensamento não religioso (e penso aqui em todo o esforço realizado pela reflexão ético-filosófica contemporânea) não poderia “ser altruísta e motivar as pessoas [pelo menos aquelas que o acatassem] a serem justas em termos de justiça distributiva no contexto econômico”, ou “capacitar as pessoas a olhar os outros não como objetos a serem manipulados na busca pelo poder, mas como pessoas que se deve amar e respeitar”, ou “quebrar a concha de nosso individualismo e ajudar-nos a nos abrir para a natureza, os outros e [até mesmo] Deus no processo de construir a comunidade”? Por que um pensamento não religioso não poderia “oferecer perspectivas éticas para ajudar as pessoas a desenvolver projetos e fazer escolhas”? A convicção do professor Amaladoss não se justifica a si mesma, além de estar em flagrante contradição com a realidade atual. Apenas a título de ilustração, basta ver, por exemplo, as discussões acaloradas que têm lugar no Parlamento Europeu atualmente, relacionadas aos problemas da Grécia (e de outras nações em dificuldades sociais extremas, tratadas com imposições econômicas francamente desumanas). Posições políticas antagônicas se chocam abertamente, e a crítica ao economicismo que desconsidera os valores humanos, aliada à decidida reivindicação por decisões políticas que respeitem justamente a “justiça distributiva no contexto econômico”, não precisa invocar qualquer crença religiosa para se sustentar como proposta viável de solução para a crise.

Para quem levantasse, em favor da convicção não justificada do professor Amaladoss, o argumento de que historicamente a razão secular se mostrou incapaz de cumprir as promessas ou metas que ele vislumbra, deveríamos lembrar que o mesmo argumento poderia ser levantado contra as religiões... Tomemos apenas um dos possíveis fundamentos religiosos – no caso, cristão – para a paz e a concórdia: “Todos vocês são um em Jesus Cristo” (Gal 3, 28). A potencial reconciliação pacificadora e humanizadora presente nessa passagem de Paulo permanece sendo um *desideratum* cristão, uma exigência não cumprida historicamente, ou então cumprida sob a forma perversa da cristianização compulsória dos povos e culturas dominados à força pela Europa cristã, com todos os efeitos destrutivos que trouxe consigo. A história efetiva da dominação cristã faz lembrar um pensamento de Riobaldo Tatarana, no *Grande Sertão, Veredas* de Guimarães Rosa: “Querer o bem com demais força, de incerto jeito, pode já estar sendo se querendo o mal, por principiar.” Creio que isso se aplica em geral à atitude religiosa em sua manifestação espontânea, e em especial no contexto do conflito das identidades e da ameaça que paira sobre elas na época da globalização generalizada.

Mas concentremo-nos na própria religião, enquanto promessa de pacificação/conciliação humanizante. Qual é o problema que se interpõe entre essa promessa e sua realização? Uma reflexão imparcial sobre a atitude do *homo religiosus* pode estabelecer o fato de que toda

crença religiosa traz implicitamente uma *pretensão à verdade*. Tal pretensão, por sua vez, reivindica necessariamente um *alcance universal* – vale dizer, ela não admite a relativização de sua verdade, sob pena de simplesmente perdê-la e assim desmanchar a própria crença. No entanto – e aqui está o cerne estrutural do problema –, toda crença religiosa vai se expressar inelutavelmente em termos *particulares*. Portanto, há uma tensão (ou contradição dialética) entre a *universalidade implícita* e a *particularidade explícita* na própria constituição concreta de qualquer religião. Ora, a realização da paz e da justiça supõe o livre reconhecimento do nível de universalidade capaz de conciliar as diferenças (potencialmente conflitantes, geradoras de violência) na comunidade de uma mesma essência humana. Somente a formulação clara e explícita dessa unidade-na-diversidade (que dialeticamente não sacrifica nenhum dos dois polos, evitando assim os horrores tanto da “besta identitária” quanto da “diferença aniquiladora”) permite “capacitar as pessoas a olhar os outros não como objetos a serem manipulados na busca pelo poder, mas como pessoas que se deve amar e respeitar”. E esta formulação não está dada imediatamente em nenhuma religião, sendo necessário atingi-la reflexivamente, racionalmente.

Assim sendo, é preciso corrigir a convicção do professor Amaladoss, e dizer que a religião, *por si só e imediatamente, não pode* construir a paz, a concórdia harmoniosa e a justiça. Ela necessita de uma *mediação reflexiva*, única capaz de articular a diversidade das particularidades religiosas com a universalidade implícita em todas elas. É tal mediação que o professor Amaladoss ensaia, ao extrair perspectivas éticas de validade universal das quatro grandes tradições religiosas que aborda. Trata-se, portanto, de uma cooperação entre religião e razão como alternativa à violência desencadeada fatalmente pelo fundamentalismo religioso que elimina o espaço de uma real abertura ao outro como um outro eu. Essa cooperação se impõe como inarredável condição de possibilidade para o autêntico diálogo interreligioso, que por sua vez é a única via para se efetuar a promessa de paz expressa na convicção do professor Amaladoss no tocante às religiões.

Por fim, resta dizer que a cooperação aqui aludida não implica nenhuma transformação nas religiões, *mas sim na consciência religiosa*. Com a interveniência da razão reflexiva, ocorre um deslocamento epistêmico de grande significação para o tema que discutimos em nosso Simpósio: o literalismo espontâneo e primeiro da consciência religiosa é substituído por uma forma de compreensão verdadeiramente *simbólica* de toda e qualquer representação religiosa. Vale lembrar que a noção de *símbolo* pressupõe a diferença ontológica entre o simbolizante (de extração humana e mundana) e o simbolizado (transcendente, “totalmente outro”). Por isso, é reconhecida por princípio a parte humana na representação religiosa simbólica, o que significa que toda representação religiosa é afetada pela finitude que capta, na experiência do sagrado, a infinitude transcendente que se lhe oferece a representar. Em outros termos, admite-se na consciência simbólica que a particularidade da captação e expressão humanas não consegue esgotar a universalidade transcendente que se manifesta em toda experiência genuinamente religiosa. A superabundância do simbolizado sanciona a legitimidade real de *outras* representações religiosas. Somente tal sensibilidade simbólica acha-se em posição de

realmente fazer a experiência da unidade na diversidade, de reconhecer o outro como um outro eu, e assim de viabilizar aquela esperança de conciliação humanizante que o professor Amaladoss deposita nas religiões.

## PLURALISMO RELIGIOSO E TOLERÂNCIA

*Michael Amaladoss, SJ*

O tópico que me foi dado pelos organizadores deste seminário foi “Pluralismo Religioso e Tolerância”. Quando vi este tópico, meus pensamentos se voltaram para uma demonstração que nosso grupo de jovens chamou de “Peace Rangers” (Guardas da Paz) que aconteceu na cidade de Chennai há dois anos. Cerca de mil estudantes universitários formaram uma corrente humana ao longo de uma estrada que ligava a catedral católica a um templo hindu, passando por uma mesquita muçulmana e um templo jainista. O slogan que eles tinham estampado nas camisetas era “Pare com a tolerância, Comece com a aceitação” (*Stop Tolerance, Start Acceptance*). A referência, é claro, eram as religiões. A partir daí, o grupo seguiu em frente para “Celebrando as diferenças”, incluindo as diferenças religiosas. Então, eu gostaria de reelaborar meu título para “Pluralismo Religioso e colaboração”.

Eu posso recorrer a um apoio oficial para tal mudança. Em outubro de 1986, João Paulo II convidou os líderes das religiões mundiais para se reunirem em Assis e rezar para a paz no mundo. Eles não rezaram juntos. Em 2002, um evento similar aconteceu em Roma. Em 2011, em comemoração ao 25º aniversário do evento de 1986, Bento XVI também convidou líderes das religiões mundiais para ir a Assis. Mas eles não rezaram de forma alguma: uma reflexão matutina sobre como cada religião poderia promover a paz mundial foi seguida por um comprometimento solene, ao final do dia, de cada líder religioso separadamente, em trabalhar pela paz no mundo. Então vem o Papa Francisco. Em sua encíclica *Laudato si'*, ele faz duas orações ao final. A primeira é bastante comum, na qual ele diz “podemos partilhar todos quantos acreditam num Deus Criador Onnipotente”.<sup>2</sup> Nós podemos, não apenas tolerar os membros de outras religiões, mas rezar com eles, ou seja, colaborar com eles no nível religioso.

Esta é uma mudança revolucionária em uma Igreja para a qual tolerar já era um passo além de considerar os membros de outras religiões adoradores de “falsos deuses”, senão do próprio diabo. Seria interessante explorar como e porque tal mudança aconteceu. Eu farei isso a partir de um ponto de vista indiano.

### 1. Uma história de perspectivas cambiantes

Já nas primeiras décadas do século XX, os cristãos na Índia adotaram uma abordagem positiva em relação a outras religiões, vendo-as como preparação para o evangelho que viria a realizá-las. Pierre Johannis, um jesuíta belga, escreveu uma série de panfletos chamados *To Christ through the Vedanta* (Para Cristo através da Vedanta), mostrando como o pensamento de filósofos-teólogos indianos pode ter suas perguntas respondidas por São Tomás de Aquino.

---

1 Teólogo, professor na Universidade de Chennai, Madras, Índia.

2 N. 246.

Uma seleção de textos proveniente de escrituras e santos-poetas hindus foi feita para o uso de cristãos. Em 1950, um ashram beneditino indiano foi fundado com o intuito de dialogar com as tradições espirituais e contemplativas da Índia. Isso nunca havia sido feito, uma vez que os indianos eram vistos somente como objetos de evangelização.

No Concílio Vaticano II, a Declaração sobre Outras Religiões afirmou:

Com efeito, os homens constituem todos uma só comunidade; todos têm a mesma origem, pois foi Deus quem fez habitar em toda a terra o inteiro género humano (cf. Acts 17:26); têm também todos um só fim último, Deus, que a todos estende a sua providência, seus testemunhos de bondade e seus desígnios de salvação (cf. Wis 8:1; Acts 14:17; Rom 2:6-7; 1 Tim 2:4). (NA, 1)

A mesma Declaração continua:

Por sua vez, as religiões ligadas ao progresso da cultura, procuram responder às mesmas questões com noções mais apuradas e uma linguagem mais elaborada. [...] A Igreja católica nada rejeita do que nessas religiões existe de verdadeiro e santo. Olha com sincero respeito esses modos de agir e viver, esses preceitos e doutrinas que, embora se afastem em muitos pontos daqueles que ela própria segue e propõe, todavia, reflectem não raramente um raio da verdade que ilumina todos os homens. [...] Exorta, por isso, os seus filhos a que, com prudência e caridade, pelo diálogo e colaboração com os sequazes doutras religiões (NA, 2. Cf. também AG 9, 11, 15, 18; GS 92, OT 16).

Isso, é claro, deve ser feito sem detrimento de seu dever de ser uma testemunha de Jesus e das boas novas da salvação.

A Constituição Pastoral sobre *A Igreja no Mundo Moderno* indica uma maneira possível através da qual a graça da salvação está disponível a todos os homens:

Pelo dom do Espírito Santo, o homem chega a contemplar e saborear, na fé, o mistério do plano divino. No fundo da própria consciência, o homem descobre uma lei que não se impôs a si mesmo, mas à qual deve obedecer; essa voz, que sempre o está a chamar ao amor do bem e fuga do mal, soa no momento oportuno, na intimidade do seu coração: faze isto, evita aquilo. O homem tem no coração uma lei escrita pelo próprio Deus; a sua dignidade está em obedecer-lhe, e por ela é que será julgado (15-16. Cf. também a Construção Dogmática da Igreja – *Lumen Gentium*, 16).

Aqui nós percebemos o Espírito Santo ligado à voz de Deus na consciência. O “Decreto sobre Liberdade Religiosa” dá à consciência uma dimensão social: “Por sua vez, a própria natureza social do homem exige que este exprima externamente os actos religiosos interiores, entre em comunicação com os demais em assuntos religiosos e professe de modo comunitário a própria religião.” (DH, 3). O Conselho, desta forma, estabelece as bases para o diálogo entre religiões. Após estudar os documentos do Segundo Conselho do Vaticano, o teólogo indiano K. Kunnumpuram conclui que “religiões não cristãs podem servir como caminhos da salvação no sentido de que Deus salva estes homens dentro e através das doutrinas e práticas destas religiões.”<sup>3</sup>

Em 1974, aconteceram dois seminários importantes. Em Bangalore, na Índia, houve um seminário de pesquisa que trabalhava com a pergunta se as Escrituras não-bíblicas podem ser consideradas inspiradas. A história da salvação era vista como o processo de três pactos: cósmico, judaico e cristão. Foi sugerido que as Escrituras não-bíblicas – e as religiões que as possuem – pudessem ser consideradas parte do pacto cósmico e, portanto, inspiradas em um sentido análogo. Da mesma forma que lemos o Velho Testamento a partir do Novo, também podemos ler Escrituras não-bíblicas através da Bíblia. Apesar disso não ser permitido oficialmente, é feito privadamente e em pequenos grupos. Algumas seleções de texto estão disponíveis.

No mesmo ano, aconteceu também a primeira assembleia geral da Federação das Conferências de Bispos Asiáticos, em Taipei, Taiwan. Focando no tema da evangelização, os bispos tinham uma abordagem positiva de outras religiões:

Principalmente na Ásia, isso [a evangelização] envolve diálogo com as grandes tradições religiosas dos nossos povos. Neste diálogo, nós os aceitamos como elementos significativos e positivos na economia do desígnio Divino para a salvação. Neles, reconhecemos e respeitamos significados e valores espirituais e éticos profundos. Por vários séculos eles têm sido o tesouro da experiência religiosa de nossos ancestrais, dos quais nossos contemporâneos não cessam de extrair luz e força. Eles foram (e continuam a ser) a expressão autêntica dos mais nobres anseios de seus corações, e o lar de sua contemplação e orações. Eles ajudaram a dar forma às histórias e culturas de nossas nações. Como não dar-lhes reverência e honra? E como não reconhecer que Deus aproximou nossos povos Dele através deles?<sup>4</sup>

---

3 K. Kunnumpuram, *Ways of Salvation: The Salvific Meaning of Non-Christian Religions according to the Teaching of Vatican II* (Pune: Pontifical Athenaeum, 1971), p.91.

4 *For All the Peoples of Asia, I*, p.14.

A pergunta é retórica. Mas a resposta esperada é óbvia. O documento *Diálogo e Proclamação* (1991), publicado em conjunto pela Congregação para a Evangelização e pelo Pontifício Conselho para Diálogo Inter-religioso, ecoa esta perspectiva:

Concretamente, será na prática sincera do que é bom nas suas próprias tradições religiosas e seguindo os ditames de suas consciências que os membros de outras religiões respondem positivamente ao convite de Deus e recebem salvação em Jesus Cristo, até mesmo quando não o reconhecem como seu Salvador.<sup>5</sup>

## 2. João Paulo II

João Paulo II disse em *A Missão do Redentor – Redemptoris Missio* (RM):

O Espírito manifesta-se particularmente na Igreja e nos seus membros, mas a Sua presença e acção são universais, sem limites de espaço nem de tempo. (DEV 53) [...] A presença e acção do Espírito não atingem apenas os indivíduos, mas também a sociedade e a história, os povos, as culturas e as religiões. [...] Assim o Espírito que « sopra onde quer » (Jo 3, 8) e que « já estava a operar no mundo, antes da glorificação do Filho », (AG 4) que « enche o universo, abrangendo tudo e de tudo tem conhecimento » (Sab 1, 7), induz-nos a estender o olhar, para podermos melhor considerar a Sua acção, presente em todo o tempo e lugar. As relações da Igreja com as restantes religiões baseiam-se num duplo aspecto: « respeito pelo homem na sua busca de resposta às questões mais profundas da vida, e respeito pela acção do Espírito nesse mesmo homem ». (RM 28-29)

Isso é seguido por uma chamada ao diálogo.

O diálogo fundamenta-se sobre a esperança e a caridade, e produzirá frutos, no Espírito. As outras religiões constituem um desafio positivo para a Igreja: estimulam-na efectivamente quer a descobrir e a reconhecer os sinais da presença de Cristo e da acção do Espírito, quer a aprofundar a própria identidade e a testemunhar a integridade da revelação, da qual é depositária para o bem de todos. (RM 56)

João Paulo II, mais cedo na mesma encíclica, incluiu esta tarefa de proclamação e diálogo no contexto da chamada de Deus de todos para o Reino.

---

5 N. 29.

O Reino diz respeito a todos: às pessoas, à sociedade, ao mundo inteiro. Trabalhar pelo Reino significa reconhecer e favorecer o dinamismo divino, que está presente na história humana e a transforma. Construir o Reino quer dizer trabalhar para a libertação do mal, sob todas as suas formas.

O Reino não é meramente uma realidade terrena, apesar de estar sendo realizado na história. A Igreja

se ordena ao Reino de Deus, do qual é princípio, sinal e instrumento. Mesmo sendo distinta de Cristo e do Reino, a Igreja todavia está unida indissolúvelmente a ambos. [...] Nasce daí uma relação única e singular que, mesmo sem excluir a obra de Cristo e do Espírito fora dos confins visíveis da Igreja, confere a esta um papel específico e necessário. (RM 18)

Qual é este papel especial? A Igreja está a serviço do Reino. Serve a ele ao proclamar Jesus Cristo e ao testemunhar o Reino e estabelecer 'novas igrejas particulares'. Também serve ao Reino "difundindo pelo mundo os «valores evangélicos», que são a expressão do Reino" (RM 20). Na medida em que as pessoas vivem os 'valores evangélicos' e estão abertas ao Espírito, "a realidade incipiente do Reino se pode encontrar também fora dos confins da Igreja, em toda a humanidade" (RM 20). É neste contexto que devemos dizer que, mesmo a igreja tendo a plenitude da auto-revelação divina em Jesus Cristo, a Palavra encarnada, ela pode ser achada de forma rudimentar entre outras pessoas. Mais cedo, João Paulo II também chamou as outras religiões de "mediações participativas": "Se não se excluem mediações participadas de diverso tipo e ordem, todavia elas recebem significado e valor *unicamente* da de Cristo, e não podem ser entendidas como paralelas ou complementares desta."<sup>6</sup> A Igreja também serve ao Reino através de suas interseções, pois é o presente e a obra de Deus. É neste contexto que o Santo João Paulo II afirma:

Neste itinerário de conversão ao projecto de Deus, a Igreja contribui com o seu testemunho e actividade, expressa no diálogo, na promoção humana, no compromisso pela paz e pela justiça, na educação, no cuidado dos doentes, na assistência aos pobres e mais pequenos (RM 20)

Na sua carta Apostólica *Ecclesia in Asia* (1999) ele sugere: "As relações inter-religiosas terão melhor êxito num contexto de sinceridade para com os outros crentes, de prontidão em escutá-los e vontade de respeitar e compreender os outros nas suas diferenças. [...] Daí resultaria colaboração, harmonia e mútuo enriquecimento." (31)<sup>7</sup>

<sup>6</sup> *Redemptoris Missio*, 5.

<sup>7</sup> Esta é uma citação do *Propositio* 41 do Sínodo para a Ásia.

Em sua Exortação Apostólica, *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco também enfatiza isso:

Uma atitude de abertura na verdade e no amor deve caracterizar o diálogo com os crentes das religiões não-cristãs, apesar dos vários obstáculos e dificuldades, de modo particular os fundamentalismos de ambos os lados. [...] Neste diálogo, sempre amável e cordial, nunca se deve descuidar o vínculo essencial entre diálogo e anúncio, que leva a Igreja a manter e intensificar as relações com os não-cristãos. (250-251).

### 3. Paradigmas inadequados

Considerando que a teologia do pluralismo é um tópico popular atualmente e que há uma grande variedade de opiniões, alguns filósofos e teólogos tentam agrupá-las em paradigmas como “Exclusivismo, Inclusivismo, e Pluralismo” e “Eclesiocentrismo, Cristocentrismo e Teocentrismo”. Exclusivismo significa que somente minha religião é verdadeira e válida. Inclusivismo significa que outras religiões possuem alguma verdade e validade, mas que elas encontram sua plenitude na minha. Pluralismo significa que todas as religiões são verdadeiras e válidas. Tais paradigmas não são muito úteis. Eles são classificações abstratas e racional-filosóficas, não sendo baseados na fé. Eles são também inadequados e errôneos. Por exemplo, se nós acreditamos que Cristo é Deus, a segunda Pessoa da Santíssima Trindade, a oposição entre Cristocentrismo e Teocentrismo perde seu sentido. Tal distinção rebaixa Cristo, humanizando-o e tornando-o apenas um mediador dentre outros entre Deus e os homens. Cristo é apenas um meio entre outros para Deus. Isso, obviamente, não é aceitável.

Da mesma forma, filósofos como John Hick explicam o pluralismo segundo o princípio kantiano de que Deus, ou “a Verdade Absoluta”, em si mesmo é desconhecido e incognoscível aos homens. O que temos são percepções pessoais, relativas aos apreendedores e a seus contextos, sem qualquer validade objetiva, apesar de alegarem sê-las verdadeiras. Isso é relativismo puro, e não aceitável. Deus manifestou-Se para nós ao longo da história através de vários profetas e, finalmente, pelo seu Filho, Jesus, quem nós acreditamos ser a plenitude da Verdade (cf. Heb 1:1-2). Tais manifestações divinas vivenciadas pelos homens não são meramente percepções humanísticas, relativas e pluralistas no sentido que diz John Hick.<sup>8</sup> Toda religião reivindica uma intervenção divina ou revelação.

Considerando que Deus é um só, há somente um plano divino para a salvação que se manifesta na história e realiza-se através da Palavra e do Espírito. A própria Palavra age em duas naturezas. Deus é uma trindade em unidade. As intervenções Divinas também são condicionadas pela história. O Segundo Conselho do Vaticano, em *Gaudium et Spes*, afirmou a disponibilidade da salvação, enquanto participação no mistério pascal de Cristo,

---

<sup>8</sup> Cf. *Dominus Iesus*, 5.

de todos os homens de boa vontade, em cujos corações a graça opera ocultamente. Com efeito, já que por todos morreu Cristo e a vocação última de todos os homens é realmente uma só, a saber, a divina, devemos manter que o Espírito Santo a todos dá a possibilidade de se associarem a este mistério pascal por um modo só de Deus conhecido. (GS 22)

A frase importante aqui é “por um modo só de Deus conhecido”. Reflexões pós-Vaticano II sugeriram que a graça redentora de Deus alcança as pessoas em e através de suas próprias religiões. De fato, podemos especular, sem entender como isso deveras acontece. Do nosso ponto de vista empírico, sentimos que o único plano salvador de Deus em Cristo é realizado através das muitas religiões, em modos conhecidos por Deus, mas não por nós – apesar de podermos sempre especular. O que podemos fazer na prática é colaborar ativamente na elaboração do plano de Deus em maneiras que nos são conhecidas. O diálogo e a colaboração entre religiões é o caminho.

#### **4. A tradição indiana**

Eu tentei mostrar, rapidamente, como o diálogo entre religiões deve tornar-se colaboração. Isso supõe, contudo, que nossos parceiros neste diálogo também estejam abertos a tal colaboração. Eu gostaria de sugerir que a tradição indiana tentou fazer isto. A Índia é um país multirreligioso. Hinduísmo, Budismo, Jainismo e Sikhismo têm sua origem lá. De acordo com uma forte tradição, o Cristianismo esteve presente na Índia desde os tempos do Apóstolo São Tomás. O Islã também esteve presente desde aproximadamente o século VIII. Tensões e conflitos inter-religiosos não estiveram de todo ausentes. Mas havia uma atmosfera de tolerância, até mesmo de colaboração. Já no século III a.C., o imperador budista Ashoka declarou em um de seus éditos escritos em pedra:

O Rei Priyadarsi honra homens de todas as fés, membros de ordens religiosas e laicos de forma igual, com presentes e vários sinais de estima [...] As fés dos outros merecem ser todas elas honradas, por uma razão ou outra. Ao honrá-las, se exalta a própria fé e, ao mesmo tempo, executa-se um serviço para a fé alheia. Ao agir de um modo que não seja este, prejudica-se a própria fé e também se faz um des-serviço à fé dos doutros. Pois, caso um homem exalte sua própria fé e deprecie outro homem por devotar-se à sua, por querer glorificá-la, ele prejudica seriamente sua própria fé. Portanto, somente a concórdia é digna de louvor, já que é através dela que os homens podem aprender e respeitar a concepção de Dharma aceita por outros.

Um poeta do século XV, chamado Kabir, tentou trazer a comunidade para relações entre Hindus e Muçulmanos. Ele cantou:

*Se Deus está dentro da mesquita, então a quem este  
[ mundo pertence?  
Se Ram está dentro da imagem que tu achas em tua peregrinação,  
Então quem está lá para saber o que acontece do lado de fora?  
Hari está no Leste: Alá no Oeste. Olhai dentro de teu coração,  
Pois lá acharás tanto Karim quanto Ram:  
Todos os homens e mulheres do mundo são Suas formas vivas.  
Kabir é o filho de Alá e de Ram. Ele é meu Guru, Ele é meu Pir.<sup>9</sup>*

No século XVI, o imperador muçulmano Akbar convidou estudiosos de diferentes religiões para uma conversa. Dois jesuítas de Goa foram participar.<sup>10</sup> Akbar tentou, ele próprio, apesar de não ter obtido sucesso, criar uma nova religião tomando aquilo que considerava bom nas outras religiões. Em tempos de conflitos religiosos, Mahatma Gandhi organizava orações inter-religiosas como meio de promover a paz.

## 5. As perspectivas de diferentes religiões

Mas o que as diferentes religiões pensam de tal colaboração? É útil dar uma breve olhada nas Escrituras das várias religiões. Jesus estendeu a mão ao centurião romano (Mt 8:10), à mulher samaritana (Jn 4) e à mulher canaanita (Mt 15:28), que não eram judeus. Pedro, a caminho de encontrar-se com Cornélio, é aconselhado a não considerar impura nenhuma das criações de Deus (Acts 10:15), e durante este encontro, o Espírito toma a iniciativa de dar-se para eles. Paulo disse que “Deus recompensará cada um segundo as suas obras.” (Rom 2:6) João diz que a Palavra da qual tudo foi criado “é a luz verdadeira, que ilumina a todo o homem que vem ao mundo.” (Jn 1:9)

O Alcorão declara que “não há imposição quanto à religião” (2:256), pois o pluralismo religioso parece ser a vontade de Alá. “Porém, se teu Senhor tivesse querido, aqueles que estão na terra teriam acreditado unanimemente. Poderias compelir os humanos a que fossem fiéis?” (10:99) Os muçulmanos estão exortados para dizer aos “Povos do Livro”, por exemplo, judeus e cristãos, “Cremos no que nos foi revelado, assim como no que vos foi revelado antes; nosso Deus e o vosso são Um e a Ele nos submetemos.” (29:46) o santo sufista Jalal ad-Din Rumi (1207-73) disse: “Modos de adoração não devem ser ranqueados como melhores ou piores [...] Todos são louvor e todos estão certos.”

No hinduísmo, o texto de Rig Veda é bastante conhecido: “Ser é um só; os sábios o chamam por vários nomes.” (Rig Veda 1.164.46) Isso seria repetido mais tarde por Basavanna,

<sup>9</sup> Rabindranath Tagore, *Poems of Kabir*. New Delhi: Rupa, 2002, pp. 54-55.

<sup>10</sup> Cf. John Correia-Afonso, *Letters from the Mughal Court*(Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 1980)

um santo Shivite. A jornada do Upanishads leva os sábios a descobrirem o *Atman-Brahman* (auto-mundo) como centro de todos os seres. Nele, todos os deuses e religiões são transcendidos. No Bhagavad Gita, Krishna diz a Arjuna: “A todos Eu recompenso proporcionalmente ao grau de sua rendição a Mim.” (4:11) “Até mesmo aqueles que, devotos de outros deuses, sacrificam com fé, sacrificam somente a mim.” Ramakrishna disse: “Deus pode ser realizado através de todos os caminhos. Todas as religiões são verdadeiras. O importante é atingir o teto. É possível atingi-lo por escadas de pedra, de madeira, bambu ou por uma corda.”<sup>11</sup>

Para o Buda, o único modo de se atingir a autorrealização é abrindo mão dos desejos através da disciplina e da concentração meditativa. Todas as religiões podem ajudar da mesma forma em um estágio preliminar como preparação.

Todas as religiões, portanto, parecem estar abertas a outros caminhos, mesmo insistindo na sua própria importância. Deus é um só. Mas Deus parece estender as mãos para pessoas diferentes de maneiras diferentes, sabidas somente por Ele. Eu posso ser testemunha da maneira pela qual Deus mostrou-se para mim. Mas não cabe a mim dizer se os outros encontraram Deus e como. Eu posso somente escutar o testemunho dos outros e julgá-los pelos frutos que eles mostram em suas vidas. Isso acontece nos diálogos inter-religiosos. Todas as religiões também acreditam que o único Deus tenha um plano para o universo. Então todos são chamados a colaborar, ao invés de lutarem uns com os outros.

## 6. Os quatro caminhos

Os documentos da Igreja falam de quatro formas de diálogo: de vida, de ação comum, de troca intelectual, e de experiência. O diálogo da vida acontece quando pessoas que pertencem a religiões diferentes convivem na sociedade civil, reconhecendo e aceitando, talvez até mesmo celebrando, suas diferenças. Isso envolve de antemão a remoção da ignorância e do preconceito no que concerne aos outros e um conhecimento e apreciação básicos do outro. Nós cruzamos com pessoas de outras religiões a quem podemos admirar pelo seu valor humano e comprometimento com o bem comum. O diálogo da ação comum significa que as pessoas colaboram na promoção de valores humanos e espirituais comuns na sociedade, mesmo que cada religião os justifique segundo suas próprias tradições teológicas e espirituais. O diálogo da troca intelectual presume que acadêmicos das diferentes religiões confrontem, juntos, problemas sociais e religiosos provenientes da cultura e sociedade, filosofias e ideologias contemporâneas. O objetivo não é provar a verdade de sua própria tradição em um contexto competitivo, mas iluminar problemas comuns. Tais discussões podem, algumas vezes, levar à modificação das perspectivas e crescimento de alguém. O diálogo da experiência reúne pessoas que vivem consciente e ativamente as suas religiões. Pode levar, desde a presença respeitosa,

---

<sup>11</sup> *The Gospel of Sri Ramakrishna*, p.39.

passando pela participação, até a celebração comum em orações e festivais. Se seguirmos o convite do Papa Francisco de comprometermo-nos à proteção e defesa da Terra, nosso lar comum, e de nos unirmos em oração, estaremos dialogando em todos os quatro níveis.

## **7. O contexto da convivência**

Se nós queremos que as religiões se empenhem em colaborar, nós devemos criar condições favoráveis. A primeira é que cada religião deve ser capaz de reconhecer as outras como iguais, apesar de diferentes. Esforços devem ser feitos para erradicar o fundamentalismo, a ignorância e o preconceito e para promover um conhecimento verdadeiro das outras. Cada religião também deve estar pronta para mudar à luz do desafio profético das outras. Isso aconteceu na história. Hinduísmo e islamismo influenciaram influenciaram-se mutuamente, até mesmo dando origem a uma nova religião, o sikhismo. O cristianismo influenciou o hinduísmo. O hinduísmo também está influenciando o cristianismo em seu esforço de desenvolver uma teologia e espiritualidade cristã indiana. Casamentos inter-religiosos estão se tornando mais comuns. Todo tipo de sincretismo deve ser desencorajado. Nós também ouvimos falar de pessoas que dizem ter dupla identidade, como hindu-cristãs, por exemplo. Nos últimos anos temos um grupo de pessoas chamadas Christu-Bhaktas – devotos de Cristo – em Varanasi, que se reúnem para ler a Bíblia e rezar a Cristo, enquanto permanecem hindus.

Em segundo lugar, cada religião está sujeita à manipulação por líderes políticos que buscam promover suas buscas pelo poder. Isso acontece independente do grupo religioso ser uma maioria ou minoria. Enquanto a maioria deseja dominar, a minoria busca defender a si própria e aos seus direitos.

Em terceiro lugar, as religiões devem buscar a liberdade de viver e agir na sociedade civil. A tendência do secularismo é marginalizar e privatizar a religião na vida pública. Por outro lado, as religiões das majorias podem tender a afirmar-se. Em países de maioria muçulmana, o Islã tende a ser a religião de estado. O budismo é dominante na Tailândia, em Myanmar e no Sri Lanka. Em vários países, principalmente na Europa e nas Filipinas, o cristianismo se comporta como religião de estado. Nos poucos países comunistas restantes, como China e Vietnã, a religião é ativa e fortemente controlada. O secularismo de estado na França tende a ser antirreligioso, proibindo o uso de símbolos religiosos em instituições e na vida pública, buscando privatizar totalmente a religião. Na Índia, o estado é positivo em relação a todas as religiões, sendo que as minorias desfrutam de direitos especiais para praticar e propagar suas convicções e construir suas comunidades através da educação e de outras atividades culturais. Sempre houve certa tensão, mas o arcabouço constitucional é forte e a estrutura democrática é protetora. Nos Estados Unidos da América, a rígida separação entre o Estado e as religiões permite que as últimas atuem na sociedade civil, sem que se envolvam na vida política. O secularismo positivo da Índia e dos Estados Unidos da América, seriam um arcabouço político interessante para promover o diálogo inter-religioso e a colaboração na sociedade civil.

## Conclusão

Das nossas reflexões até aqui podemos tirar algumas conclusões. Deus, e somente Deus, é Absoluto. Deus vai além de nome e forma. Esta absolutidade não pode ser atribuída a nada além de Deus. A liberdade de Deus de alcançar as pessoas de maneiras que só Ele sabe, e a das pessoas de alcançar a Deus de maneiras que só elas sabem, é sagrada e deve ser respeitada. Várias estruturas são necessárias quando os homens vivem em comunidade. Mas elas não devem se tornar absolutas. Assim como Jesus disse que o Sabbath é para os homens, e não os homens para o Sabbath, podemos dizer que as religiões são para os homens e não os homens para as religiões. A liberdade religiosa na sociedade civil deve ser sempre defendida. Os políticos sempre tentarão usar as religiões em seus jogos de poder. Mas somente as religiões podem se proteger. Apenas as religiões possuem a força profética para promover a paz no mundo, baseada na verdade, na justiça e no perdão. Mas as religiões também necessitam de constante conversão. Elas precisam libertar-se das constantes forças que buscam usá-las para seus próprios propósitos. Todas as religiões que acreditam que Deus seja um também podem acreditar que Deus possua um plano salvador para todas as pessoas e para o próprio universo. Mesmo que cada uma acredite que Deus falou com ela de uma forma especial, elas podem se abrir umas com as outras para desvendar o plano de Deus e colaborar para torna-lo real. João Paulo II disse:

Se a ordem da unidade que data da criação e redenção é, neste sentido, “divina”, tais diferenças – até mesmo diferenças religiosas – datam, na verdade, de um “fato humano”, e devem ser superadas pelo progresso em direção à realização do poderoso plano de unidade que domina a criação [...] Toda a raça humana, na infinita complexidade de sua história, com suas diferentes culturas, é “chamada para formar o novo povo de Deus” (LG 13) no qual se cura, consolidada e eleva a bendita união de Deus com os homens e a unidade da família humana.<sup>12</sup>

Os Bispos Asiáticos reiteram isso:

Isso vem a mostrar que o Reinado de Deus é uma realidade universal, se estendendo muito além das fronteiras da Igreja. É a realidade da salvação em Jesus Cristo, na qual cristãos e os outros compartilham juntos; é o mistério fundamental da unidade que nos une mais profundamente do que as diferenças de fidelidade religiosa são capazes de nos separar.<sup>13</sup>

---

12 Talk to the Roman Curia, Dec. 22, 1986, No.6.

13 *For All the Peoples of Asia, Vol II*, p.200

Deixe-me concluir com uma observação dos Bispos Indianos nas suas *Diretrizes para o Diálogo Inter-religioso (Guidelines for Interreligious Dialogue)*.

A pluralidade de religiões é uma consequência da riqueza da própria criação e das múltiplas graças de Deus. Mesmo proveniente da mesma fonte, os povos perceberam o universo e articularam sua percepção do Mistério Divino de diversas formas, e Deus certamente esteve presente nestes empreendimentos históricos de seus filhos. Tal pluralismo, portanto, não deve ser de forma alguma deplorado, mas reconhecido como uma graça divina em si mesmo.<sup>14</sup>

*Texto traduzido por*

---

14 N. 25. (New Delhi: CBCI Centre, 1989), p.29.

## RELIGIOUS PLURALISM AND TOLERANCE

*Michael Amaladoss, SJ*

The topic given to me by the organizers of the seminar was ‘Religious Pluralism and Tolerance’. When I saw this topic, my mind went back to a demonstration that our youth group called ‘Peace Rangers’ had in the city of Chennai two years ago. About a thousand university students formed a human chain along a road that linked the Catholic cathedral to a Hindu temple, passing through a Muslim mosque and a Jain temple. The slogan that they had on their T-shirts was: “Stop Tolerance, Start Acceptance”. The reference, of course, was to the religions. From there the group has now moved on to “Celebrating Differences”, including religious difference. So I would re-phrase my title as “Religious Pluralism and Collaboration”.

I can claim official backing for this change. In October 1986, John Paul II invited the leaders of world religions to come together to Assisi to pray for world peace. They did not pray together. In 2002, a similar event happened in Rome. In 2011, celebrating the 25<sup>th</sup> anniversary of the 1986 event, Benedict XVI also invited the leaders of world religions to come to Assisi. But they did not pray at all: morning reflection on how each religion can promote peace in the world was followed by a solemn commitment in the evening by each religious leader, separately of course, to work for peace in the world. Then comes Pope Francis. In his encyclical *Laudato si'* he gives two prayers at the end. The first prayer is a common one, which he says, “we can share will all who believe in a God who is the all powerful Creator.”<sup>2</sup> We can, not only tolerate the members of other religions, but pray with them, that is collaborate with them at the religious level.

This is a revolutionary change for a Church, for which tolerating was already a step beyond considering the members of other religions as worshippers of ‘false gods’, if not the devil himself. It would be interesting to explore how and why such a change has happened. I shall do so from an Indian point of view.

### 1. A History of Changing Views

Already in the early decades of the 20th century, the Christians in India adopted a positive approach to other religions, seeing them as preparations for the gospel which will fulfill them. Pierre Johanns, a Belgian Jesuit, wrote a series of pamphlets *To Christ through the Vedanta*, showing how the thoughts of Indian philosopher-theologians can find their questions answered by St. Thomas Aquinas. A selection of texts from Hindu scriptures and saint-poets was made for use by Christians. In 1950 an Indian Benedictine ashram was founded to dialogue with the spiritual and contemplative traditions of India, since these were not taken seriously till then, the Indians being seen only as objects of evangelization.

---

<sup>1</sup> Theologian, Professor at the Chennai University, Madras, India.

<sup>2</sup> N. 246.

At the Second Vatican Council, the Declaration on Other Religions affirmed:

All men form but one community. This is so because all stem from the one stock which God created to people the entire earth (cf. Acts 17:26), and also because all share a common destiny, namely God. His providence, evident goodness, and saving designs extend to all men (cf. Wis 8:1; Acts 14:17; Rom 2:6-7; 1 Tim 2:4). (NA, 1)

The same Declaration continues:

The religions which are found in more advanced civilizations endeavor by way of well-defined concepts and exact language to answer these questions... The Catholic Church rejects nothing of what is true and holy in these religions. She has a high regard for the manner of life and conduct, the precepts and doctrines which, although differing in many ways from her own teaching, nevertheless, often reflect a ray of that truth which enlightens all men... The Church, therefore, urges her sons to enter with prudence and charity into discussion and collaboration with members of other religions. (NA, 2. Cf. also AG 9, 11, 15, 18; GS 92, OT 16)

Of course, this must be done without detriment to her duty to be a witness to Jesus and his good news of salvation.

The Pastoral Constitution on *The Church in the Modern World* indicates one possible way in which the grace of salvation is available to all humans:

It is by the gift of the Holy Spirit that man, through faith, comes to contemplate and savour the mystery of God's design. Deep within his conscience man discovers a law which he has not laid upon himself but which he must obey. His voice, ever calling him to love and to do what is good and to avoid evil, tells him inwardly at the right moment: do this, shun that. For man has in his heart a law inscribed by God. His dignity lies in observing this law, and by it he will be judged (15-16. Cf. also the Dogmatic Constitution on the Church – *Lumen Gentium*, 16).

Here we see the Holy Spirit linked to God's voice in conscience. The 'Decree on Religious Freedom' gives conscience a social dimension: "His own social nature requires that man give external expression to these internal acts of religion, that he communicate with others on religious matters, and profess his religion in community" (DH, 3). The Council, in this way, lays the foundation for interreligious dialogue. After a study of the documents of the Second Vatican Council, an Indian theologian, K.Kunnumpuram, , concludes that "non-Christian religions can serve as ways of salvation, in the sense that God saves these men in and through

the doctrines and practices of these religions.”<sup>3</sup>

In 1974 there were two important seminars. In Bangalore, India, there was a research seminar asking the question whether the non-Biblical Scriptures can be considered inspired. The history of salvation was seen as a process of three covenants: Cosmic, Judaic and Christian. It was suggested that the non-Biblical Scriptures – and the religions that had them – can be considered as part of the Cosmic covenant and therefore inspired in an analogous sense. Just as we read the Old Testament in the light of the New, we can also read the non-Biblical Scriptures in the light of the Bible. Though this has not been allowed officially, it is done privately and in small groups. Selections of texts are available.

In the same year there was also the first general assembly of the Federation of Asian Bishops’ Conferences in Taipei, Taiwan. Focusing on the theme evangelization, the Bishops had a positive approach to other religions:

In Asia especially this (evangelization) involves a dialogue with the great religious traditions of our peoples. In this dialogue we accept them as significant and positive elements in the economy of God’s design of salvation. In them we recognize and respect profound spiritual and ethical meanings and values. Over many centuries they have been the treasury of the religious experience of our ancestors, from which our contemporaries do not cease to draw light and strength. They have been (and continue to be) the authentic expression of the noblest longings of their hearts, and the home of their contemplation and prayer. They have helped to give shape to the histories and cultures of our nations. How then can we not give them reverence and honour? And how can we not acknowledge that God has drawn our peoples to Himself through them?<sup>4</sup>

The question is rhetorical. But the expected answer is obvious. The Document *Dialogue and Proclamation* (1991), published jointly by the Congregation for Evangelization and the Pontifical Council for Interreligious Dialogue, echoes this perspective:

Concretely it will be in the sincere practice of what is good in their own religious traditions and by following the dictates of their conscience that the members of other religions respond positively to God’s invitation and receive salvation in Jesus Christ, even while they do not recognize or acknowledge him as their Saviour.<sup>5</sup>

---

3 K. Kunnumpuram, *Ways of Salvation: The Salvific Meaning of Non-Christian Religions according to the Teaching of Vatican II* (Pune: Pontifical Athenaeum, 1971), p.91.

4 *For All the Peoples of Asia*, I, p.14.

5 N. 29.

## 2. John Paul II

John Paul II said in *The Mission of the Redeemer – Redemptoris Missio* (RM):

The Spirit manifests himself in a special way in the Church and in her members. Nevertheless, his presence and activity are universal, limited neither by space nor time (DEV 53)... The Spirit's presence and activity affect not only individuals but also society and history, peoples, cultures and religions... Thus the Spirit, who "blows where he wills" (cf. Jn 3:8), who "was already at work in the world before Christ was glorified" (AG 4), and who "has filled the world,... holds all things together (and) knows what is said (Wis 1:7), leads us to broaden our vision in order to ponder his activity in every time and place (DEV 53)... The Church's relationship with other religions is dictated by a twofold respect: "Respect for man in his quest for answers to the deepest questions of his life, and respect for the action of the Spirit in man (RM, 28-29).

This is followed by a call to dialogue.

Dialogue is based on hope and love, and will bear fruit in the Spirit. Other religions constitute a positive challenge for the Church; they stimulate her both to discover and acknowledge the signs of Christ's presence and of the working of the Spirit, as well as to examine more deeply her own identity and to bear witness to the fullness of Revelation which she has received for the good of all. (RM 56)

John Paul II, earlier in the same encyclical, had set this task of proclamation and dialogue in the context of God's call of every one to the Kingdom.

The Kingdom is the concern of every one: individuals, society, and the world. Working for the Kingdom means acknowledging and promoting God's activity, which is present in human history and transforms it. Building the Kingdom means working for liberation from evil in all its forms. (RM 15)

This Kingdom is not merely an earthly reality, though it is being realized in history.  
The Church

is ordered to the Kingdom of God of which she is the seed, sign and instrument. Yet while remaining distinct from Christ and the Kingdom, the church is indissolubly united to both... The result is a unique and special relationship which, while not excluding the action of Christ and the Spirit outside the church's visible boundaries, confers upon her a specific and necessary role. (RM 18)

What is this special role? The Church is at the service of the Kingdom. It serves it by proclaiming Jesus Christ and witnessing to the Kingdom and by establishing 'new particular churches'. It also serves the Kingdom "by spreading throughout the world the 'Gospel values' which are an expression of the Kingdom" (RM 20). In so far as the people live 'Gospel values' and are open to the working of the Spirit, "the inchoate reality of the Kingdom can also be found beyond the confines of the church among peoples everywhere" (RM 20). It is in this context that we have to say that, though the church has the fullness of God's self-revelation in Jesus Christ, the incarnate Word, it may be found in an inchoate way among other peoples. Earlier, John Paul II had also called the other religions as 'participated mediations': "Although participated forms of mediation of different kinds and degrees are not excluded, they acquire meaning and value *only* from Christ's own mediation, and they cannot be understood as parallel or complementary to his."<sup>6</sup> The church also serves the Kingdom by her intercession because it is God's gift and work. It is in this context that St. John Paul II affirms:

The Church contributes to humanity's pilgrimage of conversion to God's plan through her witness and through such activities as dialogue, human promotion, commitment to justice and peace, education and the care of the sick, and aid to the poor and to children" (RM 20).

In his Apostolic letter *Ecclesia in Asia* (1999) he suggests:

"interreligious relations are best developed in a context of openness to other believers, a willingness to listen and the desire to respect and understand others in their differences... This should result in collaboration, harmony and mutual enrichment" (31).<sup>7</sup>

In his Apostolic Exhortation, *Evangelii Gaudium*, Pope Francis also emphasizes this:

An attitude of openness in truth and in love must characterize the dialogue with the followers of non-Christian religions, in spite of various obstacles and difficulties, especially forms of fundamentalism on both sides... In this dialogue, ever friendly and sincere, attention must always be paid to the essential bond between dialogue and proclamation, which leads the Church to maintain and intensify her relationship with non-Christians. (250-51)

6 *Redemptoris Missio*, 5.

7 This is a quotation from *Propositio* 41 of the Synod for Asia.

### 3. Inadequate Paradigms

Since the theology of pluralism is a popular topic today and there is a wide variety of opinions some philosophers and theologians try to group them in paradigms like “Exclusivism, Inclusivism and Pluralism” and “Ecclesiocentrism, Christocentrism and Theocentrism”. Exclusivism means that only my religion is true and valid. Inclusivism means that the other religions have some truth and validity but they find their fulfillment in mine. Pluralism means that all religions are equally true and valid. Such paradigms are not very helpful. They are abstract and rational-philosophical classifications, not based on faith. They are also inadequate and mistaken. For example, if we believe that Christ is God, the second Person of the Holy Trinity, the opposition between Christocentrism and Theocentrism is meaningless. Such a distinction downgrades Christ, humanizing him and making him one mediator among others between God and the humans. Christ is only one way among others to God. This is obviously not acceptable.

Similarly, philosophers like John Hick explain pluralism according to the Kantian principle that God or ‘Absolute Truth’ in itself is unknown and unknowable by the humans. What we have are personal perceptions, relative to the perceivers and their contexts, without any objective validity, though they claim it as true. This is pure relativism and not acceptable. God has manifested Himself to us in history through various prophets and finally through his Son, Jesus, who, we believe, is the fullness of Truth. (cf. Heb 1:1-2) Such divine manifestations experienced by the humans are not merely humanistic, relative, pluralistic perceptions in the sense of John Hick.<sup>8</sup> Every religion claims a divine intervention or revelation.

Since God is one, there is one divine plan of salvation that is manifested in history and realized through the Word and the Spirit. The Word itself is active in two natures. Godself is a Trinity in unity. God’s interventions are also conditioned by history. The Second Vatican Council, in *Gaudium et Spes*, affirmed the availability of salvation as a participation in the paschal mystery of Christ

to all men of good will in whose hearts grace is active invisibly. For since Christ died for all, and since all men are in fact called to one and the same destiny, which is divine, we must hold that the Holy Spirit offers to all the possibility of being made partners, in a way known to God, in the paschal mystery. (GS, 22)

The important phrase here is “in a way known to God”. Post Vatican II reflections have suggested that God’s saving grace reaches people in and through their own religions. We can indeed speculate without understanding how this actually happens. From our experiential point of view we feel that the one salvific plan of God in Christ is realized through many religions, in ways known to God, but unknown to us – though we can always speculate. What

---

8 Cf. *Dominus Iesus*, 5.

we can do in practice is to actively collaborate in the working out of God's plan in ways known to us. Dialogue and collaboration between religions is the way.

#### 4. The Indian Tradition

I have tried to show, very rapidly, how dialogue between religions should become collaboration. This supposes, however, that our dialogue partners are also open to such collaboration. I would like to suggest that the Indian tradition has tried to do this. India is a multi-religious country. Hinduism, Buddhism, Jainism and Sikhism had their origin here. Christianity has been present in India from the time of St. Thomas the Apostle, according to a strong tradition. Islam has also been present from about the 8<sup>th</sup> century. Interreligious tensions and conflicts were not totally absent. But there was an atmosphere of tolerance, even collaboration. Already in the 3<sup>rd</sup> century B.C. the Buddhist emperor Ashoka declared in one of his rock-cut edicts:

King Priyadarsi honours men of all faiths, members of religious orders and laymen alike, with gifts and various marks of esteem... The faiths of others all deserve to be honoured for one reason or another. By honouring them, one exalts one's own faith and at the same time performs a service to the faith of others. By acting otherwise, one injures one's own faith and also does disservice to that of others. For if a man extols his own faith and disparages another because of devotion to his own and because he wants to glorify it, he seriously injures his own faith. Therefore concord alone is commendable, for through concord men may learn and respect the conception of Dharma accepted by others.<sup>9</sup>

A poet named Kabir in the 15<sup>th</sup> century tried to bring about community between Hindus and Muslims. He sang:

*If God be within the mosque, then to whom does this world belong?  
 If Ram be within the image which you find upon your pilgrimage,  
 Then who is there to know what happens without?  
 Hari is in the East: Allah in the West. Look within your heart,  
 for there you will find both Karim and Ram:  
 All the men and women of the world are His living forms.  
 Kabir is the child of Allah and of Ram. He is my Guru, He is my Pir.<sup>10</sup>*

In the 16<sup>th</sup> century the Muslim emperor Akbar invited scholars of different religions

<sup>9</sup> Rock edict XII, in N.A.Nikam and Richard Mckeeon (eds), *The Edicts of Ashoka*. (Mumbai, 1962), pp. 49-50

<sup>10</sup> Rabindranath Tagore, *Poems of Kabir*. New Delhi: Rupa, 2002, pp. 54-55.

for a conversation. Two Jesuits from Goa went to take part in them.<sup>11</sup> Akbar himself tried, unsuccessfully, to found a new religion, taking whatever he considered good in the other religions. At the time of religious conflicts, Mahatma Gandhi organized inter-religious prayer services as a means of promoting peace.

## 5. The Perspectives of Different Religions

But what do the different religions think about such collaboration? It is helpful to take a brief look at the Scriptures of various religions. Jesus reached out to the Roman Centurion (Mt 8:10), the Samaritan woman (Jn 4) and the Canaanite woman (Mt 15:28), who were not Jews. Peter is advised not to consider any of God's creation unclean on his way to meet Cornelius (Acts 10:15) and at the meeting itself, the Spirit takes the initiative of giving herself to them. Paul says that "God will reward every person according to what he has done." (Rom 2:6) John says that the Word in whom everything was created "is the true light which enlightens every one coming into the world." (Jn 1:9)

The Quran declares that "there must be no coercion in matters of faith". (2:256), because religious pluralism seems to be the will of Allah. "If it had been thy Lord's will they would have all believed, all who are on earth. Wilt thou then compel mankind against their will to believe?" (10:99) Muslims are exhorted to tell the 'People of the Book', i.e. Jews and Christians, "We believe in the Revelation that which has come down to us and in that which came down to you. Our God and your God is one, and to him we submit." (29:46) The Sufi saint, Jalal ad-Din Rumi (1207-73) said: "Ways of worshipping are not to be ranked as better or worse than one another... It's all praise and it's all right."

In Hinduism, the text from the Rig Veda is well known: "Being is one; the sages call it by various names." (Rig Veda 1.164.46) This would be repeated by Basavanna, a Shivite saint, later. The quest of the Upanishads leads the sages to discover *Atman-Brahman* (Self-world) as the core of every being. In it all gods and religions are transcended. In the Bhagavad Gita, Krishna tells Arjuna: "In whatever way men approach me, in the same way they receive their reward." (4:11) "Even those who, devoted to other gods, sacrifice filled with faith, sacrifice to me alone." Ramakrishna said: "God can be realized through all paths. All religions are true. The important thing is to reach the roof. You can reach it by stone stairs or wooden stairs or by bamboo steps or by a rope."<sup>12</sup>

For the Buddha, the only way of attaining self realization is through giving up desire through self discipline and meditative concentration. All religions can equally help at a preliminary stage as preparation.

---

11 Cf. John Correia-Afonso, *Letters from the Mughal Court*(Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 1980)

12 *The Gospel of Sri Ramakrishna*, p.39.

All the religions, therefore, while insisting on their own importance, seem open to other ways. God is one. But God seems to be reaching out to different people in different ways, known to God alone. I can witness to the way in which God has encountered me. But it is not for me to say whether the others have experienced God and how. I can only listen to the witness of the others and judge them by the fruits that they show in their lives. This happens in inter-religious dialogue. All the religions also believe that the one God has one plan for the universe. So all are called to collaborate rather than fight each other.

## **6. The Four Ways**

The documents of the Church speak of four ways of dialogue: of life, of common action, of intellectual exchange and of experience. The dialogue of life happens when people belonging to different religions live together in civil society, recognizing and accepting, perhaps even celebrating, their difference. This involves already a removal of ignorance and prejudice concerning the others and a basic knowledge and appreciation of the other. We come across people of other religions whom we can admire for their human worth and their commitment to the common good. The dialogue of common action means that people collaborate in the promotion of common human and spiritual values in society, even though each religion may justify them according to their own theological and spiritual traditions. The dialogue of intellectual exchange supposes that scholars of the different religions confront together social and religious problems that are brought by contemporary culture and society, philosophies and ideologies. The goal is not to prove the truth of one's own tradition in a competitive context, but to throw light on common problems. Such discussions may, sometimes, lead to modify one's own perspectives and growth. The dialogue of experience brings together people who live their religion consciously and actively. It may lead from respectful presence, through participation, to common celebration in prayer and festival. If we follow Pope Francis' invitation to commit ourselves to the defense and protection of the earth, our common home, and join together in prayer, we will be dialoguing at all four levels.

## **7. The Living Context**

If we want the religions to engage in collaboration we have to create favourable conditions. The first is that each religion must become able to recognize the others as equal, but different. Efforts must be made to do away with fundamentalism, ignorance and prejudice and to promote a true knowledge of the others. Each religion must also be ready to change in the light of the prophetic challenge of the others. This has happened in history. Hinduism and Islam have influenced each other, even giving birth to a new religion, Sikhism. Christianity has influenced Hinduism. Hinduism is also influencing Christianity in its efforts to develop an Indian Christian theology and spirituality. Inter-religious marriages are becoming more

common. Every kind of syncretism must be discouraged. We also hear of people who speak of having a double identity, as Hindu-Christian, for example. In recent years we have a group of people called Christu-Bhaktas – devotees of Christ – at Varanasi who come together to read the Bible and pray to Christ, while remaining Hindu.

Secondly, each religion is subject to manipulation by political leaders to further their own quests for power. This happens whether the religious group is a minority or a majority. While the majority may want to dominate, the minority wants to defend itself and its rights.

Thirdly, the religions must seek to enjoy freedom to live and to act in civil society. The tendency of secularism is to marginalize and privatize religion in public life. On the other hand, the religions of the majority may tend to assert themselves. In countries with a majority of Muslims, Islam tends to become the state religion. Buddhism dominates in Thailand, Myanmar and Sri Lanka. In many countries, especially in Europe and in the Philippines, Christianity behaves like a state religion. In the few remaining communist countries like China and Vietnam, religious activity is tightly controlled. The state secularism in France tends to be anti-religious, forbidding the use of religious symbols in public institutions and life, seeking to privatize religion totally. In India, the state is positive to all religions, the minorities enjoying special rights to practice and propagate their convictions and build up their community through education and other cultural activities. There has always been some tension, but the Constitutional framework is strong and the democratic structure is protective. In the United States of America, the strict separation between the State and the religions, allows the religions to be active in civil society, without getting involved in political life. The positive secularism of India or the United States of America would be an interesting political framework to promote inter-religious dialogue and collaboration in civil society.

## **Conclusion**

From our reflections so far we can draw a few conclusions. God and God alone is Absolute. God is beyond name and form. That absoluteness cannot be attributed to anything else beside God. The freedom of God to reach out to people in ways known to God alone and the freedom of individuals to reach out to God in ways known to them is sacred and should be respected. Various structures are necessary when humans live in community. But they should not be absolutized. Just as Jesus said that the Sabbath is for the humans and not humans for the Sabbath, we can say that Religions are for the humans and not humans for the religions. The freedom of religion in civil society has to be always defended. Politicians will always try to use religions in their power games. But only religions can protect themselves. Religions alone have the prophetic force to promote peace in the world, based on truth, justice, and forgiveness. But religions also need constant conversion. They need to free themselves from the various forces that seek to use it for their own ends. All religions that believe that God is one can also believe that God has one salvific plan for all people and the universe itself.

Though each may believe that God has spoken to them in a special way, they can open out to each other to discover God's plan and collaborate in making it real. John Paul II has said:

If it is the order of unity that goes back to creation and redemption is therefore, in this sense, “divine,” such differences – and even religious differences – go back rather to a “human fact,” and must be overcome in progress towards the realization of the mighty plan of unity which dominates the creation... The entire human race, in the infinite complexity of its history, with its different cultures, is “called to form the new people of God” (LG 13) in which the blessed union of God with man and the unity of the human family are healed, consolidated, and raised up.<sup>13</sup>

The Asian Bishops echo this:

This goes to show that the Reign of God is a universal reality, extending far beyond the boundaries of the Church. It is the reality of salvation in Jesus Christ, in which Christians and others share together; it is the fundamental “mystery of unity” which unites us more deeply than differences in religious allegiance are able to keep us apart.<sup>14</sup>

Let me conclude with an observation of the Indian Bishops in their *Guidelines for Interreligious Dialogue*.

The plurality of religions is a consequence of the richness of creation itself and of the manifold grace of God. Though coming from the same source, peoples have perceived the universe and articulated their awareness of the Divine Mystery in manifold ways, and God has surely been present in these historical undertakings of his children. Such pluralism therefore is in no way to be deplored but rather acknowledged as itself a divine gift.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Talk to the Roman Curia, Dec. 22, 1986, No.6.

<sup>14</sup> *For All the Peoples of Asia, Vol II*, p.200

<sup>15</sup> N. 25. (New Delhi: CBCI Centre, 1989), p.29.



## A VIOLÊNCIA E SUA SUPERAÇÃO NO NOVO TESTAMENTO

*Johannes Beutler, SJ*

Violência em nome de Deus sempre houve. Ainda hoje há, e pode ser encontrada nas grandes religiões mundiais. Os cristãos acusam os muçulmanos de terem reforçado o uso da violência em nome de Deus. Contudo, a mesma acusação é feita da parte dos muçulmanos aos cristãos. Assim como os cristãos censuram os muçulmanos por práticas violentas que encontram apoio no Alcorão, assim se acusa os cristãos de tomarem a Bíblia para justificar sua prática violenta para com os não-cristãos. Esta questão deverá ser aqui aprofundada.

A presente exposição não pretende aprofundar a problemática em torno à violência ou à não-violência em nome de Deus no Antigo Testamento. Se, por um lado, encontramos aí, após a saída do Egito, a violenta tomada de posse da terra por Israel (assistida por Deus), por outro lado, encontramos também o anúncio da justiça e da paz especialmente nos grandes profetas do exílio e pós-exílio. Passado o tempo da opressão de Israel, o Messias ou Deus mesmo deverá trazer a paz a edificar um reino de justiça. Jesus mesmo se encontra nesta linha de transmissão.

### 1. Jesus e a violência

O centro da mensagem de Jesus é até hoje visto como sendo o anúncio da proximidade do reinado de Deus. Essa mensagem remonta, por um lado, aos grandes profetas de Israel e, por outro lado, à apocalíptica judaica que se desenvolveu desde o século II a.C. Assim, o profeta Daniel, depois de vários e distintos domínios (senhorios) bestiais, vê a chegada de um “como Filho do Homem”, ao qual Deus confiará o senhorio (Herrschaft) sobre o mundo (Dn 7). A Igreja primitiva reconheceu logo esse Filho do Homem em Jesus. O Novo Testamento dá a nítida impressão de que Jesus mesmo se autocaracterizava como tal. Como, afinal, Jesus relaciona o problema da violência com a implantação do Reino de Deus?

Uma antiga fala de Jesus parece inicialmente deixar essa pergunta em suspenso; acrescente-se a ela a dificuldade de esclarecimento. Trata-se de Mt 11,12, passagem onde Jesus, em conexão com a vida de João Batista e o final violento que este encontrou, diz: “Desde os dias de João Batista até agora se fez violência ao Reino dos Céus, os violentos o tomam pela força”. A violência é atribuída aqui aos adversários do “Reino dos Céus”. O sentido poderia livremente ser outro, como mostra a passagem paralela a esta em Lucas. Em Lc 16,16 se diz: “A lei e os profetas duraram até João. Desde então, o Evangelho do Reino de Deus é anunciado, e todos se esforçam por entrar nele”. (Nesta passagem, o mesmo verbo intransitivo *biazesthai*

---

1 Professor de Novo Testamento na Philosophisch-Theologische Hochschule SanktGerorgen, Frankfurt, Alemanha

é empregado com conotação positiva). Aqui não está dito que os homens se apoderam com violência do Reino de Deus; mas antes que eles se esforçam, usam a força, para entrar nele.

Quando Jesus começa a reunir em torno de si um grupo de discípulos, também se juntam ao grupo homens que não recuam ante a violência. Entre os doze chamados Apóstolos está “Simão, o Cananeu”, que aparece também como “Simão, o Zeloso/Fanático ou Zelota” (Mc 3,18). Subjacente à palavra hebraica *qana`* (“esforço”, “empenho”, “zelo”), que corresponde em grego à palavra *zeloun*, de onde os “Zelotas”, está o grupo de resistência judeu de mesmo nome, sempre preparado e disposto a agir com violência contra os romanos. Jesus não pergunta abertamente aos discípulos *de onde* eles vêm, mas sim *para onde* eles, seguindo-o, querem ir.

Ao grupo dos doze, e entre os primeiros a serem chamados por Jesus, pertence ainda um casal de irmãos: Tiago o maior, e João, que são os filhos de Zebedeu. Certamente é devido ao caráter intempestivo dos dois que Jesus os chama de Boanerges (filhos do trovão – Mc 3,17). O caráter desses discípulos pode ser visto em uma cena do evangelho de Lucas, em que Jesus, a caminho de Jerusalém, devendo passar por Samaria, envia discípulos a uma aldeia samaritana para pedir hospedagem (a ele e seus discípulos) aos habitantes daquele lugar. Mas, porque Jesus e os seus estavam a caminho do templo de Jerusalém, os samaritanos daquele lugar se recusaram a acolhê-los. Lucas escreve: “Vendo isso, Tiago e João disseram: Senhor, queres que mandemos que desça fogo do céu e os consuma?” (Lc 9,54). Diferentemente de Elias, que permitiu descesse fogo do céu e consumisse a tropa do rei Acab enviada a ele (cf. 2 Rs 1,10s), Jesus não permite que a justiça divina se dê desta forma.

Jesus toma a “espada” como imagem ilustrativa de uma situação de decisão na qual também seus discípulos estão implicados. Mateus alude a tal situação com as seguintes palavras: “Não julgueis que vim trazer paz à terra. Vim trazer não a paz, mas a *espada*. Eu vim causar divisão entre o filho e seu pai, entre a filha e sua mãe, entre a nora e sua sogra; e assim os inimigos de um homem serão os da própria casa” (Mt 10,34-36). O sentido de “espada” aqui não pode ser tomado literalmente. Isso fica claro quando tomamos a aplicação do mesmo termo na passagem paralela a esta encontrada em Lucas (12,51-53). Ela começa com as seguintes palavras: “Pensais que vim trazer paz à terra? Não, eu vo-lo digo, mas divisão”. Aqui, a *espada* é claramente a imagem empregada para referir-se à divisão. A divisão é provocada pela decisão pró ou contra a mensagem de Jesus, e terá lugar mesmo entre os parentes mais próximos.

As narrativas da última ceia e da prisão de Jesus também falam de verdadeiras “espadas”. Segundo Lucas, o último discurso de Jesus aos apóstolos aponta para o caráter decisivo da sua Hora que se aproxima. Ali se diz: “Quando vos enviei sem bolsa, sem alforje e sem sandálias, faltou-vos, porventura, alguma coisa?” Os discípulos responderam: “nada”. Então disse ele: “agora, porém, o que tem bolsa, tome-a, como também o alforje; e o que não tiver uma *espada*, venda a sua capa para comprar uma” (Lc 22,35s). Os discípulos, contudo, estão inclinados a levarem as palavras de Jesus ao pé da letra, e, então, dizem: “Senhor, eis aqui duas espadas”. E Jesus, balançando negativamente a cabeça, diz: “já basta”! Não se tratava de

lançar mão à espada, mas sim da seriedade da decisão por Jesus, agora e na hora derradeira. A “espada” serve uma vez mais como imagem dessa “incisiva” decisão.

Na cena da prisão de Jesus trata-se de uma verdadeira espada. Todos os evangelhos narram um dos discípulos de Jesus lançando mão de uma espada e decepando a orelha de um dos membros do grupo (um servo do sumo-sacerdote) que viera prender Jesus. Segundo João (18,10), o discípulo havia sido Simão Pedro, e o servo ferido por ele chamava-se Malco. Marcos (14,47) e Mateus (26,51) não tecem maiores comentários a respeito. Lucas (22,51) fala de uma intervenção de Jesus: “Deixai-os, basta!; e tocando-lhe a orelha o curou”. Em João (18,11) Jesus claramente se dirige a Pedro dizendo: “Guarda tua espada na bainha, não beberei eu o cálice que o Pai me deu?”. Nenhum evangelho justifica a atitude violenta de Pedro; dois dos evangelhos expressam claramente a tomada de distância de Jesus em relação a essa atitude do discípulo.

Um tal distanciamento também se observa no breve discurso de Jesus que os sinóticos conectam à cena do golpe de espada desferido por Pedro. A palavra-chave “espada” é que permite aqui a conexão: “Então Jesus lhes disse: saístes armados de espadas e paus para capturar-me como se eu fosse um bandido. Diariamente eu estava convosco ensinando no templo e não me prendestes. Mas vai cumprir-se a Escritura” (cf. Mc 14,48s.; Mt 26,51s.; Lc 22,53s.). Se era Jesus aquele que procuravam prender, então as espadas não eram necessárias para isso. O conflito em torno à sua mensagem poderia ser decidido em diálogo, em plena luz do dia, e não à noite (quando teve lugar a execução da ordem de prendê-lo). De resto, seu Pai poderia enviar doze legiões de anjos em sua ajuda (Mt 26,53). Porém, naquele contexto, não se tratava disso.

Nos relatos da paixão os evangelhos concordam que Jesus sofreu sua morte mantendo externamente uma atitude pacífica e internamente uma atitude abnegada. Ele foi crucificado em meio de dois “bandidos” (Banditen), e a forma de execução da pena imposta está muito mais para um rebelde (revoltoso) do que para um delinquente comum (ver: Mc 15,27; Mt 27,38; Lc 23,33). Não é somente pelo evangelho de João que o leitor sabe que o Reino de Jesus não é deste mundo. Lucas, por sua vez, muito especialmente, mostra aos seus leitores, do começo ao fim, a bondade de Jesus. Jesus promete ao crucificado que este estará, hoje mesmo, à sua direita no paraíso (Lc 23,43). De acordo com a passagem um tanto controversa e criticada, porém testemunhada desde muito cedo, encontrada em Lc 23,34, Jesus roga pelos soldados que o crucificaram: “Pai, perdoai-lhes, porque eles não sabem o que fazem”. Estêvão fará dessa oração de Jesus a sua própria no momento do seu martírio (ver: At 7,60).

## **2. A mensagem de Jesus: o Sermão da Montanha**

Não é por acaso que o Sermão da Montanha (Mt 5-7) é considerado a síntese da proclamação de Jesus. Ao Sermão da Montanha corresponde o chamado Sermão da Planície de Lucas (6,20-49). No Sermão da Montanha, Jesus não proclama apenas uma nova ética ou faz

uma nova interpretação da lei mosaica. Ele proclama antes de tudo uma nova fase da história: a vinda do Reino; e atribui este Reino àqueles para os quais Deus tem uma especial predileção, a saber, os pobres, os sofredores e famintos, mas também os que têm fome de justiça (Mt 5,3-12). São as multidões que Jesus primeiramente reúne em torno de si, curando os sofredores e os aflitos aí presentes (Mt 4,23-25).

Enquanto em Lucas (6,20-22) é o agir de Deus junto aos pobres e sofredores que ocupa o primeiro plano, em Mateus (5,3-12) aparece também o agir do homem. Não é tão somente “aos pobres” que o Reino dos Céus pertence, mas “aos pobres de espírito” (Mt 5,3). Como isso é inserido na pobreza material um elemento espiritual, aliás tão característico dos pobres diante de Deus na tradição veterotestamentária. Correspondentemente a esse elemento espiritual são também proclamados bem-aventurados os mansos, a quem é prometida a posse da terra (Mt 5,5); e os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia (Mt 5,7). Encerram o Sermão das bem-aventuranças os promotores da paz, estes serão chamados filhos de Deus (Mt 5,9). O Sermão da Montanha não pressupõe um mundo curado, já salvo, ao contrário: os conflitos não são ignorados. A justiça neste mundo ainda não está realizada. São os ouvintes do Sermão que deverão tornar-se famintos e sedentos dela (Mt 5,6). No Sermão da Montanha Jesus exalta tanto os que perseguem a justiça, quanto os que são perseguidos por causa dela (Mt 5,10s.). Aqui as bem-aventuranças encontram seu ponto retórico alto e sua conclusão. Seria muito interessante reler as bem-aventuranças agora a partir deste ponto. Os pobres que se aglomeram em torno de Jesus, os abatidos e os famintos, mas também os misericordiosos e os promotores da paz, conduzem a uma contradição com tudo o que se assenta sobre a violência, a posse e o poder. Tal conclusão é certamente modesta. No entanto, ela sublinha o fato de que Deus já se decidiu antes pelos pobres. Os perseguidos serão recompensados “no céu”, no mundo vindouro que Jesus proclama e traz.

As palavras de Jesus sobre a não-violência e o amor aos inimigos constituem um bloco que pode ser denominado de “as antíteses”. Aqui, a antiga justiça do judaísmo do tempo de Jesus é apresentada em contraste com a proclamação do Reino dos Céus em seis exemplos. De Jesus é dito que de maneira alguma veio para abolir a lei e os profetas, mas antes para levá-los ao cumprimento (Mt 5,17). A justiça que Jesus exige e pratica vai radicalmente além de tudo aquilo que até agora se tinha (Mt 5,20). Isso encontramos nos seis exemplos. Para Jesus, não basta observar a prescrição “não matarás” do decálogo. Toda palavra dura e condenatória dirigida por alguém ao seu irmão se volta contra ele como causa de sua própria condenação (Mt 5,21-26). Igualmente não basta dar uma carta de divórcio à esposa para que a união com ela esteja, assim, anulada. A união conjugal não pode nem deve ser dissolvida (vs. 31-32). Também não se deve fazer juramentos ante a face de Deus (em seu nome). A absoluta santidade de Deus (com a devida reverência por ela exigida) não pode tornar-se matéria de juramentos humanos (vs. 33-37).

A exigência de Jesus referente à renúncia à violência e ao amor ao inimigo se insere nesse contexto. Ela se encontra na quinta e na sexta antítese. No que se refere à renúncia à violência, Mateus inicia resumidamente com um antigo princípio da tradição antiga que

também se encontra formulado em Lucas (6,29-30.33-34). Trata-se do princípio também encontrado na Escritura de Israel: “Vocês ouviram o que foi dito: ‘Olho por olho, dente por dente’”. Então Jesus acrescenta: Eu, porém, vos digo: não resistais ao homem mau... (vs. 38s.). Até hoje o princípio “olho por olho, dente por dente” é visto como a justificação e a medida proporcional da vingança, e talvez também o fosse no tempo de Jesus. O significado originário deste princípio consiste primeiramente em assegurar a justa proporção por ocasião da retribuição de um malefício sofrido. Tal é o contexto das passagens citadas (Ex 21,24s.; Lev 24,20; Dt 19,21). Significa basicamente que não é permitido exigir nada mais do que o que a pessoa tinha perdido. E diga-se de passagem: a religião de Israel rejeitava decididamente a mutilação do corpo. Assim, este é o sentido mais genuíno da expressão “olho por olho, dente por dente” que a Escritura de Israel transmitiu. A Bíblia não conhece nenhum caso em que o princípio do *ius talionis* tivesse sido aplicado.

No contexto do Sermão da Montanha fica subentendido do que Jesus diz que a vítima também não precisaria exigir menos do que o que ela sofreu. Em contrapartida, Jesus exige a radical renúncia da violência, e ainda mais. Em três exemplos ele indica como a violência pode ser superada mediante uma atitude muito mais exigente que aquela da simples retribuição da violência sofrida: “Se alguém te bater na face direita, oferece-lhe também a esquerda. Ao que pleitear contigo para tirar-te a camisa, deixa-lhe também o manto; e se alguém te obriga a caminhar uma milha com ele (como uma obrigação militar de serviço (*militärischer Fron-dienst*), vai com ele duas” (Mt 5, 39-41).

Para mostrar o sentido da exigência de Jesus estes exemplos são mais que suficientes. Eles revelam primeiramente que não se trata simplesmente de uma “renúncia à violência”. A exigência: “não resistais a quem vos faz o mal”, se entendida corretamente, não pode ser confundida com uma recusa radicalmente pacifista a toda resistência, quer no que concerne ao interesse próprio quer do interesse de um terceiro. Se trata antes de uma atitude positiva. Aquele que experimenta a violência deve sacar o violento do campo da violência pelo inesperado e surpreendente sinal da ultrasuperação (*Übererfüllung*) da demanda injusta. Tu me bates na face direita? Aqui tens também a minha esquerda. Tu reclamas minha camisa? Aqui tens também o meu manto. Tu me obrigas a executar tal atividade por uma milha? Não poderiam ser duas? Tal atitude surpreende e obriga a refletir. A lógica da violência e da réplica violenta já não funciona mais.

Onde tal atitude pode ser realizada? É uma opinião corrente em nossos tempos que as exigências de Jesus valem especialmente para a comunidade dos discípulos de Jesus. A esta conclusão chegaram especialmente em nossos dias os irmãos Gerhard e Norbert Lohfink. Na comunidade se pode renunciar à prática de revidar a violência com violência, dado que na comunidade, em última instância, não há o que temer de ninguém. A comunidade, por meio de uma radical recusa ao exercício da violência, estará em condição de ser uma referência para o ambiente que a circunda sempre propenso à violência. Ela torna-se, assim, a “cidade sobre o monte”, o “sal do mundo” (cf. Mt 5,13). Ela vive como uma sociedade modelo, como a sociedade como um todo deveria viver.

Tão impressionante visão traz, contudo, subjacente a ela, (algumas) dificuldades que já podem ser encontradas numa leitura mais atenta de nosso texto. O primeiro exemplo, aquele da face direita e esquerda, deixa ainda em aberto, o *onde* (lugar) isso é vivido. No segundo exemplo já se abandona o espaço propriamente religioso e se adentra no jurídico, no tribunal (Gerichtssaal). Se aqui é exigido do ouvinte das palavras de Jesus a sua camisa, ele deve oferecer também o manto. O terceiro exemplo aponta mais fortemente para o espaço sócio-político. O exemplo provém do direito de apropriação ou propriedade (Besatzungsrecht). Os soldados romanos tinham direito de obrigar os cidadãos das terras ocupadas a realizar determinadas tarefas. As pessoas deviam, então, por exemplo, carregar objetos pesados. Um bom exemplo disso encontramos em Simão de Sirene, ao qual os soldados romanos obrigam a carregar a cruz de Jesus (Mc 15,21s.).

Os exemplos dados nos mostram que não é suficiente tomarmos as exigências do Sermão da Montanha referentes à renúncia à violência somente como instruções dadas por Jesus à comunidade dos seus discípulos. Elas dizem respeito também ao espaço sócio-político (extra comunidade) e também aí devem ser igualmente praticadas.

A forma concreta para a aplicação da exigência de Jesus (a não-violência) deve ser encontrada de maneira nova. Tanto na tradição católica quanto na dos reformadores não há, via de regra, instruções sacadas da bíblia para o agir do cristão no campo sócio-político. Na teologia católica, Tomás de Aquino desenvolveu no século XIII, sob influência de Aristóteles, a doutrina do direito natural (Naturrechtslehre) como fundamento tanto da ética individual quanto da social. De acordo com esse fundamento, deve-se buscar como se apresenta o desejo de justiça e paz em cada caso. Mesmo a noção de “guerra justa” exige normas severas relativas à aplicação da violência militar, exige que se encontrem meios justos (honestos), que se leve em consideração a proteção dos não-combatentes e que se preveja as consequências de uma determinada intervenção militar (importante elemento do atual debate sobre a legitimidade de defesa nuclear/atômica). O magistério pode ajudar a esclarecer falsas apreciações ou argumentos pessoais. Na tradição luterana persiste a doutrina agostiniana dos Dois Reinos. Assim, o cristão como crente vive no Reino de Deus ou de Cristo e deve seguir a norma evangélica da não-violência; como cidadão, porém, ele vive no mundo e deve seguir o direito que também Ihe é exigido observar. Deste modo, para muitos cristãos evangélicos não se deve, com o Sermão da Montanha, “construir nenhum Estado”. O Sermão serve para o campo da fé e da atitude pessoal frente à comunidade, mas não pode, sem mais, ser aplicado na esfera política.

Desde os debates sobre questões armamentistas (Nachrüstungsdebatten) no início dos anos 80 cresceram, em ambas as grandes confissões, o número daqueles que exigiam que se tomasse o Sermão da Montanha literalmente. Se não se quer cair aqui num fundamentalismo bíblico, o caminho que se oferece é o de tomar seriamente a palavra e a atitude de Jesus como corretivo crítico frente à inclinação humana à violência; essa atitude consiste em recusar a violência sem vacilar e responder com a não-violência sem pensar. Justamente nos casos em que a razão deixa ambos os caminhos abertos (renunciar à violência ou revidá-la com violência),

a concreta renúncia à violência (a não-violência) aparece como uma confiança antecipada e como fortalecimento dessa mesma confiança, de tal modo que o cristão reconhece justamente nessa renúncia a atitude mais acertada e o caminho mais condizente com sua fé. O cristão encontrará forças para manter-se firme na sua renúncia à violência na promessa salvífica de Jesus encontrada no Sermão da Montanha.

Chegamos à sexta antítese do Sermão da Montanha: o apelo de Jesus a amar os inimigos. A passagem começa com a expressão: “Vocês ouviram o que foi dito: amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo” (Mt 5,43). O mandamento do amor ao próximo é certamente mais familiar aos ouvintes e leitores do Sermão da Montanha. Se encontra em uma passagem central do chamado Código de Santidade (Heiligkeitsgesetz) do Antigo Testamento (Lv 17-26) em Lv 19,18. Seria em vão buscar na Escritura um mandamento ordenando odiar os inimigos. Semelhantes exortações podem ser mais bem encontradas junto aos grupos radicais do tempo de Jesus, como no movimento de Qunrán (1 QS 1,4; 9,21s.). Ali havia explicitamente o ódio dos membros da comunidade para com a “gente da cova” (“Leute der Grube”), ou seja, para com aqueles que foram excomungados por não abraçarem a fé do grupo.

Frente à prescrição de odiar o inimigo, Jesus coloca a antítese de amar ao inimigo e rezar pelos perseguidores. Qual a situação que está aqui pressuposta? A palavra-chave “perseguidor” nos dá a indicação. Certamente se tratava do grupo de discípulos que se via sempre mais hostilizado e perseguido, tal como já havia sido anunciado ao final das bem-aventuranças em Mt 5,10-12. A exigência de Jesus (amar os inimigos) parece muito difícil, para não dizer impossível, de ser realizada. Como Jesus a fundamenta?

Jesus nos convida a olharmos para a atitude de Deus, tal como ela pode ser observada na natureza. Sua fundamentação é, portanto, sábia. Deus faz brilhar seu sol sobre bons e maus e faz cair sua chuva sobre justos e injustos. Deus, na ordem da criação, não faz distinção alguma entre os homens que o agradam e os que suscitam sua ira. Se os ouvintes e leitores do Sermão da Montanha seguem esse modo de proceder divino, poderão com propriedade serem chamados filhos e filhas de Deus.

À essa sábia observação acrescenta Jesus ainda uma outra: “Se vós amais somente aqueles que vos amam, que recompensa poderão esperar? Não fazem isso também os publicanos? E se vós somente saudais vossos irmãos, que fazeis de extraordinário? Não fazem também isso os pagãos?” (Mt 5,46s.). Aqui o pensamento da não-violência, a partir da observação da ação de Deus na natureza, é projetado para o futuro. Quem amar seu inimigo e saudar seu adversário será considerado *filho* no mundo vindouro. A este é permitido esperar alguma recompensa. Tal pensamento também é chamado apocalíptico. Conforme mostrou D. Zeller, é característico de Jesus, na fundamentação de seus ensinamentos, associar o elemento sapiencial ao apocalíptico. Em ambos Jesus convida o ouvinte a dirigir o olhar para Deus, para a sua atuação, mas também para o próprio exemplo de Jesus. Na conclusão da passagem (Mt 5,48) é dito: “Sede perfeitos, assim como vosso Pai celeste é perfeito”.

Com razão sempre se fala que amar um inimigo é algo impossível. Enquanto ele, como um inimigo pessoal, mostrar e experimentar ódio, não se pode, pois, começar a amá-lo. O autor judeu Pinchas Lapide disse conseqüentemente que a tarefa do leitor do Sermão da Montanha é “des-inimizar” (entfeinden) o inimigo. Quem busca uma nova relação pessoal com o inimigo precisa antes de mais nada começar a vê-lo como ser humano, também com seus traços positivos. É preciso tentar pôr-se na pele do inimigo, sentir-se no seu lugar. Na medida em que se consegue isso, se pode também ir se tornando mais compreensivo em sua atitude e, assim, ser mais fácil o proceder ante o inimigo de uma maneira diferente, nova e mais desimpedida. Certamente ainda não se trata de amor, mas talvez seja esse o primeiro passo para o amor.

De quando em quando se ouve dizer que o amor ao inimigo seria um objetivo ético atribuído especificamente ao cristianismo, provavelmente extraído da introdução da sexta antítese que diz: “Vós ouvistes o que foi dito... eu, porém, vos digo”. Esta impressão é certamente enganosa. A exigência de amar os inimigos já se encontra na antiguidade greco-romana, a saber, no estoicismo. Um texto de Sêneca encontrado em seu Escrito *De Beneficiis* (4,26,1) comprova o sobredito. De modo similar, o mandamento de Jesus referente do amor ao inimigo tem suas raízes no judaísmo veterotestamentário. Paulo, na carta aos Romanos, cita, neste contexto, uma admoestação do livro dos Provérbios (25,21s.), que diz: “Se o teu inimigo tem fome, dá-lhe de comer, se tem sede, dá-lhe de beber, porque assim amontoarás brasas vivas sobre tua cabeça”. E conclui: “Não te deixes vencer pelo mal, mas vence o mal com o bem” (Rom 12,21).

Inclusive a alusão à misericórdia e à filiação divina, respectivamente, à imitação de Deus, não é nenhuma exclusividade do Sermão da Montanha. J. S. Kloppenborg chama nossa atenção aqui para uma passagem do Eclesiástico (4,10), onde se lê: “Sê misericordioso com os órfãos como um pai; e sê como um marido para a mãe deles. E o Senhor te chamará de seu filho, terá compaixão para contigo e te guardará da sepultura”. Algo familiar a isso encontra-se uma vez mais em Sêneca. Será bom ver o éthos do Sermão da Montanha em sua peculiaridade não tanto sob a ótica das suas exigências a serem cumpridas, mas antes a partir do anúncio da salvação expresso na parte inicial do mesmo. É o anúncio da salvação que coloca o leitor (cristão) em condição de pôr em prática aquelas exigências que humanamente parecem impossíveis.

### **3. Violência e superação da violência na Igreja Primitiva**

Depois da ressurreição de Jesus, a comunidade dos discípulos se vê como uma minoria perseguida. Trata-se, pois, de um grupo apartado do judaísmo oficial e que, ocasionalmente, também, se opõe ao mesmo. O livro dos Atos dos Apóstolos nos mostra tal situação ao retratar os primeiros conflitos com o martírio de Estêvão (At 6,8 – 7,60) e também o de Tiago (At 12,2). Os apóstolos, Pedro e Paulo encontram-se frequentemente no cárcere, seja por ordem de autoridades judaicas, seja por ordem de autoridades romanas. Já antes havia sido dito, por um lado, que os discípulos de Jesus haveriam de sofrer perseguições (ver: Mc 13,9-13 //

Mt 10,17-22; Lc 21,12-17; Jo 15, 18 – 16,4); mas, por outro lado, que também estariam sob a assistência do Espírito. Em todo caso, o cristianismo emergente não estava em condição de exercer nenhuma violência militar a partir de si mesmo, não antes do tempo de Constantino. Cientes de sua situação de minoria, os cristãos haviam de dar-se por satisfeitos. Eram, assim, orientados a sujeitar-se lealmente à organização própria do estado, como mostram diferentes textos (ver: Mc 12,17 // Rm 13,1-7; 1Pd 2,13-17).

Mas, como se relaciona isso com a mensagem apocalíptica de João? A apocalíptica retrata em cores vivas, e mesmo em figuras horrendas, a vitória do “Cordeiro” sobre seus adversários, sobre a “besta”, sobre a “Babilônia Prostituta” (símbolo para Roma). Ela é bastante dramática. Contudo, para a compreensão desses textos deve ser observado que não são os cristãos (a minoria perseguida) os que aparecem como o vencedor, mas Deus mesmo ou o “Cordeiro” (Cristo). A linguagem e o mundo do pensamento estão aqui impregnados pela visão apocalíptica. Nesta é retratado em imagens o seguinte: nenhum poder do mundo está em condições de se opor a Deus e ao Cordeiro. Há grupos fundamentalistas atualmente que veem no apocalipse de João uma proclamação detalhada do vindouro fim do mundo. Porém, a observação feita referente ao gênero literário próprio da apocalíptica exige que tomemos um outro caminho de interpretação. A revelação (apocalipse) de João é um tipo de literatura subterrânea (Untergrundliteratur) destinada a encorajar um grupo de perseguidos em sua situação de dificuldade. Ela prediz à comunidade perseguida a vitória definitiva de Deus e do “Cordeiro”. Por meio de sua oração e por meio do culto, a comunidade sob perseguição já está desde agora unida com o mundo vindouro, com a cidade celeste Jerusalém, que o vidente vê baixar do céu sobre a terra (Ap 21,2). A Igreja antiga manteve viva essa visão até a Idade Média. O coro das Igrejas era frequentemente adornado com figuras do apocalipse de João. Deus mesmo porá um fim a toda violência e edificará seu Reino também aqui sobre a terra: “E ouvi uma voz muito forte, que vinha do trono dizendo: ‘Eis que a morada de Deus é agora entre o seu povo! Ele habitará com eles e eles serão o seu povo. Deus mesmo estará com eles. Ele limpará de seus olhos toda lágrima e não haverá mais morte; nem haverá tristeza, nem choro nem dor. Tudo isto pertence, para sempre, ao passado”’ (Ap 21,3-4).

## Referências

U. Luz, Hrsg., Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung, Stuttgart 1981.

J. Beutler, Friedenssehnsucht – Friedensengagement nach dem Neuen Testament: Stimmen der Zeit 200 (1982) 291-306.

F. Alt, Frieden ist möglich. Die Politik der Bergpredigt, München <sup>13</sup>1983.

G. Lohfink, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens, Freiburg 41984.

P. Lapide, Die Bergpredigt – Utopie oder Programm? Mainz 1985.

N. Lohfink, Der Gott der Bibel und der Friede auf Erden. Oder: Von wann ab ist eine Friedensbewegung christlich?, in: ders., Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension, Freiburg 1987, 200-216.

G. Lohfink, Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik, Freiburg 1988.

J. S. Kloppenborg, The Formation of Q, Philadelphia 1989.

U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, I, Zürich – Neukirchen-Vluyn 1992.

N. Lohfink, Gewalt und Friede in der Bibel. Hinführung zum Schreiben der deutschen Bischöfe „Gerechter Frieden“, in: J. Frühwald-König u.a., Hrsg., Steht nicht geschrieben? Studien zur Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte. Festschrift für Georg Schmuttermayr, Regensburg 2001, 75-87.

H. Weder, Die Rede der Reden. Die Auslegung der Bergpredigt heute, Zürich 2002.

H. P. Balmer, Zum unschätzbaren Frieden, in: F. Sedlmeier, Th. Hausmanning, Hrsg., Inquire Pacem. Beiträge zu einer Theologie des Friedens. Festschrift für Bischof Dr. Josef Dammertz zum 75. Geburtstag, Augsburg 2004, 402-420.

W. Dietrich, M. Mayordomo, Hrsg., Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel, Zürich 2005.

*Tradução: Luiz Carlos Sureki, SJ*

*Texto original alemão: Gewalt und ihre Überwindung im Neuen Testament*

## IMÁGENES DE DIOS DE LA GUERRA Y DE LA PAZ

*Francisco de Roux, SJ*

Agradezco la invitación de FAJE y PUC MINAS para conversar sobre IMÁGENES DE DIOS Y DIALOGO. Voy a desarrollar una presentación que no es académica, no conozco la literatura sobre el tema. Excepto la extraordinaria conferencia de María Clara Lucchetti Bingemer, en la lección inaugural de la Facultad de Teología de la Javeriana. Hablo desde mi experiencia, como persona que ha vivido la guerra en Colombia, y que vive hoy el dialogo para construir la paz.

Mi aporte tiene cinco partes. Primero una referencia a lo que entiendo por imagen de Dios. Segundo un resumen de la guerra en Colombia. Tercero las imágenes de Dios entorno a la guerra. Cuarto un resumen de los diálogos de paz en Colombia. Quinto las imágenes de Dios entorno a los diálogos de paz.

### 1. La imagen de Dios

Entiendo por imagen de Dios el conjunto de símbolos y conceptos que utilizan las personas, los grupos y los pueblos para referirse a la fuente más profunda de su identidad y de sus motivos para vivir, amar, esperar y luchar.

Esta imagen de Dios es una mediación simbólica que intenta expresar el acontecimiento del misterio, cuando este nos conmueve interiormente y nos da allí una comprensión sapiencial de la totalidad, y una orientación ética sobre el bien personal y colectivo.

Esta imagen de Dios nunca consigue expresar al misterio. Siempre es una mediación pobre, muy pobre, porque el misterio es inefable e inexpressable.

Esta imagen de Dios depende de muchas variables. Depende de la cultura, del sentido común de un pueblo y de la relación que tengan ese pueblo con la naturaleza de sus montañas y ríos y valles y especies nativas. Depende también del desarrollo tecnológico, económico y científico, de las luchas sociales por la justicia, por la inclusión de la mujer y los géneros y las etnias. Depende de las luchas contra el poder abusivo y la corrupción, de las relaciones y comunicaciones que tenga la gente, de las reflexiones teológicas y las concreciones culturales que predominan en un período en las religiones más aceptadas, y de los líderes espirituales de un momento, y depende de los acontecimientos históricos importantes en la comunidad, la nación y el mundo. Y depende por supuesto de la experiencia personal de cada mujer y de cada hombre.

---

<sup>1</sup> Padre jesuita, implicado nos processos de paz de seu país, Colômbia.

Esta imagen de Dios puede ser un símbolo dinámico, abierto a escuchar, a dejarse transformar, a recomponerse, un símbolo humilde, que no se deja atrapar en prejuicios y exclusiones. Pero puede también ser un símbolo cerrado, rígido, que no escucha, que no se deja transformar, que no cambia, un signo soberbio, cargado de prejuicios, y puede ser muy violento cuando pretende poseer a Dios y cuando pretende ser Dios.

Las imágenes de Dios en un pueblo están marcadas por su historia. Por eso las imágenes de Dios en mi pueblo, Colombia están impactadas por la guerra.

## **2. Resumen de la guerra en Colombia**

Colombia ha tenido una guerra horrible en las zonas rurales que ha durado desde 1965 hasta hoy. Es una guerra entre guerrillas, paramilitares y militares. No es una guerra religiosa ni una guerra entre etnias. Es una guerra entre bautizados católicos.

Parte de la explicación de esta guerra fue la exclusión estructural del campesinado, desde los años 1930. Exclusión que se hizo más grande hacia 1950 por el conflicto armado entre los jefes de los dos grandes partidos políticos, liberales y conservadores, que llevaron a los campesinos a pelear entre ellos en una violencia terrible. Miles de campesinos fueron obligados a abandonar las tierras. Este conflicto terminó con un pacto cuando los jefes de los dos partidos se repartieron el poder del Estado y excluyeron a todos los demás partidos u organizaciones políticas.

En 1965, a la exclusión histórica y objetiva del campesinado se suma la decisión subjetiva de los grupos que crean las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia FARC, y el Ejército de Liberación Nacional ELN, y otras organizaciones guerrilleras más pequeñas que consideran que la clase dirigente colombiana excluye violentamente al pueblo, que esa clase no se puede vencer por medios políticos y que la única salida, al ejemplo de los revolucionarios cubanos, es la insurrección armada. Las guerrillas atacan al ejército y también a los empresarios y a los políticos porque los consideran cómplices de la exclusión.

En 1970 y los años siguientes se crean los grupos paramilitares para luchar contra la guerrilla. Estos grupos apoyados por algunos empresarios y por la mafia actúan en coordinación con el Ejército hasta mediados de la primera década del 2000. Todos los grupos ilegales financian la guerra con el narcotráfico y con la extorsión. La guerrilla además hace secuestros.

A partir de los años 90 el conflicto armado se convierte en un infierno incontrolable que destruye todo lo que es tocado por la guerra: las comunidades campesinas, los sindicatos, los grupos políticos, la administración de justicia, y a la guerrilla, a los paramilitares y al ejército.

Los presidentes de Colombia buscan varias veces tener diálogo con estas dos guerrillas pero fracasan. Finalmente el presidente anterior, Álvaro Uribe apoyado por la mayoría de los

colombianos, hace una inmensa estrategia militar para destruir a la guerrilla, pero no lo logra aunque matan a varios de los comandantes guerrilleros.

Ante la imposibilidad del Estado de conseguir un triunfo militar y ante la imposibilidad de la guerrilla de conseguir por las armas la toma del poder, y sobre todo ante el sufrimiento de millones de víctimas que piden que paren la guerra, se inicia el proceso de diálogo del Presidente Santos con las FARC en 2013.

Los efectos de esta guerra son terribles: 260 mil muertos de la confrontación armada entre adversarios y de ellos 200 mil son civiles. 1997 masacres en las que mueren hasta más de cien personas. Los paramilitares hacen el 84% de esas masacres. Más de 24 mil secuestros casi todos hechos por la guerrilla. 18 mil ejecuciones sin juicio. 17 mil desaparecidos. 13 mil víctimas de minas antipersonas. Siete millones de desplazados. Más de mil hechos en los que el Ejército, para mostrar resultados, detiene a jóvenes inocentes, los asesina, y los presenta como guerrilleros muertos en combate.

### **3. Las imágenes de Dios en la guerra**

La invitación que me ha hecho la FAJE y la PUC MINAS me ha permitido repasar esta historia de guerra desde las imágenes de Dios, y me ha permitido ver la seriedad y gravedad de los asuntos que se juegan en estas imágenes que no son neutrales ni inocentes. Unas prepararon la guerra, o la justificaron, otras propiciaron caminos no violentos, otras invitaron a huir del conflicto y de las responsabilidades públicas.

#### ***3.1. El Dios tribal de la nueva cristiandad***

Esta imagen de Dios está presente en Colombia desde finales del siglo XIX y prevalece hasta la puesta en marcha del Concilio Vaticano II. Es un Dios católico. Enemigo del socialismo ateo que se conoce por las noticias de la guerra civil española. Dios que tolera al liberalismo pero lo considera peligroso porque es amigo de los socialistas. Este Dios crea partidos católicos como la Democracia Cristiana para disputar el poder a los partidos laicistas o ateos. El símbolo humano de este Dios es el obispo Ezequiel Moreno, canonizado por Juan Pablo II, que hace poner sobre su ataúd las palabras "Ser liberal es pecado mortal". En nombre de este Dios el Arzobispo de Bogotá decide cuál es el candidato conservador por el cual deben votar los católicos. Este Dios no apoya a los campesinos excluidos de sus tierras porque los campesinos se han aliado con los socialistas y con los liberales.

#### ***3.2. El Dios de los Ejércitos***

Este es el Dios de la guerra para defender a la civilización cristiana, pero es también el Dios de la guerra de toda civilización basada en cualquier religión que tenga como misión

propagar y defender su verdad. Es el Dios que bendice las armas y establece, entre los católicos, un episcopado castrense con capellanes militares. El Dios que forma a los militares latinoamericanos en la Escuela de las Américas y que apoya a las dictaduras de Chile, Argentina, Paraguay y Brasil. Este Dios comunica su sacralidad a los soldados de la Patria, héroes contra el comunismo ateo. Este Dios hace una ética de la guerra justa y justifica las ejecuciones extrajudiciales, las torturas, las desapariciones forzosas y los falsos positivos.

### ***3.3. El Dios de la ideología capitalista***

Este es el Dios de los empresarios que identifican la ley divina con las leyes del mercado y dan al mercado una autoridad total por encima de las personas. Este Dios existe para proteger a la propiedad y a los negocios y así prueba que ama a los seres humanos. Pienso que el mercado cuando se los subordina al bien del ser humano y al cuidado de la naturaleza es un dinamizador fundamental del bienestar, pero cuando el mercado domina todo en nombre de Dios es injusto y produce inequidad, y como genera enemigos, Dios tiene que proteger a los líderes empresariales contra la protesta popular, y se convierte en el Dios de la seguridad armada. Este Dios apoya a los grupos civiles de seguridad privada que se convirtieron en paramilitares, financiados por algunos empresarios. Los paramilitares usan símbolos católicos y hacen oración antes de aplicar métodos ilegales monstruosos como las masacres para destruir a la guerrilla ilegal y frenar con el terror al comunismo; La presentación más conocida de este Dios de la ideología capitalista es el billete del dólar: In God we trust.

### ***3.4. El Dios revolucionario de los años 60***

Esta imagen de Dios que llamó a muchos cristianos en Latinoamérica y al padre Camilo Torres en Colombia a unirse a la guerrilla del Ejército de Liberación Nacional para luchar contra la injusticia estructural, cuando todavía no había Teología de la Liberación. Es ese momento el Padre Camilo proclama: "Entre Cristianismo y Revolución no hay contradicción". Este es un Dios que dialoga con los marxistas ateos. En la discusión en la Universidad Nacional de Colombia los comunistas le dicen al Padre Camilo que los cristianos y los marxistas están juntos durante la lucha revolucionaria pero que cuando la revolución triunfe ya nadie tendrá necesidad de Dios porque el pueblo se habrá liberado de la alienación religiosa; y el padre Camilo contesta que el día en que triunfe la revolución todos se volverán creyentes, porque todos se sentarán en la misma mesa y comprenderán quién es el Dios de Nuestro Señor Jesucristo. Por eso la imagen de este Dios es la de un Jesús en la lucha social y armada al lado de los excluidos. El Padre Camilo se une a la guerrilla para que el pueblo, al ver su ejemplo se levante en insurrección nacional para tumbar de poder de los injustos. Pero Camilo se fue a la guerrilla y el pueblo no lo siguió y no entendió por qué un sacerdote tomaba las armas.

### ***3.5. El Dios de la justicia no violento***

Esta imagen de Dios lucha por el poder para el pueblo por la vía de la no violencia activa. Un Dios sin armas que lucha para derrocar a los gobernantes injustos. Esta imagen de

Dios se da Colombia a partir de los años 70, en grupos creyentes que acompañan a los sectores populares, obreros y campesinos, y acompañan a la lucha política de la izquierda no armada. Se inspiran en la teología de la liberación. Utilizan el análisis marxistas pero no aceptan la guerra de clases. Es un Dios movilizador, popular y disciplinado que une la lectura del Evangelio en comunidades de base con acciones para proteger a los pobres, y es un Dios que se expresa en canciones y eucaristías populares. El fundamento conceptual eclesial de esta imagen de Dios se inspira en los documentos de la Conferencia de los Obispos latinoamericanos en Medellín. Las mujeres y los hombres que se inspiran en esta imagen de Dios son muy perseguidos por la Seguridad del Estado que los considera como la parte religiosa de la revolución. Y la Escuela de las Américas los clasifica como parte orgánica de la subversión. Entre estos grupos hay unos que consideran que la lucha armada es justa en las circunstancias colombianas, aunque ellos, como cristianos, no toman las armas; y hay otros que consideran que la lucha armada no puede justificarse desde el cristianismo y que las armas no pueden solucionar el problema de Colombia. Muchas mujeres y hombres que tienen esta imagen de Dios son asesinados por los aparatos de seguridad y por los paramilitares y el pueblo los considera mártires. Sergio Restrepo jesuita, Mario y Elsa compañeros del CINEP, y muchos otros.

### ***3.6. El Dios del pacifismo cultural alejado de lo público***

Esta es la imagen de Dios que ocupa el imaginario colectivo de Colombia desde comienzos de los años 80 mientras va expandiendo su presencia en toda Latinoamérica. Es un Dios que llama a los creyentes a regresar a los templos y a dar prioridad al culto, a los sacramentos, a la majestad de la institución eclesial. Esta imagen de Dios se adentra en los jóvenes con el movimiento pentecostal que se limita a la fiesta de la celebración independiente del dolor humano. Es un Dios que no quiere que se hable más de política en su nombre. Con esta imagen de Dios la Iglesia desaparece del espacio público y de la controversia social. Se hacen ceremonias con el gobierno pero la Iglesia no se actúa fuertemente para defender a las víctimas del paramilitarismo, a los desplazados, a los campesinos que son expulsados de sus tierras, y no se confronta con decisión a la corrupción y a la injusticia. Esta imagen de Dios aborrece el conflicto y pacifica a la Iglesia y a las comunidades religiosas. Es cierto que los documentos de Puebla y Santo Domingo, producidos por el Episcopado vuelven a reflexionar y dar directrices sobre la aplicación del Concilio en el Continente, pero en la vida real y administrativa toma fuerza una Iglesia que ayuda a los pobres pero no lucha contra las causas estructurales de la pobreza por la imagen de Dios de la consolación y el pacifismo, que llega como un refugio después del Dios revolucionario y del Dios de las luchas por el poder del pueblo, dos imágenes de Dios que causaron rupturas profundas dentro de la Iglesia católica con graves crisis personales entre creyentes y en las congregaciones religiosas de hombres y mujeres. Esta imagen en buena parte determina la actitud de los católicos urbanos de parroquias y colegios y universidades que veían la guerra en la televisión todos los días como si fuera una telenovela violenta, sin moverse a la solidaridad ni a la lucha por cambiar las cosas.

.....

Hasta aquí va esta descripción de imágenes de Dios actuantes en el pueblo y en la vida religiosa colombiana y también en Latinoamérica, en los años que van desde los inicios de la guerra hasta los últimos año. Estas imágenes no se dieron una detrás de otra sino que se fueron mezclando, e influenciando entre si, entre tanto la guerra en Colombia y la crisis espiritual del país se profundizaba, hasta que se inicia el proceso de paz.

#### **4. Resumen del proceso de dialogo en Colombia**

El actual proceso de paz en Colombia, se pone en marcha por el grito desesperado de las víctimas que reclaman a todos los actores violentos: ¡paren esa guerra, paren la de todos los lados párenla ya! Además porque aunque la guerrilla ha sido derrotada y no tiene capacidad para tomar el poder, no se ha terminado, y puede seguir desestabilizando al país, y es claro que el Estado no puede destruir a la guerrilla. Finalmente Colombia necesita salir de la inseguridad de la guerra para hacer cambios estructurales que se han ido postergando y son necesario social, económicamente.

El proceso de paz colombiano tiene dos etapas:

La primera etapa es la actual. Es la etapa de Peacemaking, hacer la paz, tiene como objetivo terminar la guerra. Esta etapa finaliza en el momento en que la guerrilla deje las armas y entre a participar en la vida institucional como partido político. Esta etapa se desarrolla en la Isla de Cuba. El dialogo empezó con conversaciones privadas a finales de 2010, y se ha acordado que debe terminar a finales de marzo de 2016. Hasta el momento se han logrado acuerdos en Reforma Rural integral, participación de la guerrilla en la política legal, terminación del narcotráfico y justicia. Se está trabajando en la restauración de las víctimas, la dejación de las armas y la seguridad de los excombatientes.

Parte esencial de esta etapa es el proceso de reconciliación que incluye la memoria de las víctimas, la verdad, la reparación, la no repetición y la justicia restaurativa.

La segunda etapa vendrá una vez termine la guerra. Es la etapa de Peacebuilding, construir la paz, tiene como objeto hacer todas las transformaciones estructurales posibles para que se consolide la paz. Estas transformaciones se hacen a partir de las regiones y por eso se habla de en Colombia de Paz Territorial.

El proceso de paz en La Habana avanza con claridad y rigor. Los desafíos más difíciles no están en la mesa de negociación sino en Colombia. El primero es la necesidad de que el ELN, la otra guerrilla colombiana que es más un movimiento político con un brazo armado, inicie los diálogos porque la guerra en Colombia es una sola. El segundo desafío es ganar la opinión pública y la aprobación política para la paz porque los acuerdos deben ser aprobados por los colombianos en un referéndum; y revisado por el Congreso o por una Asamblea

Constituyente. El tercer desafío está en superar la polarización política del país y el odio, y lograr que la paz se convierta en la causa más grande, por encima de los intereses personales y de grupos. Finalmente está el desafío de desactivar a los grupos paramilitares de extrema derecha que pueden asesinar a los hombres y mujeres que estuvieron en la guerrilla.

## **5. Imágenes de Dios en el dialogo por la paz**

Una vez empezados los procesos de diálogo toman importancia otras imágenes de Dios que de manera explícita o implícita actúan en las motivaciones profundas por las cuales se busca la paz, se fortalece el proceso de paz o se lo hace más difícil.

### **5.1. *El Dios de los derechos humanos***

Esta es la imagen de Dios de mujeres y hombres que encuentran sentido en su dedicación a las personas perseguidas porque luchan por la causa de la justicia. Este es un Dios presente al lado del justo, que llega a los luchadores amenazados para cubrir sus sufrimientos, su soledad y sus heridas. Un Dios eficaz para defender a mujeres y hombres del pueblo ante los organismos de justicia. La presencia de Dios que llega a las comunidades que por su lucha son sometidas al silencio y al terror. Esta imagen de Dios recuerda la parábola del buen pastor. Estos cristianos van siempre detrás de las comunidades que llevan la iniciativa, como las ovejas, que conocen los caminos, los prados buenos y las aguas saludables; pero cuando sale el lobo, cuando aparece el enemigo que puede ser el Ejército, o los Paramilitares, o la Guerrilla, estos cristianos del Dios pastor, se ponen adelante, y enfrentan al lobo. Y dejan claro que estas son sus ovejas, que ellas no están solas, que las conocen y las defienden con su vida. Los hombres y las mujeres que tienen esta imagen de Dios alcanzan una gran autoridad moral en medio del conflicto y ante el gobierno y la guerrilla que están en negociación. Ellos y ellas luchan para que se ponga en primer plano a las víctimas perseguidas porque luchaban por un país más equitativo y más humanos. Ejemplo claro en Colombia de un hombre que vive esta imagen de Dios es el jesuita Javier Giraldo creador de la Comisión de Justicia y Paz de los religiosos y religiosas y director del Banco de Datos de Derechos Humanos del CINEP.

### **5.2. *El Dios armado del aparato revolucionario***

Esta es la imagen de un Dios implícito. No se nombra. No se habla de él. Pero da sentido a la aventura humana de los revolucionarios, les ha pedido en conciencia la entrega de la vida por la causa y les pide ahora que busquen la solución negociada para seguir la lucha de otra manera. Es de nuevo un Dios del poder que da coherencia a un aparato de ideas desde el cual se explica todo. Un dios de la ideología. Un Dios de grupo, que exige disciplina y liturgia organizacional. Hay un Comité Central que tiene la verdad y la autoridad y determina que es lo correcto. Esta imagen del Dios que no se nombra convierte en bueno todo lo que hacen los revolucionarios, inclusive los secuestros y las minas antipersonas. Este Dios

generó la conciencia de que la única posición legítima y sagrada era tomar las armas contra los enemigos del pueblo y morir con tal de que el enemigo del pueblo muera. Ese mismo Dios cambia la conciencia para que se continúe la revolución mediante el diálogo y la lucha política, pero no cambia la disciplina de grupo ni las justificaciones de la guerra. Las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia y el ELN tienen la ética de este Dios revolucionario y habría que estudiar de qué manera la intransigencia de otras imágenes de Dios han alimentado este inconsciente colectivo de ética revolucionaria colombiana de profundas tradiciones religiosas en sus familias. Desde esta imagen de Dios que los autojustifica la guerrilla participa en los diálogos. Desde allí defienden el derecho y el deber de la rebelión.

### ***5.3. El Dios justiciero que solo se satisface con el castigo***

Esta es la imagen del dios del Talión, ojo por ojo. El dios juez, que castiga a todo el que ha cometido un crimen. Esta imagen de dios se confunde con la imagen de dios que de quienes absolutizan en la Iglesia católica las normas y la institución. Es un dios que pone las leyes religiosas y los códigos penales por encima de la paz, y condiciona la misericordia y el perdón a que primero se haga justicia. Esta imagen de dios ha estado presente en el proceso de paz colombiano, no solamente en la oposición política sino también en el procurador general de la nación que es un católico radical lefebrista y ha estado presente en algunos obispos. Es un dios obstáculo al diálogo en Colombia que se justifica por la majestad de la ley, porque considera que para aceptar acuerdos con los guerrilleros primero hay que castigarlos y hacerles pagar prisión por sus crímenes. Esta imagen de Dios tiene que enfrentar un problema difícil porque es una imagen que apoya a los militares y a los empresarios, y si la justicia legal va a llevar a la cárcel a los guerrilleros responsables de crímenes tiene también que llevar a muchos militares, empresarios y políticos.

### ***5.4. El Dios de la dignidad humana***

Esta es una imagen antropológica de Dios que se ha hecho relevante y significativa en medio del conflicto. Aparece en las regiones de la guerra en Colombia a finales de los años 90 cuando fracasan las explicaciones filosófica, teológica, política, y económica a la crisis humanitaria colombiana. Entonces lo único que hace sentido en medio del terror y del rompimiento de las personas y de las comunidades es el coraje y la grandeza de hombres y mujeres que no ceden ante los actores de la guerra que les han destruido sus hogares, les han matado sus seres queridos, les han arrebatado sus tierras. Todo lo han perdido pero hacen sentir la grandeza de su dignidad ante los violentos. Esta imagen de Dios pone en evidencia a la dignidad humana, en la fragilidad de los más vulnerados y audaces, con un sentido absoluto porque la dignidad no la debemos a nadie, ni al gobierno, ni al ejército, ni a los paramilitares, ni a la Iglesia, sino que la tenemos simplemente porque somos seres humanos. Todos iguales en una dignidad que es independientemente de la raza, el dinero, la fama o el puesto en las jerarquías. Esta imagen de Dios ha permitido que en la mesa de negociación todas las personas se traten como iguales en dignidad, con verdadero respeto, y que hagan gestos y actos

de encuentro humanos, y que se honre particularmente a la mujer cuya dignidad ha sido la más vulnerada en la guerra.

### ***5.5. El Dios apasionado por todos los seres humanos***

Esta es la imagen que ve a Dios presente y actuante en todas las personas y pueblos no importa cuales sean sus opciones religiosas, filosóficas o políticas, las etnias o los géneros. El Dios igual con santos y pecadores, con cristianos y budistas, agnósticos y ateos, militares y guerrilleros. Dios activo, tratando de abrirse paso en la complejidad del corazón humano y en las búsquedas interminables de los pueblos. Esta imagen no acepta preferencias de Dios por nadie. Fundamenta el diálogo entre adversarios con mucha fuerza porque reconoce que en todos hay un misterio de amor y de verdad, que siempre está tratando de manifestarse. Esta imagen destruye la idea de que las religiones, o los creyentes, son los que poseen a Dios para llevar a Dios a los demás, porque antes de que lleguen las religiones y los misioneros Dios ya está presente en toda niña, en todo niño y está interesado en la plenitud humana de todos y de todas. Esta imagen cree que en lo más profundo de cada mujer y de cada hombre hay una intención de hacer el bien que emerge de Dios, incluso cuando el otro es adversario o enemigo, una intención que lucha por aclararse en medio de preguntas, ambigüedades y actos nobles. Esta imagen permite una confianza radical en el otro, porque Dios se ha tomado en serio totalmente al otro. Y permite dejar las armas porque crea una seguridad basada en la confianza pues Dios está en el otro, no importa quien sea. El Papa Francisco encarna esta imagen de Dios, que en muchas cosas no está de acuerdo con el régimen cubano ni con el capitalismo financiero y tecnológico de Estados Unidos pero cree en la buena intención de los cubanos y de los norteamericanos, cree que Dios está presente en ellos. Francisco no es ingenuo, sabe que Dios se está abriendo paso en los dos pueblos y luchando en ellos por llevarlos a ser consistentes con lo que los hace verdaderamente humanos y les habla con sinceridad y libertad. Esta imagen del Dios apasionado por todos los seres, unida a la imagen del Dios de la dignidad, han sido claves para ganar la confianza que convierte a los enemigos en adversarios y los abre a la posibilidad del dialogo y de la amistad.

### ***5.6. El Dios de la compasión restaurativa***

Este es un Dios que ve en todos los seres humanos la fragilidad, sabe que todos estamos heridos y todos hemos vulnerado y herido a los demás, y quiere restaurarnos a todos. En la situación colombiana esta experiencia de Dios permite aceptar que todos somos responsables, a diversos niveles, de la crisis humanitaria del país y que Dios nos acoge en nuestra responsabilidad y nos invita a la restauración mutua. Esta imagen de Dios da lugar a un nuevo paradigma de justicia compatible con la paz, que es la justicia restaurativa, que se aplica a todos los responsables del conflicto, y pone primero a las víctimas. Aquí la justicia no se hace cuando se paga cárcel sino cuando el victimario, una vez dejadas las armas, ejecuta obligaciones consecuentes con el objetivo supremo de la paz actuando como restaurador de sus propias víctimas y de la sociedad, en acciones definidas para superar el mal causado. Se investiga y juzga a los

máximos responsables de crímenes graves que son condenados a restricciones a la libertad que son asumidas por los responsables como contribución a la seguridad de las víctimas y al proceso de paz, al tiempo que esos mismos responsables se involucran, como sujetos activos de justicia, en tareas de restauración. En este contexto riguroso de no impunidad, la decisión de reparación y no repetición y el arrepentimiento puesto en obras por quien causó inmenso sufrimiento humano en la guerra, dan lugar a la restauración del mismo victimario y a la posibilidad pública del perdón si las víctimas quieren. Este Dios restaurador es el Dios de la imagen que está implícita en el acuerdo sobre justicia que se ha hecho en La Habana.

### ***5.7. El Dios de la Resurrección en las víctimas***

Finalmente está la imagen de Dios que pusieron en evidencia las víctimas de la guerra colombiana que se hicieron presentes en La Habana. Un grupo de 60 personas, 40 de ellas mujeres, víctimas de todos los actores de la guerra, que llegaron allí en cinco grupos, sin conocerse entre sí, con miedos y sospechas.

Casos como el de la mujer política secuestrada por cinco años a quien le mataron a la mamá y al hermano. El campesino sin pierna por una mina anti persona. La mujer embarazada a quien le dieron golpes hasta producirle un aborto. El sobreviviente de la masacre de jóvenes en el centro del país. El afrocolombiano que cuenta la bomba de las Farc que mató a 65 niños y 35 mamás. Las madres de los jóvenes que no estaban en la guerra y que miembros del Ejército mataron y presentaron como guerrilleros muertos en combate, y todos los demás. Antes de que las víctimas entren en el escenario solemne donde les esperaban los negociadores del gobierno y de las FARC, invitamos a estas personas a conocerse entre sí y luego a un tiempo de silencio ante el misterio. El objetivo era poner en el centro de la negociación política el dolor humano. Los negociadores se comprometieron a oír, respetar los testimonios y abrirse a aceptar responsabilidades. Cada una de las víctimas habló espontáneamente. Todas ellas tocaron de manera implícita o explícita a su Dios en un discurso que podría simplificarse en dos partes. En el primer momento para reconocer que el ser humanos, del que las víctimas forman parte, es un ser que destruye, rompe, humilla, mata, hace sufrir hasta los últimos límites; y en un segundo momento para clamar ante los victimarios que el ser humano también en ellas, no es solamente esta barbarie, que ellas y ellos son también capaces de los valores más sublimes: la amistad sin condiciones, la compasión por el que sufre, la pasión por la justicia, la verdad, la ternura, el amor sin esperar nada a cambio y capacidad de perdonar. Y así aparece una presencia de Dios que saca del infierno y transforma a las víctimas y las predispone para actos libres de perdón. De un perdón que no significa impunidad sino justicia restaurativa, que se hace sobre la verdad de los hechos y por eso conserva la memoria pero que transforma el contenido emocional de la memoria porque la limpia de odios y la mantiene como garantía de conversión y no repetición. Un perdón que libera de la venganza y transforma a la víctima y al victimario.

## Conclusión

He presentado ante ustedes distintas imágenes de Dios en el contexto de la guerra y la paz en Colombia. Mi presentación no tiene más verdad ni más rigor conceptual que mi limitada experiencia personal. Además falta en esta presentación una fenomenología de la revelación, que es tarea de una teología antropológica e histórica de los teólogos aquí presentes.

Quiero concluir dejando unos puntos que considero importantes.

El primero es que Dios, el misterio de amor gratuito que nos origina y nos mantiene, no se deja reducir, ni se puede expresar por ninguna imagen de Dios; y que, por ejemplo, el problema hermenéutico de la imagen no se resuelve sino que se ahonda cuando decimos que Jesús es imagen de Dios invisible.

Segundo, que la imagen de Dios que nosotros tengamos a nivel personal y colectivo tiene que ser sometida continuamente a la revisión, a la crítica, al diálogo ecuménico, interdisciplinario, social y político. Y este diálogo y crítica, debe hacerse a partir de los frutos humanos y sociales que esa imagen produce. Frutos que pueden ser de inclusión, justicia, perdón, transparencia; o al contrario frutos de dominación, corrupción, ocultamiento y odio.

Tercero, la religión, el culto y las posiciones filosóficas y científicas y políticas que defendemos no son garantía de que nuestra imagen de Dios sea la más correcta.

Cuarto, el contenido más o menos profundo de la imagen de Dios de las personas y de los pueblos depende del lugar que se dé al silencio honrado y humilde para exponerse a la manifestación incontrolable e impredecible del misterio. Porque en toda mujer y en todo hombre, situados en su cultura y su historia, hay un misterio que busca abrirse paso, un misterio que respeta las religiones, las razas y los géneros. Un misterio cuya experiencia más honda es siempre experiencia de gratuidad, de libertad, de incondicionalidad.

En este silencio, los creyentes de todas los grandes procesos religiosos de la humanidad y los no creyentes, pueden disponerse a que ocurra el acontecimiento del misterio densamente presente y absolutamente distinto de nosotros mismos, que nos acepta y nos afirma en la persona que somos, y nos mueve al bien, a la justicia y a la paz; y al que San Agustín llamaba Intimior íntimo meo. Gandhi, dedicaba todos los días una hora a esta vivencia de la hondura sin límites, para llenarse de compasión y sabiduría ante sus adversarios.

Cuando el conflicto armado nos ha distanciado y oscurecido, esta experiencia del silencio, a la que todos y todas podemos acceder, nos ha permitido compartir una misma profundidad común entre víctimas y victimarios de todos los lados. Allí nos encontramos desnudos de ideologías, de poder y de justificaciones, desprovistos de armas y de odios, para emprender juntos, sin miedo, una tarea de reconstrucción humana radical guiada por la experiencia de gratuidad, libertad y solidaridad que llega del misterio inexpresable.



# SEMINÁRIOS



## O DEUS MISERICORDIOSO E O DEUS VIOLENTO: A RELIGIÃO BÍBLICA NO PROCESSO DA CONSTRUÇÃO DA PAZ

*Cássio Murilo Dias da Silva<sup>1</sup>*

**Resumo:** O conceito de “religião bíblica” é algo extremamente complexo e questionável e sofre mudanças conforme os períodos da história e o panorama da política internacional de cada época. O próprio conceito de quem é Deus e de como se relacionar com ele varia conforme o contexto histórico. Dado o universo em que Israel viveu – desde que se constituiu como povo, até o período romano –, a guerra exerceu maior influência do que a paz na compreensão de quem é Deus. Não admira a força do conceito de “guerra santa”. Daí a necessidade de evitar que o monoteísmo se torne legitimador da imposição da fé pelas armas. Igualmente, é necessário ler criticamente os textos bíblicos, não só para superar o fundamentalismo, mas também para fazer a justa apropriação da violência neles contida. Os Salmos com imprecações oferecem um bom exemplo da necessidade de uma leitura crítica e equilibrada dos textos violentos da Bíblia.

**Palavras-chave:** Bíblia, religião, monoteísmo, paz, guerra

### Introdução

Esta apresentação está dividida em duas partes. Na primeira, trataremos da formação da religião no Israel bíblico, sobre o pano de fundo da guerra e da dominação ao longo dos vários períodos históricos. Falar de “Deus da paz” ou “Deus da guerra” implica compreender os vários contextos que influenciaram na construção das imagens de Deus. Na segunda parte, trataremos das consequências – para a paz ou para a guerra – dos conceitos que temos de Deus, acrescentando um particular recorte, acerca das imprecações no livro dos Salmos.

## PRIMEIRA PARTE

### Religião bíblica e história do povo de Deus

Desejo iniciar esta exposição com um pequeno exercício.

Apresentarei algumas frases e peço a todos que anotem o número de cada uma delas e escrevam AT ou NT, caso julguem que se trata de uma afirmação referente ao Antigo Testamento ou ao Novo Testamento. Eis as frases:

---

<sup>1</sup> Doutor em Ciências Bíblicas pelo Pontifício de Roma. Atualmente, é professor de Antigo Testamento na Faculdade de Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Endereço eletrônico: [cassio.silva@puers.br](mailto:cassio.silva@puers.br).

- 1) Deus amaldiçoa e enfeitiça
- 2) Deus bondoso e que incita à bondade
- 3) Deus com sentimentos maternos
- 4) Deus como educador violento
- 5) Deus como incendiário
- 6) Deus como juiz severo
- 7) Deus condena a vingança
- 8) Deus devora, engole, despedaça
- 9) Deus dispersa, expulsa, diminui, esfolia
- 10) Deus é bom e sua compaixão é eterna
- 11) Deus é cheio de amor, paciência e perdão
- 12) Deus extirpa, aniquila, demole
- 13) Deus faz apodrecer e secar
- 14) Deus misericordioso e clemente
- 15) Deus quer o perdão do inimigo
- 16) Deus rejeita, desampara, abandona
- 17) Deus torna doente, faz doer, faz passar fome
- 18) O Deus da nova aliança

Ao final da primeira parte deste seminário, veremos o resultado.

### **1. O título deste seminário**

A formulação pode ser enganosa. Por isso, é necessário esclarecer os termos e a articulação dos conceitos.

Neste seminário, não é o caso de problematizar o conceito “religião”, as etimologias possíveis da palavra, as conformações (animismo, politeísmo, monoteísmo) e as distinções entre fé, religião, religiosidade etc.

O que é necessário questionar é: “Qual” religião bíblica?

Sim, pois a Bíblia é a história do povo de Israel em contato com outros povos, cada qual com a sua religião. Em primeiro lugar, os grandes impérios: Egito, Assíria, Babilônia, Pérsia etc. Mas também os pequenos povos vizinhos ao povo de Deus: fenícios, sírios, cananeus.

Sem dúvida, o que se pensa como “religião bíblica” é a religião do povo de Israel. Mas isso apenas complica o problema: O povo de Israel teve uma única religião desde o início, ou ela sofreu mudanças? Ou seja: religião... de qual período histórico? e de qual Testamento?

O que se poderia chamar de “religião bíblica” é, na verdade, um emaranhado de conceitos complexos: revelação, monoteísmo, javismo, Lei-Torah e outros, além das várias etapas da história do povo de Deus e do desenvolvimento de sua religião.

Eis porque esta exposição não pode evitar fazer um sobrevoos da história do povo hebreu, para que percebamos a evolução do conceito de Deus e de como se relacionar com ele.

## **2. Qual período histórico? Qual Testamento? Qual religião?**

Convém iniciar elencando os grandes períodos da história:

- tempo dos patriarcas
- Moisés, o êxodo e a travessia do deserto
- período tribal
- período da monarquia
- período do exílio
- período persa
- período greco-helenista
- período romano

### ***2.1. Dos patriarcas ao período tribal***

Trata-se de um período bastante obscuro da história de Israel. O relato bíblico apresenta-se como uma narrativa linear; mas uma leitura atenta e crítica demonstra uma série de anacronismos, incoerências e falhas.

A pergunta “Como Israel tornou-se um povo?” recebeu várias respostas, desde aquelas que consideram o relato bíblico altamente confiável e comprovável, até aquelas que o abandonam completamente e buscam novos paradigmas para explicar o surgimento de Israel: modelo dos dois êxodos, modelo da revolução camponesa, modelo do assentamento pacífico etc. (Cf., por exemplo, GOTTWALD, 1986, 201-243).

Em várias dessas teorias, a religião javista aparece como cimento ideológico para a unificação dos grupos que um dia chamariam a si mesmos de “Israel”.

Em todo caso, neste primeiro período, começam a surgir algumas instituições religiosas: santuários, sacrifícios, sacerdotes.

## **2.2. O período da monarquia**

Seguindo a cronologia do relato bíblico, a monarquia em Israel tem início aproximadamente no ano 1030 a.C., quando Saul foi ungido rei por Samuel. O período monárquico se prolongou até 586, quando os exércitos de Nabucodonosor, rei da Babilônia, invadiram Jerusalém, destruíram a cidade e o templo e deportaram parte da população para a Babilônia, dando início ao chamado “período do exílio”.

No período monárquico, a religião de Israel conheceu várias etapas, ligadas principalmente às mudanças no contexto histórico e político.

Além do templo de Jerusalém, havia outros locais javistas de culto e de sacrifício.

Embora o relato bíblico queira sugerir que a religião javista era amplamente aceita e praticada em todo Israel, é difícil falar de um verdadeiro monoteísmo. No máximo, houve uma opção pela monolatria (ou henoteísmo: quando um povo cultua um único deus, mesmo reconhecendo a existência de outros). Mas talvez seja mais correto admitir que o politeísmo ainda vigorasse entre a população. A prova disso é o surgimento de vários profetas cuja atuação incluiu a luta contra o culto a outras divindades. Por exemplo: Elias (1Rs 18,20-40), Oseias (Os 11b-14; 10,1-10) e Jeremias (Jr 7,16-20).

A pregação dos profetas pré-exílicos deve ser situada neste ambiente politeísta: eles insistiram veementemente na necessidade de optar por um único Deus, mas não se falava ainda de monoteísmo no sentido estrito do termo.

Em um universo em que religião e política se fundiam e se confundiam, é fácil compreender o perigo de idolatrar o poder militar dos grandes impérios. O antigo Israel esteve sujeito a dois grandes deles: de 885 a 626, a Assíria; de 626 a 538, a Babilônia.

A dominação de um povo por outro implicava não somente na submissão política, militar e econômica: implicava também na submissão religiosa. Em outras palavras, dominar significava não somente impor tributos e nomear ou derrubar governantes, mas também impor a religião.

Em torno de 715 a.C., o rei Ezequias, de Jerusalém, iniciou uma reforma religiosa em todo o reino de Judá, uma reorganização que visava acabar com os abusos no culto. Mas o momento não era oportuno: a influência assíria ainda era forte e, com a morte de Ezequias, a reforma foi interrompida por seu filho Manassés, verdadeiro déspota, que se manteve cinquenta e cinco anos no poder, graças à sua aliança com a Assíria.

Em torno de 640, o bisneto de Ezequias, Josias, foi corado rei ainda menino. A maioridade de Josias coincidiu com rápido enfraquecimento da Assíria, o que deixou espaço para Josias retomar a reforma iniciado por seu bisavô. A reforma de Josias configurou-se como uma cruzada monoteísta marcada pela centralização do culto em Jerusalém (citação 2Rs 23,4-14).

A Assíria cedeu lugar à Babilônia. Mas foi apenas uma troca de dominadores e de estilo de dominação. Tanto quanto a Assíria, a Babilônia não suportava rebeliões e insurreições.

A política desastrosa dos últimos reis de Jerusalém levou a duas deportações para a Babilônia: a primeira, em 597; a segunda, em 586. É esta última a mais famosa e brutal: Jerusalém foi arrasada e, com ela, o templo.

A população de Israel se dividiu entre aqueles que ficaram na terra e aqueles que foram para a Babilônia. Com a destruição do templo, quem ficou na terra não podia fazer sacrifícios. Igual impedimento se aplicou a quem foi para o exílio, acrescido ao fato de estar em terra estranha. Acredita-se que foi neste período na Babilônia que surgiram as sinagogas, fenômeno religioso que permanece até hoje no judaísmo.

No exílio na Babilônia, profetas e intelectuais deportados fizeram ampla reavaliação do passado de Israel. No ambiente de confronto com outras religiões e outras histórias sagradas (as dos povos da Mesopotâmia e de outros povos conquistados pelos babilônicos), amadureceu o conceito do monoteísmo estrito (YHWH é o único Deus e não há outro).

### **2.3. Período persa**

Em 538, Ciro, rei dos medos e dos persas, entra triunfante na Babilônia, aclamado pelos próprios babilônicos como libertador. A política de Ciro era de grande tolerância e até incentivo às religiões dos povos dominados. Poucos meses após conquistar a Babilônia, Ciro promulgou um decreto que não só autorizava a volta dos exilados judeus a Jerusalém, como também garantia subsídio financeiro para a reconstrução da cidade e do templo.

Mas a volta dos deportados para Judá não deixou de ter seu aspecto conflitivo: os que tinham ficado na terra (o “povo da terra”) tinham empobrecido, enquanto os que vinham da Babilônia chegavam com a autorização imperial persa e o dinheiro para a reconstrução.

Vários profetas atuaram neste período em que a religião servia para encorajar a reestruturação da sociedade, do país e das próprias instituições religiosas (Ageu, Zacarias e um grupo de profetas anônimos, cuja pregação está agrupada na terceira parte do livro de Isaías). Não obstante o reerguimento do templo e o restabelecimento dos sacrifícios, a religião judaica nunca mais voltaria a ser a mesma. O apego à Lei (como religião portátil) havia definitivamente criado raízes entre os judeus, e as consequências do duplo estatuto religioso – sinagoga e templo; Lei e sacrifícios – marcou a nova etapa da religião de Israel, chamada de “judaísmo tardio”. Foi o chamado “período do segundo templo”, que durou até a destruição pelos romanos, no ano 70 d.C.

Foi neste período persa que ocorreu a redação definitiva do Pentateuco (o livro do Levítico, por exemplo, embora atribuído a Moisés, reflete nitidamente o período do segundo templo).

Mas não só. Também foi neste período que o judaísmo teve contato com o zoroastrismo (a religião dos persas) e foi contaminada por ela. Uma das influências deste contato foi a aquisição de um novo conceito de “anjos” e, junto a ele, um de “demônios”. Sem dúvida, a religião do antigo Israel já falava do “anjo de YHWH”, mas era um conceito bem diferente do conceito persa: o “anjo de YHWH” não era um ser divino com identidade própria, e sim a personificação da mensagem divina. Ou seja, nosso imaginário sobre anjos e demônios é herança da religião persa, não do judaísmo antigo.

#### **2.4. Período helenista**

Em 333 a.C., Alexandre o Grande inicia sua campanha de conquistas relâmpago. Em 323, ele morre na Babilônia, vítima de malária. O grande império que havia conquistado em tão pouco tempo é dividido entre quatro de seus generais. Para a história de Israel interessam dois: Ptolomeu e Selêuco. Ptolomeu fixou sua capital em Alexandria, no Egito; Seleuco, na Babilônia. A linha divisória entre estas duas porções do império passava logo abaixo de Judá, que desde então passou a ser chamada de “Judeia”. Não demorou muito para que os sucessores daqueles dois generais amigos entrassem em conflito para ter a Judeia como território dentro de suas fronteiras. A Judeia permaneceu sob o domínio dos ptolomeus até 200 a.C., quando Antíoco III conquistou o território até a faixa de Gaza.

Começou um período de helenização forçada, acelerada por Antíoco IV Epífanes (175-162 a.C.). Tratava-se da obrigação de assumir o modo de viver dos gregos, incluindo a religião. Enquanto alguns grupos simplesmente aceitaram de bom grado as novidades culturais e religiosas do helenismo, outros assumiram uma postura de resistência até as últimas consequências: uma revolta religiosa e militar capitaneada pelos Macabeus e deflagrada em 165.

Cumprir notar que foi neste período de dominação helenista que surgiu a literatura apocalíptica como sucessora da profecia.

#### **2.5. Período romano**

A revolta macabaica só pode crescer e conquistar a independência de Judá porque o império selêucida estava enfraquecido. No entanto, novas instabilidades na política internacional levaram os judeus a apelar para Roma. Enquanto a política de conquista de Alexandre o Grande tinha sido uma guerra relâmpago para submeter logo o país dominado, a política de Roma foi muito diferente. Roma esperava a instauração de conflitos para se apresentar como mediadora da “paz” e assim conquistar o território. Uma conquista bem mais lenta, mas muito mais prolongada.

Já em 160 a.C., Judas Macabeu havia pedido auxílio militar aos romanos, que vieram, socorreram Judas e garantiram aos rebeldes o controle da região. Roma passou a monitorar de longe o que acontecia na Judeia. Mas, em 66 a.C., Pompeu assumiu o poder e começou uma política de expansão e, em 63, ocupou Jerusalém e transformou definitivamente a Judeia em província romana.

Quase quatro décadas mais tarde, César Augusto tornou-se o primeiro imperador romano e impôs a chamada “Paz Augusta” que, depois dele, passou a se chamar “Paz Romana”.

A Paz Romana foi um modo de dominação com seis aspectos: militar, econômico, político, jurídico, cultural - civilizatório e religioso (conforme a minuciosa apresentação de WENGST, 1991). Para esta exposição, é este último aspecto o mais relevante.

Na ideologia da Paz Romana, Roma exercia na terra a função dos deuses, isto é, o Império Romano era o instrumento dos deuses para assegurar que no mundo houvesse paz, harmonia, justiça, honra e salvação. O próprio César Augusto assumiu o título de “Salvador”: pela sua pessoa, os deuses estabeleciam e conservavam a paz. Por isso, desenvolveu-se o “culto imperial”, no qual o imperador era glorificado como uma divindade e tal culto transformou-se em símbolo de fidelidade ao Império: não cultuar o imperador significava deslealdade política e alta traição. Compreende-se porque os cristãos, em muitos lugares e ocasiões, foram perseguidos: além de se negarem a cultuar o imperador, proclamavam-se discípulos de um crucificado, isto é, de um inimigo político do Estado.

Na Judeia, durante o período romano, importantes acontecimentos provocaram as mais profundas mudanças na religião de Israel. Sem dúvida, a data mais importante foi o ano 70 d.C., quando ocorreu a destruição do segundo templo. Mas isso tem de ser contextualizado.

Os judeus nunca aceitaram muito bem a dominação romana, principalmente no que se referia ao pagamento de impostos. Desde seu surgimento, em 6 a.C., o movimento zelota opôs resistência aos romanos, partindo do princípio que impostos só se devia pagar a YHWH, o Deus de Israel. Revoltas isoladas eram comuns.

Em 66, em Jerusalém, algumas medidas romanas contra rebeldes resultaram em uma guerra generalizada: a primeira guerra dos judeus contra Roma.

Naquele mesmo ano, os habitantes de Qumran (essênios?) acreditaram que havia chegado o momento de eles, “os filhos da luz”, derrotarem os exércitos romanos, “os filhos das trevas”. Foram massacrados.

Em 70, os exércitos romanos invadiram Jerusalém e destruíram o (segundo) templo. A matança na cidade e a queda do templo provocaram o fim dos saduceus, o partido dos sacerdotes.

A guerra durou até o ano 72 (ou 73), quando o último grupo de rebeldes, refugiados em Massada, cometeu suicídio em massa para não serem capturados. Com isso, chegou ao fim também o movimento dos zelotas.

O único grupo judaico que sobreviveu foi o partido dos fariseus. Passada a tormenta, os fariseus assumiram a missão de reconstruir o judaísmo. Entre 90 e 100 d.C., realizaram o chamado “Concílio de Jâmnia”, para decidir quais rumos a religião judaica deveria seguir, dando origem ao judaísmo rabínico que temos hoje.

Não se pode omitir o fato de que foi também no período romano que Jesus nasceu e fundou seu movimento, o qual, por uma série de razões, se separou do judaísmo. Não obstante os discípulos de Jesus tenham sido expulsos da sinagoga e gradativamente o movimento tenha se configurado como uma religião à parte, para os romanos, o cristianismo foi ainda durante muito tempo uma seita judaica. Fora da Judeia, o cristianismo se inseriu no mundo romano, passando tanto por períodos de violenta perseguição (por vezes apenas em uma ou outra região), como por períodos de paz e tolerância, até finalmente ser assumido por Constantino como religião de Estado. Mas isso já escapa ao interesse desta exposição.

## **2.6. Concluindo...**

A religião do povo hebreu/israelita/judeu passou por muitas etapas de desenvolvimento, conforme os períodos históricos. O pano de fundo desta exposição é formado pelos conflitos armados, pela dominação política e econômica, com o objetivo de mostrar que, no que se refere à religião, as guerras deixaram mais marcas do que a paz. Afinal, em uma concepção mítica em que a guerra entre os homens equivale à guerra entre as divindades, é necessário sempre se perguntar: Quem é Deus? Como se caracteriza a religião deste Deus? Do lado de quem ele está?

## **3. Bíblia e religião/ões**

Este recorrido histórico nos ajudou a perceber que a “religião bíblica” (seja ela o que for) foi forjada em meio a tempos de paz e de guerra.

Interessa-nos agora investigar, ainda que superficialmente, o conceito de monoteísmo. Já falamos que, antes do exílio na Babilônia (586-538 a.C.), é mais adequado falar de monolatria em Israel do que de verdadeiro monoteísmo.

Cabe, porém, a questão: O monoteísmo é a “religião perfeita”?

Este tipo de pergunta tem por trás uma visão evolucionista da religião: o fetichismo (ou o animismo) teria “evoluído” para o politeísmo que, por sua vez, teria “evoluído” para o monoteísmo.

No entanto, um olhar mais atento para o fenômeno religioso demonstra que o politeísmo ainda está em vigor e não foi superado. Alguns exemplos:

- (a) A Santíssima Trindade: Não obstante a teologia oficial das igrejas, a enorme maioria dos cristãos não consegue minimamente compreender a distinção das pessoas divinas e por que não são três Deuses, mas um único Deus.
- (b) No catolicismo, as funções e os poderes das antigas divindades foram transpostos para os santos: São Pedro é o controlador das chuvas, São Lucas é o padroeiro dos médicos e patrono das curas, entre vários outros.
- (c) Também as religiões exotéricas são assumidamente politeístas, com duendes, fadas, anjos, entidades.

Tudo isso, sem falar nas religiões africanas, veteroeuropeias e asiáticas.

No que se refere à Bíblia (que é o assunto desta exposição), há de se perguntar se ela é um livro monoteísta ou uma literatura de monoteização.

Como vimos, o javismo representou um esforço por um Deus único, mas não desde o princípio como monoteísmo estrito, e sim como monolatria. O monoteísmo “clássico” (absoluto) chegou à maturidade e se impôs no tempo do exílio, principalmente com o profeta anônimo que chamamos de “Segundo Isaías”.

Por isso, para o período pré-exílico, é necessário diferenciar a religião “oficial” da religião popular (algo que acontece também hoje, como acabamos de ver).

A religião oficial está ligada a YHWH e às suas leis. Ela tem sacerdotes, teólogos e profetas que indicam o caminho da “ortodoxia”. Tem também linguagem e ritos refinados, com muitas distinções que o povo não conhece nem compreende. Seus ritos são praticados e controlados por representantes oficiais, pertencentes a uma hierarquia institucionalizada. No entanto, é uma religião minoritária. No Antigo Testamento, esta religião oficial está expressa principalmente nos textos da tradição sacerdotal, da tradição deuteronomista, nos profetas e nos Salmos.

Muito diferente é a religião popular. Ela está ligada aos acontecimentos do dia a dia, às expectativas, necessidades e confusões do povo. Ela tem rezadores, curandeiros e pessoas sagradas. Sua linguagem e seus ritos não são refinados, pois não há claras distinções; ao contrário, a linguagem e os ritos normalmente são periféricos e, por vezes, caóticos. As práticas religiosas escapam ao controle oficial. No entanto, é a religião majoritária, isto é, a que na prática o povo segue.

É neste confronto (e diferenciação) que se coloca o problema: Deus é violento, vingativo e guerreiro? Ou paciente, perdoador e pacífico?

Normalmente, fala-se que o Deus no Antigo Testamento é violento, enquanto o Deus no Novo é misericordioso.

Será de fato assim?

Para responder a isso, convém concluir a primeira parte desta exposição retomando o exercício com que a iniciamos.

#### **4. O Deus da Bíblia: violento ou misericordioso?**

Iniciamos esta exposição com várias frases para definir Deus. Eis as citações dos textos bíblicos em que as encontramos:

- 1) Deus amaldiçoa e enfeitiça – Mt 21,18-19: Jesus amaldiçoa figueira.
- 2) Deus bondoso e que incita à bondade – Os 6,6: “Solidariedade quero, e não sacrifício”.
- 3) Deus com sentimentos maternos – Is 49,15: “Ainda que uma mãe esqueça seu filho, eu jamais te esquecerei”.
- 4) como educador violento – Hb 5,8; 12,7: Jesus, mesmo sendo filho, aprendeu a obedecer pelo sofrimento.
- 5) como incendiário – Hb 12,29: “Deus é um fogo devorador”.
- 6) Deus como juiz severo – Mt 25,41-46: parábola do juízo final.
- 7) Deus condena a vingança – Lv 19,18: “Não procures vingança”.
- 8) Deus devora, engole, despedaça – Ap 3,16: “Vou te vomitar da minha boca”.
- 9) Deus dispersa, expulsa, diminui, esfola – Lc 1,51-53: várias afirmações no Magnificat.
- 10) Deus é bom e sua compaixão é eterna – Sl 100,5; Sl 136; Jr 33,11.
- 11) Deus é cheio de amor, paciência e perdão – Sir 2,11; Mq 7,18.
- 12) Deus extirpa, aniquila, demole – Ap 18: Deus decide a queda de Babilônia-Roma.
- 13) Deus faz apodrecer e secar – 2Pd 2: pragas contra os falsos mestres.
- 14) Deus misericordioso e clemente – Sl 116,5; Sl 145,8; Jl 2,13.
- 15) Deus quer o perdão do inimigo – Sir 27,33–28,9.
- 16) Deus rejeita, desampara, abandona – Mt 21,43: “o Reino vos será tirado...”
- 17) Deus torna doente, faz passar fome – At 9,3.8: cegueira temporária de Saulo.
- 18) O Deus da nova aliança – Jr 31,31: “concluirei uma nova aliança...”.

Como se vê, o Deus do Novo Testamento é tão violento quanto o Deus do Antigo e, semelhantemente, o Deus do Antigo Testamento é tão misericordioso quanto o Deus do Novo.

O Deus é o mesmo. O que temos, na verdade, são percepções e ênfases diferentes, motivadas por vários fatores históricos e sociais e, sem dúvida, pelo próprio desenvolvimento da revelação.

O que nos leva a questionar: o que sabemos e pensamos de Deus, é Deus mesmo ou apenas uma imagem (por vezes deformada) que fazemos dele?

Pois pode ser que o homem tenha feito Deus à sua imagem e semelhança! E nossa prática religiosa é o reflexo da imagem que fazemos de Deus.

Isso nos oferece o gancho para a segunda parte de nossa exposição: a imagem que fazemos de Deus, nos induz à paz ou nos induz à guerra?

## SEGUNDA PARTE

### Monoteísmo, guerra santa e Salmos com imprecções

#### 1. Violência e Deus

À pergunta “O que é a violência?” não se chegou a uma resposta amplamente satisfatória. Antropólogos, sociólogos, psicólogos, estudiosos da cultura: conforme a corrente que seguem definem a violência de um ou de outro modo. Questões como “De onde brota a violência: ela é genética ou um fenômeno social?” e “A violência é inevitável ou pode ser educada e sublimada?” permanecem sem resposta.

Além disso, há outro problema não solucionado: o homem é o único animal que mata por prazer; por isso, é necessário definir se a violência é unicamente humana ou se a agressividade nos animais pode ser qualificada como “violência”.

Como se não bastasse a dificuldade em responder a estas e a outras questões, o fenômeno da violência se demonstra ainda mais complexo quando se fala da violência divina. Sem dúvida, no politeísmo, no qual as divindades são projeção das qualidades e dos vícios humanos, a violência divina é um problema menos exigente. No entanto, no monoteísmo, no qual Deus está livre das limitações humanas, a violência divina é um tema bíblico e teológico de envergadura.

Afirmar que a violência em Deus – tanto a positiva como a negativa – é expressão de seu poder não resolve plenamente a questão, uma vez que a violência (divina ou humana) é sempre um problema ético.

No que se refere à violência humana, há de se distinguir a violência coletiva e a violência individual. Acerca da violência coletiva, para esta exposição, interessa-nos a violência de uma nação sobre outra, de um povo contra outro; de modo particular a violência bélica ou “guerra santa”. Acerca da violência entre indivíduos, interessa-nos a violência sofrida por quem não tem força para se defender e se vingar, nem tem quem o faça: na falta um sistema regular de justiça, o oprimido não tem outro recurso a não ser apelar para Deus. Nesta exposição, veremos como isso se concretiza nas imprecações nos Salmos.

Antes, porém, é necessário discutir, ainda que sumariamente, a relação entre monoteísmo e violência.

## 2. Monoteísmo e violência

Relacionado ao problema da violência divina está a questão se o monoteísmo é fundamento para a vingança e a “guerra santa”.

Sem dúvida, encontramos no Antigo Testamento textos em que os inimigos de Israel são considerados inimigos de Deus: Jz 5,31; 1Sm 30,26 e vários outros. Em uma leitura fundamentalista, textos como esses são usados como argumentos para o confronto bélico. A mesma leitura fundamentalista utiliza a Bíblia como depósito de argumentos para a intolerância: Lv 20,13; contra os homossexuais; Dt 13,2-16, contra praticantes de religiões de origem africana (porque são “idólatras”).

Por isso, convém dedicar algum espaço para a leitura fundamentalista da Bíblia. Resumo, a seguir, o que já tenho publicado em SILVA, 2015, p. 17-20.

A leitura fundamentalista da Bíblia caracteriza-se principalmente pela rejeição de uma abordagem crítica. São vários os aspectos, todos eles interligados e que podem ser assim resumidos:

- a) *A Bíblia está livre dos erros da palavra humana. A revelação e a inspiração (ainda que o fundamentalista não se questione sobre que elas sejam) anulam as características pessoais dos hagiógrafos e superam todos os condicionamentos culturais, linguísticos e científicos.*
- b) *O sentido do texto bíblico é claro e expresso em palavras perfeitamente adequadas. Não é necessário interpretar o texto, pois o significado é evidente por si mesmo. Deus “ditou” palavra por palavra e não há margem para ambiguidades ou imprecisões.*
- c) *A Bíblia é a única autoridade para a doutrina e para a moral. Só a Bíblia tem autoridade para anunciar aos homens a vontade de Deus, sem a necessidade de outro intermediário.*
- d) *Os textos bíblicos têm uma aplicação moral, resistente ao tempo, à história e às diferenças culturais. A Bíblia não necessita de atualização: ela é perene e a-histórica.*

- e) *O texto bíblico é um tesouro de argumentos que confirmam o credo e a doutrina de um grupo.* Não é necessário compreender o contexto de um versículo ou de uma afirmação: a revelação da vontade de Deus está completa em cada mínima parte e deve ser obedecida rigorosamente.
- f) *Do início ao fim, toda a Bíblia pode ser interpretada do mesmo modo.* Todos os versículos da Bíblia são coerentes entre si e oferecem sempre uma resposta clara. Os líderes e movimentos espirituais são porta-vozes inquestionáveis porque gozam da iluminação vinda diretamente de Deus.

Não é difícil perceber o perigo deste tipo de abordagem, não só por promover uma leitura errônea do texto bíblico, mas também por fazer isso em nome “do único Deus verdadeiro”.

Entretanto, o mesmo monoteísmo que os fundamentalistas defendem como fundamento para a intolerância pode ser igualmente tomado como fundamento para o diálogo entre as religiões, uma vez que todas elas são a busca do mesmo e único Deus, que deseja o perdão e a paz, e não a violência e a guerra.

Além disso, uma leitura crítica e libertadora da Bíblia recorda que os seus muitos textos violentos devem ser lidos no contexto das limitações culturais (e religiosas) dos autores. Sem falar que, para os cristãos, é necessário situar esses textos no desenvolvimento da revelação que, como vimos na primeira parte, está ligada aos acontecimentos históricos.

Mas, o fundamentalista, por não querer questionar suas próprias convicções (ou falta delas), utiliza o monoteísmo como promotor do que ele considera uma “guerra santa”.

### **3. Guerra santa**

A noção de “guerra santa” está presente em todos os povos, não só os antigos. Nos povos em que sagrado e profano são intimamente ligados, a guerra está associada a atos religiosos.

No mundo antigo (no qual a Bíblia se insere), a guerra é ordenada ou, ao menos, aprovada pelos deuses; ela é precedida por rituais (sacrifícios, purificação, consulta a oráculos); os próprios deuses estão envolvidos na batalha e combatem; terminada a guerra, são feitos sacrifícios pela vitória e parte do botim é oferecido (é o conceito de “anátema”).

É necessário, no entanto, distinguir entre “guerra santa” e “guerra de religião”. Pois enquanto a “guerra santa” tem como finalidade garantir a continuação da vida do povo, a “guerra de religião” visa impor a fé pelas armas ou defender com as armas a fé contra uma religião estrangeira. Não é difícil concluir que as cruzadas, a inquisição e a jihad islâmica não são “guerras santas”, e sim “guerras de religião”.

Cabe a pergunta: As batalhas narradas na Bíblia são “guerras santas”?

Obviamente, nem todas. No entanto, para uma resposta mais acurada, há de se observar caso por caso, não só cada conflito específico, mas também o período histórico em que se insere.

No período tribal, Israel lutava contra vizinhos invasores, nas chamadas “guerras de incursões” ou, como diríamos hoje, “arrastões” para saquear e carregar tudo o que fosse possível. Israel se defendia com exércitos formados por voluntários, sem preparação nem armas adequadas. A guerra é um assunto de Deus, que suscita os líderes para agrupar homens dispostos a lutar para defender o país. É o tipo de “guerra santa” que encontramos no livro dos Juízes.

Com a instalação e a consolidação das monarquias, as coisas mudam radicalmente. Os vizinhos pagãos que antes eram adversários, agora se tornam aliados contra outros adversários mais fortes. O fato de cultuarem outros deuses passa a ser irrelevante, pois os pequenos povos precisam se unir para fazer frente a inimigos mais poderosos. Com o advento dos grandes impérios (assírio e babilônico), as invasões muitas vezes são feitas pelo rei suserano em caso de descumprimento das cláusulas do pacto de vassalagem. Neste período, a guerra está restrita ao perímetro do império. Por outro lado, faz parte do dever do monarca constituir um exército profissional, treinado e armado. Por isso, a guerra deixa de ser uma atividade de voluntários suscitados por Deus, deixa de ser “guerra santa” para se tornar um assunto de Estado. É o que encontramos nos livros de Samuel e Reis.

Na Bíblia, ressurgem o que podemos chamar de “guerra santa” – a defesa do país com voluntários que tomam as armas contra um povo invasor – no período romano.

Desde o ano 6 a.C., o movimento zelota praticava ataques e assassinatos isolados. Mas só em 66 d.C. essas escaramuças assumem as proporções nacionais.

Extrapolando os relatos do Novo Testamento, temos duas guerras judaicas contra Roma (a primeira, entre 66 e 73 d.C.; a segunda, entre 131 e 135 d.C.). Assemelham-se mais a “guerras santas” do que a “guerras de religião”, principalmente pelo fato de os exércitos judeus, que lutam contra a invasão de um país colonialista, serem formados por voluntários, e não por soldados profissionais.

Por outro lado, a guerra empreendida pelos Macabeus, no período helenista, foi em parte uma “guerra de religião”, uma vez que foi deflagrada por motivos religiosos e, à medida que os rebeldes assumiam o poder, constituíram exércitos regulares para defender o país e sua fé contra a helenização forçada. É o que fica expresso nos dois livros dos Macabeus: o primeiro, um livro de guerra; o segundo, um livro de guerra e também de mártires.

#### 4. Salmos com imprecações

Quero encerrar esta exposição com um recorte bem preciso: os versículos violentos do livro dos Salmos. Alguns exemplos oferecem uma primeira visão do problema:

- Sl 9,16: Caiam os pagãos na cova que fizeram;  
na rede que estenderam,  
fiquem presos os pés deles mesmos!
- Sl 58,7a.9a: Ó Deus, quebra-lhes os dentes nas suas bocas;  
que passem como a lesma que se derrete.
- Sl 69,24: Que seus olhos se escureçam e nunca mais vejam nada;  
que os seus rins estejam sempre doentes!
- 109,9-13: Que seus filhos fiquem órfãos e sua esposa viúva  
Que seus filhos sejam moradores de rua e vivam mendigando,  
sempre perambulando no lixão  
Que o credor arranque tudo o que ele tem.  
Que um estranho se apodere do que ele construiu.  
Que ninguém tenha dó dele nem de seus órfãos.  
Que seus descendentes sejam eliminados,  
e já na próxima geração seu nome seja apagado!
- 137,8-9: Ó filha de Babilônia: que tu sejas arrasada!  
Bem-aventurado quem te retribuir  
com a mesma moeda o que fizeste a nós:  
Bem-aventurado quem agarrar tuas crianças  
e esmagá-las contra a pedra!

##### 4.1. Salmos de maldição ou Salmos de imprecação?

Uma primeira questão é saber se devemos falar de “Salmos de maldição” ou de “Salmos de imprecação”. Não se trata somente de uma questão de nomenclatura. Dado o universo religioso em que a Bíblia surgiu, a maldição é algo de grande peso. Por isso, a distinção se faz necessária.

Quatro elementos devem ser levados em consideração:

- 1) A *formulação*: se está presente ou não o sintagma com “maldito”;
- 2) A *função*: se a finalidade é prevenir ou se é vingar uma transgressão/ofensa;
- 3) O *relacionamento* entre as pessoas envolvidas: inimizade ou não;
- 4) A *autoridade institucional* de quem invoca a desgraça sobre outra pessoa.

Aplicando esses critérios, pode-se dizer que “maldição” é um termo genérico, enquanto “imprecação” é um termo específico para maldições com os seguintes elementos:

- 1) Na formulação, está ausente o sintagma com “maldito”;
- 2) A *função* é vindicativa;
- 3) O *relacionamento* entre os envolvidos é de inimizade ou, pelos menos, de confronto;
- 4) Quem invoca a desgraça não tem *autoridade institucional* para exigir reparação ou praticar a vingança.

Por conseguinte, deve-se concluir que nos Salmos não temos maldições, e sim imprecações. Além disso, é necessário observar que nos Salmos:

- há uma proporcionalidade entre a ofensa (ou o crime) e o mal imprecado.
- a imprecação não é o objeto principal nem ocupa a totalidade do poema.
- muitas vezes há também uma renovação de esperança e um voto de louvor a Deus.

#### **4.2. *Leitura libertadora dos Salmos de imprecação***

Desde os tempos da Bíblia, a violência (seja ela coletiva, seja ela individual) sempre exigiu uma resposta da teologia. A injustiça reinante no continente Latino-Americano fez surgir a Teologia da Libertação (TdL) e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). TdL e CEBs representam, respectivamente, o aspecto teórico e o aspecto prático da reflexão crítica acerca do uso da Bíblia como ponto de partida para responder à violência e à injustiça.

Acerca da TdL, convém recordar três conceitos fundamentais referentes à leitura da Bíblia:

- 1) A Bíblia é lida como Palavra de um Deus que não se cala diante da falta de justiça, de liberdade e de verdadeira vida.
- 2) A leitura libertadora da Bíblia privilegia a aplicação, e não a explicação
- 3) A pobreza e a exploração não são acontecimentos casuais, nem meros temas teológicos. O empobrecido é visto como sujeito da mudança da sociedade.

Comparando os Salmos com imprecações e a reflexão da TdL acerca da violência no mundo, temos o seguinte:

- a) Tanto os Salmos com imprecacões como a TdL deparam-se com a injustiça. Há, no entanto, uma diferença de ênfase: enquanto os Salmos gritam a Deus por socorro por uma injustiça vivida pessoalmente, a TdL acentua a denúncia das injustiças na sociedade.
- b) Tanto os Salmos como a TdL expressam confiança na ação de Deus e a ação de que ele virá para julgar a história e libertar o oprimido.
- c) A principal diferença, no entanto, está no fato de que, nos Salmos, o salmista recorre a Deus imprecando a desgraça sobre o injusto, enquanto o discurso da TdL convoca para a luta contra o mal, convoca não somente as próprias vítimas da injustiça, mas também os que quiserem se engajar na transformação da sociedade.

Estas semelhanças e diferenças ficam claramente expressas nos cantos com índole libertadora, principalmente os utilizados nas CEBs e nas Campanhas da Fraternidade.

A seguir, alguns exemplos pinçados, seguindo o esquema dos três conceitos fundamentais que acabamos de visualizar:

1) Versos que *denunciam* e *evidenciam* situações concretas de injustiça:

- Na terra dos homens pensada em pirâmide,  
há poucos em cima, e muitos na base...
- Peregrino nas estradas de um mundo desigual,  
espoliado pelo lucro e ambição do capital...
- Pelos caminhos da América  
há tanta dor, tanto pranto ...

2) Não há dúvidas: Deus *ouve* o clamor do pobre e virá *julgar* :

- Virá o dia em que todos, ao levantar a vista,  
veremos nesta terra reinar a liberdade! ...
- Nossa alegria é saber que um dia  
Todo esse povo se libertará...
- Javé o Deus dos pobres, do povo sofredor,  
aqui nos reuniu pra cantar o seu louvor ...

3) A grande maioria dos cantos fala de *compromisso* e *união*:

- Todo o que luta cansado da mentira,  
cansado de sofrer, cansado de esperar ...

- Povo unido não será vencido. Povo unido não será vencido.  
Uma só varinha é tão fácil de quebrar ...
- Vendo no mundo tanta coisa errada,  
O povo pensa em desanimar ...

Repetindo e esquematizando tudo:

Salmos: injustiça (*grito de socorro*) → confiança → *imprecação (vindita de Deus)*

Cantos: injustiça (*denúncia*) → confiança → *luta (união, compromisso)*

### **4.3. Amor aos inimigos e releitura cristã**

É inevitável que se faça a pergunta: Um cristão pode rezar os Salmos com imprecações?

Trata-se de uma questão complexa pois, se de um lado os versículos imprecatórios dos Salmos são incompatíveis com o mandamento do amor ao inimigo deixado por Jesus, por outro, encontram-se no livro que os cristãos consideram “Palavra de Deus”.

Há duas posturas que devem ser evitadas. Em primeiro lugar, devem-se evitar respostas simplistas do tipo “Estes salmos são assim porque são do Antigo Testamento”, uma solução inadequada que revela certa arrogância cristã, como se o Antigo Testamento tivesse sido anulado pelo Novo.

A segunda postura a ser evitada é partir da superioridade do Novo Testamento e diminuir o valor do Antigo Testamento como Palavra de Deus, isto é, considerar o Antigo Testamento uma Palavra de Deus de segunda classe, válida apenas como preparação para o Novo. Não quero entrar nesta discussão.

Para esta exposição, a questão a ser respondida é: “O cristão pode rezar as imprecações dos Salmos?”.

Tendo em vista a distância cultural entre o mundo do Antigo Testamento e o nosso atual, bem como as diferenças entre a fé judaica do Antigo Testamento e a fé cristã, a resposta àquela pergunta deve levar em consideração dois pontos.

Em primeiro lugar, é necessário observar que o que está em jogo não é unicamente o sentimento pessoal do salmista, mas a justiça proposta pela Torah. Ou seja, os Salmos não incentivam o ódio ao inimigo, e sim reconhecem como naturais e humanos os sentimentos de quem sofre e é perseguido. Voltando à distinção inicial – maldição ou imprecação – esses

versículos violentos são “imprecações”: o que o salmista pede é que Deus retribua ao(s) adversário(s) conforme a maldade praticada, na mesma medida e com a mesma intensidade.

Segundo, a liberdade que o salmista tem para, em suas orações, pedir que venha o mal sobre quem o prejudica significa que esta atitude está em harmonia com a imagem que o salmista tem de Deus, não só que Deus admite a imprecação e a vingança, mas também que o próprio Deus tem o direito e a liberdade de se vingar (não vingar o oprimido, mas vingar sua própria causa). A imagem de um Deus vingativo no Antigo Testamento é comum (Jr 5,9.29; 9,8; 51,6; Mq 5,14; Na 1,2). YHWH exerce este direito à sua própria vingança porque é rei, juiz, guerreiro, santo, misericordioso e vingador (PEELS, 1995).

Ora, o NT jamais nega ao Pai de Jesus nenhum desses aspectos. Ao contrário, vários personagens invocam a vingança de Deus. Sim, há imprecações também no NT: o justo perseguido impreca a vingança de Deus (Ap 6,10); o próprio Jesus condena os malfeitores (Mt 7,23; 8,12) e até impreca contra eles (Mt 11,20-24); no Magnificat, Maria impreca contra os soberbos de coração, os poderosos e os ricos (Lc 1,51-53).

Por outro lado, deve-se recordar que as diferenças entre a fé judaica e a fé cristã não se limitam a uma postura de aceitação ou de rejeição à lei do “olho por olho, dente por dente”, a famosa “Lei do Talião”, formulada em Ex 21,23-25; Lv 24,19-20 e Dt 19,21. Além disso – este dado é essencial –, a “superada” Lei do Talião foi um enorme avanço para coibir a vingança sem moderação (como a propugnada por Lamec, em Gn 4,24).

Mas isso tudo diz ainda pouco, pois é comum operar a amputação dos versículos imprecatórios dos Salmos.

Afinal, o cristão pode ou não rezá-los?

Podemos dar duas razões teóricas para uma resposta positiva, isto é: “Sim, o cristão pode rezar os Salmos com imprecações sem amputar os versículos violentos”: em primeiro lugar, como forma de solidariedade aos que sofrem violências e injustiça; segundo, mas não menos importante, para recordar a justiça da Torah como motivação pessoal para construir um mundo justo.

Sem dúvidas, são razões problemáticas, uma vez que podem dar margem à generalidade: são inimigos “virtuais”, são inimigos “espirituais”, são inimigos “dos outros”.

Esta espiritualização resolve apenas parcialmente o problema. Pois, que dizer das situações em que o cristão repete em sua própria carne a experiência e os sentimentos do salmista? E quando o adversário ou inimigo é bem visível e o mal sofrido é bem concreto?

É necessário distinguir duas circunstâncias: em primeiro lugar, a violência e a injustiça praticadas no mundo e na sociedade; segundo, a violência e a injustiça que atingem direta ou indiretamente o cristão na sua pessoa.

Quando a injúria é praticada contra sua própria pessoa, o cristão pode renunciar à vingança. Neste caso, o cristão que opta por perdoar o agressor e aceitar resignadamente toda e qualquer ofensa jamais será acusado de omissão: é uma escolha individual e particular sua assumir o sofrimento provocado por outra pessoa, independente de quem tenha razão e de qual a motivação para isso.

Diferente, porém, é a injúria praticada contra o próximo e/ou contra a sociedade. Neste caso, o cristão que não reage e se faz passivo ou indiferente peca pela omissão e pela indiferença. Para ser fiel ao projeto de Jesus, o cristão pode e deve combater a injustiça. Por conseguinte, diante da injustiça e do mal que destrói as pessoas e a sociedade, o cristão pode – e até mesmo deve – rezar os Salmos com imprecações. E isso porque as imprecações dos Salmos ensinam a esperar a vingança de Deus, ensinam também a pedir que ela chegue logo.

Nesta perspectiva, sem nenhum remorso, o cristão pode e deve rezar os Salmos com imprecações, porque o próprio Jesus ensinou a rezar pedir ao Pai: “venha o teu Reino!”

## **Conclusão**

Esta exposição nos levou a percorrer um longo caminho. Começamos questionando o que significa a “religião bíblica”. Com o pretexto de esclarecer o desenvolvimento da religião de Israel em um universo fortemente marcado pela guerra e pela conquista militar, descobrimos que Israel teve não só de escolher entre politeísmo e monoteísmo, mas também definir os traços da divindade que assumia como sua única, primeiro como monolatria, depois, gradativamente, como monoteísmo. A opção por este perfil da divindade em quem acreditar e com quem fazer Aliança impôs a Israel a necessidade de defender e renovar tal escolha, não só diante da imposição forçada de outras divindades pelos impérios conquistadores, mas também diante da necessidade de explicar os acontecimentos da própria história e porque seu Deus nacional agiu de uma ou de outra forma (defendendo Israel ou entregando-o nas mãos dos inimigos).

Neste processo de descoberta e conhecimento de quem é YHWH e de qual a sua vontade, é inevitável que se pergunte se ele quer a paz ou a guerra, se quer a vingança ou quer o perdão. Aquilo que se concebe como a vontade de YHWH é consequência daquilo que se pensa que ele seja: YHWH é perdão e quer o perdão, YHWH é guerreiro e quer a guerra. Não foi fácil para Israel harmonizar as muitas compreensões que teve de Deus ao longo de sua história; a revelação plena de Deus como Pai só pode acontecer porque estava enraizada em um extenso processo de descoberta do divino.

A consciência desta trajetória de experiências positivas e negativas que moldaram a religião de Israel é essencial para superar a leitura fundamentalista dos textos bíblicos que legitimam as guerra e, no cotidiano, atitudes violentas. O apelo às Escrituras como fundamento e legitimação de uma “guerra santa” é uma visão distorcida do que significa o monoteísmo usado como justificativa.

A longa e conturbada história de Israel é a história da descoberta de um Deus livre, que escapa aos nossos esquemas e sempre surpreende. Se não fosse assim, ele deixaria de ser mistério.

E mesmo os versículos imprecatórios no livro dos Salmos devem ser lidos no contexto da experiência humana e religiosa dos salmistas, para evitar tanto a falsa ideia de que Deus incentiva a retaliação e a vingança, como para evitar a igualmente errônea atitude de amputar esses versículos como se não tivessem nada a nos ensinar e a nos questionar.

Por fim, quanto à questão que dá título a este simpósio – “Religiões para a paz ou para a guerra?” –, este seminário demonstrou que a resposta depende da imagem que cada um tem da divindade em que acredita e de como compreende o processo de revelação e descoberta desta mesma divindade. Mais grave do que negar a existência de Deus é ter uma concepção distorcida do que ele é e de como se relacionar com ele. Quem acredita ter compreendido a totalidade de Deus não tarda a cair no fanatismo e na violência. Humildemente, devemos reconhecer que, se Deus estivesse plenamente contido no que pensamos e dizemos a seu respeito, ele não seria mais Deus, e sim um ídolo, que criamos à nossa imagem e semelhança, e que serve para legitimar a guerra, a violência e a injustiça.

Com efeito, a resposta de Deus a Moisés, quando este o interroga a respeito de seu nome – “Eu sou aquele que sou!” (Ex 3,14) –, não só nos coloca diante da necessidade de descobrir quem é Deus a cada nova experiência histórica, como também nos convoca a “fazer com que ele seja”, isto é, nos engaja na missão fazer com que quem não o conhece, observando nossas atitudes, descubram e compreendam quem é Deus. Pois o que os outros pensam que Deus é depende do que realizamos em nome dele: a violência ou a paz, a vingança ou o perdão.

## Referências

- AA.VV. The Psalms of Imprecation: a Workshop. *Indian Theological Studies*. Bengaluru, n. 21, pp. 343-346, 1984.
- ANDERSON, G.W. Enemies and Evildoers in the Book of Psalms. *Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester, n. 48, pp. 18-29, 1965-66.
- BAUMANN, G. **Entender as imagens da violência no Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2011.
- DE VAUX, R. **Instituciones del Antigo Testamento**. Barcelona: Herder, 1992.
- FOHRER, G. **História da Religião de Israel**. São Paulo: Paulus, 1983.
- GOTTWALD, N.K., **As tribos de Iahweh**. São Paulo: Paulus, 1986.
- GRÜN WALDT, K. **Olho por olho, dente por dente? O direito no Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2009.
- KLAMPLING, R. Guerra/Paz. In: BERLEJUNG, Angelika & FREVEL, Christian, orgs. **Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2011. pp. 236-237.

LOHFINK, N. e outros. **Dio l'unico. Sulla nascita del monoteismo in Israele**. Brescia: Morcelliana, 1991.

MAILHIOT, G.-D. **Os Salmos: rezar com as palavras de Deus**. São Paulo: Loyola, 2008.

PEELS, H.G.L. **The Vengeance of God**. Leiden: Brill, 1995.

SILVA, C.M.D. "Voltem todos para o sheol!" A retórica imprecatória do Salmo 9,12-21. **Horizonte**. Belo Horizonte, v. 13, n. 39. pp. 1609-1629, 2015.

SILVA, C.M.D. **A Bíblia não serve só para rezar**. São Paulo: Loyola, 2015.

SILVA, C.M.D. Salmos com imprecções: uma abordagem libertadora. In: ANPTECRE. **Anais do IV Congresso da ANPTECRE "O futuro das religiões no Brasil"**. São Paulo: ANPTECRE, 2013. pp. 1964-1989. Disponível em: [http://www.unicap.br/anptecre/wp-content/uploads/2013/12/ANPTECRE\\_IV-Congresso.pdf](http://www.unicap.br/anptecre/wp-content/uploads/2013/12/ANPTECRE_IV-Congresso.pdf). Acesso em 24/10/2015.

STADELMANN, L.I.J. As maldições nos Salmos. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 20, pp. 317-338, 1985.

TORRES QUEIRUGA, A. Monoteísmo e violência versus monoteísmo e fraternidade universal. **Concilium**, Petrópolis, n. 332, pp. 65[529]-77[541], 2009.

WENGST, K. **Pax Romana: pretensão e realidade**. São Paulo: Paulus, 1991.

WÉNIN, A. **La Bible ou la violence surmontée**. Paris: Desclée, 2008.

## RELIGIÃO E VIOLÊNCIA: O ESCÂNDALO DO TERRORISMO RELIGIOSO

*Maria Clara Bingemer<sup>1</sup>*

A crítica neo-atéia encontra no tema da religião e da violência, em especial com o crescimento do fundamentalismo e do terrorismo, o grande trunfo para fundamentar todo o discurso depreciativo em relação à fé, em especial dos três grandes monoteísmos: Judaísmo, Cristianismo e Islamismo<sup>2</sup>. Aqui nos encontramos tocando o motor que impulsionou muitas das obras atuais sobre o ateísmo, o triste legado dos ataques terroristas do dia onze de setembro, no World Trade Center, na cidade de Nova Iorque, que foram sucedidos por vários outros sangrentos ataques em várias partes do mundo.

Sobre o impacto do terrorismo, em sua atual faceta islâmica, convencionou-se fazer uma associação equivocada, de que todo o monoteísmo é belicoso e sanguinário, e que politeísmo e o ateísmo são pacíficos. Nada mais inverídico do que esta parcial análise de uma complexa realidade. Poderíamos então nos indagar quais as raízes que motivam a atual onda de intolerância e fanatismo religioso? A violência realmente é exclusividade dos três grandes sistemas monoteístas e de suas respectivas civilizações? Um mundo sem religiões seria realmente um mundo de paz? Em que a teologia cristã poderia colaborar para a edificação de expressões de fé menos intolerantes?

A partir deste ponto da reflexão podemos e devemos recorrer a toda fundamentação teológica, feito no momento anterior desta dissertação enquanto julgar, em que se empregou a abordagem cristã sobre o Deus de Jesus Cristo de Andrés Torres Queiruga. Na sua concepção, o Deus Abbá, como solidário e Antimal, inverte a lógica de entendimento do ser divino como um senhor vingativo e colérico, para revelar um Deus aliado do humano e próximo de seu drama existencial. Para o teólogo Queiruga, tanto no interior das religiões como fora delas também, é necessário vencer uma concepção idolátrica de Deus. Em Jesus Cristo, Deus assume plenamente a humanidade e a acolhe em sua profundidade. A existência humana é, na sua fragilidade, finitude e morte, assumida e transformada para sempre. Assim o Deus revelado por Jesus é um Deus da paz, entretanto, esta passividade não resulta de fraqueza, omissão ou truculência. O Pai de Jesus assume, no Filho, a humanidade em suas dores e humilhações, e dá uma resposta, a todo o tipo de intimidação e violência humana, com o amor serviço e o compromisso responsável com uma existência corajosamente vivida. Tanto que pelas palavras do profeta Isaías, o messias

---

<sup>1</sup> Professora Doutora de Teologia da PUC/Rio

<sup>2</sup> A crítica às religiões abraâmicas como promotoras da violência é um ponto comum na crítica dos pensadores do novo ateísmo. Vemos a argumentação negativa em relação aos 3 grandes monoteísmos em Richard Dawkins, Daniel Dennett, Michel Onfray. Cf: DAWKINS, Richard. Deus, um delírio. Companhia das Letras, São Paulo. 2006. p. 63-64; DENNETT, Daniel. Quebrando o encanto. . O encontro com Jesus Cristo vivo. Um ensaio de cristologia para nossos dias. Paulinas, São Paulo. 2001. p.295-319; ONFRAY, Michel. Tratado de ateologia. Física da metafísica. Martins Fontes, São Paulo. 2009. p.49-77.

foi anunciado como “Príncipe da paz” (Is 9,5). A paz mencionada pelo profeta não representa ausência de conflitos, resulta da vivência do projeto de Deus (Jz 6,24) para a humanidade, e que exige o esforço para a edificação de um mundo de direito e justiça (Is 9,6; Sl 85,11). Assim, partindo da intuição e afirmação presentes na letra da Escritura Sagrada, podemos identificar a questão da violência, não como fruto da prática religiosa, mas como fruto da infidelidade, da inverdade e da injustiça, seja na forma da convivência humana, na edificação das relações em sociedade, ou seja, na falsa vivência e práxis da religião (Mc 7, 6-9).

O Deus de entranhas paterno-maternas quer misericórdia, e não sacrifícios (Os 6,6; Mt 9,9-13). Se no coração da atitude violenta reside algum tipo de desumanização ou injustiça, Dawkins ao culpabilizar somente as religiões pelos atos hostis na história, acaba por criar uma nova injustiça ainda mais vultosa, que seria vincular a questão da violência, única e exclusivamente, às religiões.

Assim, ao nos voltarmos ao cerne da Palavra de Deus, descobriremos que a paz, enquanto fruto da justiça, é o grande projeto da ação de Deus na história. Ele vem ao encontro da humanidade, conforme nos faz refletir o teólogo Queiruga, para ser solidário em meio aos sofrimentos humanos e caminhar com ele rumo a construção da liberdade sonhada. A partir desta compreensão do projeto de Deus, podemos afirmar que, o grande evento que marca a ação deste Deus, justo e solidário, na história veterotestamentária, é o êxodo. É na realidade de um povo escravizado no Egito, que o Deus libertador revela sua autêntica face. Ele ouve o clamor deste povo e se une, com ele, na luta pela sua libertação. Todavia a construção da justiça passa também pela ação do ser humano, por isso Deus chama colaboradores para a edificação de seu projeto.

Desta forma há, em toda a história de Israel, convocações de pessoas, por parte de Deus, para a construção do seu projeto. Temos o chamado de Abraão para ser o pai de um grande povo (Gn 12, 1-2); o de Moisés para libertar o povo da escravidão e conduzi-los, pelo deserto, até as portas da terra prometida (Ex 3,1-10); o chamado de Josué (Js 1,1-19) e dos juízes (Js 2, 16; 1 Sm 7,15) para adentrar na terra, organizar as tribos do Senhor, proteger o povo e lutar contra a sedução dos ídolos; o chamado à Saul, Davi e Salomão para serem reis de Israel (1 Sm 9,16.16,1-13; 1 Rs 1,39-40. 2,12 ); a vocação dos profetas para manter a fidelidade do povo com a aliança de Deus (Is 6,1-8; Jr 1, 4-10) e, na plenitude dos tempos, temos o chamado de Deus, pelo Filho aos discípulos, para a edificação do Reino de Deus por meio de sua Igreja (Mt 4,18-25; Mc 1.16-20; Lc 5,1-11.27-28. 6, 12-15; Jo 1,35-43).

A participação e o diálogo, mais do que posturas de agressão, desconfiança, acusação, distanciamento e repressão, tornam-se armas poderosas para a formação de uma cultura da paz e do desarme de atitudes intolerantes e violentas. Nos dias atuais, dentro da intrigante cultura pós-moderna, estar vocacionado para escuta, para acolhida ao diferente e para construção de atitudes que levem a coexistência pacífica, revela-se um grande e valioso desafio. Todavia, a militância pela não-violência, traz em si um equilíbrio tênue, que vai pedir de crentes e não-crentes, uma postura de discussão, acolhida das diferenças e organização de ações concretas em prol da unidade.

Observando por outro ângulo, as críticas dos novos ateísmos, em especial a de Dawkins por estar aqui em análise, trazem uma denúncia a ser levada muito a sério; a afirmação de que todo terrorismo religioso é um escândalo sem par. A violência que ceifa vidas e justifica, em nome Deus, a opressão e o desrespeito com a dignidade humana, converte-se indubitavelmente, numa situação de grande desumanização.

Nesta linha de argumentação, buscando uma análise frutuosa sobre o diálogo entre religião e ateísmo, em prol de uma postura da paz, vamos examinar o artigo do doutor em Sagrada Escritura Norbert Lohfink, que trata sobre violência e monoteísmo<sup>3</sup>. Com sua reflexão, ele nos ajuda na abertura de um novo leque de compreensão do fenômeno da religião e da violência em tempos de pós-modernidade. Seu enfoque de análise está situado no estudo da temática a partir dos livros do Antigo Testamento, e deseja tornar claro que a associação entre violência e monoteísmo é anterior a etapa do culto exclusivo ao Deus único dentro da caminhada histórica de Israel.

O autor, proferindo algumas conferências sobre o tema, desenvolve no artigo citado, buscando contrapor o que crítica filosófica de Hume, e de outros pensadores mais recentes como Martin Walser e Jan Assmann, desenvolveram<sup>4</sup>. Eles associam o fenômeno do monoteísmo diretamente com a violência, e nutrem um certo saudosismo por um politeísmo, tido como tolerante e pacífico. Para Lohfink, existe nesta interpretação um equívoco, que o estudo sobre o tema (monoteísmo e violência) dentro de uma compreensão dos textos veterotestamentários, pode ajudar a elucidar. O monoteísmo tem sua lógica voltada a origem única do cosmos, a partir de um ser criador que é todo providente e bom. Esta tese eixo da fé no Deus único fundamenta, segundo Lohfink, o pensamento do verdadeiro e do falso, e que pode incorrer num perigoso dualismo. Esta ruptura, com a concepção de vários deuses e de certa harmonia entre princípio do bem e do mal, desembocaria numa visão tida como o estandarte da intolerância, e que levaria inevitavelmente a violência. A partir desta argumentação, concluir-se-ia que ao se falar de religião e violência, remeter-se-ia a estrutura dos três monoteísmos: Judaísmo, Cristianismo e Islamismo.<sup>5</sup> Este é um ponto, bem persistente na crítica dos novos ateus, a ligação incontestável, entre as religiões abraâmicas e as guerras em todo o mundo.

O doutor em Sagrada Escritura remete-se ao conceito de monoteísmo e aponta, ao usar especificamente o Antigo Testamento numa abordagem esclarecedora, aquilo que se pode traduzir por “diferença mosaica”, ou para aclarar ainda mais, a distinção entre religião do Deus vivo e verdadeiro e as falsas religiões. O teólogo exegeta busca uma fundamentação da problemática, ao tentar aprofundar separadamente os conceitos de monoteísmo e violência. Na primeira temática, Lohfink, vai apontar uma evidência elucidadora, a de que a fé no Deus único vem desde o tempo da monolatria em Israel.

---

3 Cf. LOHFINK, Norbert. Violência y monoteísmo. Un ejemplo según el Antiguo Testamento. In Cuestiones teológicas, v. 32. n° 77, enero-junio, 2005. p. 11-24

4 Ibid. p.12

5 Ibid. p.13

Ainda não é a noção bem fundamentada de um Deus único, criador de todas as coisas do período pós-exílico, mas numa terra habitada por muitos deuses de outros povos, tornar-se-á o único Deus a ser amado e cultuado pelos judeus. Assim a compreensão de que fora de Deus tudo seria criatural, consiste numa idéia tardia dentro do contexto da história do povo eleito. Os escritos veterotestamentários relatam a existência de culto à outros deuses ao lado do Deus de Israel. E são registrados, nas páginas da Bíblia, inúmeros conflitos entre o seguimento fiel ao Deus da Aliança e a sedução destes outros deuses. Por isso, o conflito e a guerra, não podem ser associados diretamente ao monoteísmo, pois compreendendo bem o espírito do argumento desenvolvido por Norbert Lohfink, observaremos que a violência ocorre numa época em que o tipo de culto a Deus, em Israel, não desprezava radicalmente certa compreensão da realidade religiosa imersa num determinado contexto politeísta.

Assim, o autor vai descortinando um cenário em que a associação entre surgimento do monoteísmo em Israel e o crescimento da violência tornar-se-ia algo bastante improvável. Pelo contrário, segundo Lohfink, muitas ideologias imperialistas e dominadoras foram cunhadas dentro da ótica e da cultura de sociedades politeístas. O período da história onde Israel mais guerreou foi no período da monoteísmo, em contrapartida, aos deuses e impérios estrangeiros. Desta maneira, enquanto avança o conhecimento da revelação do Deus único na cultura do povo, desenvolver-se-á também a consciência que a violência contra vida humana, em especial contra os mais fracos, é algo que desagrada à vontade do próprio Deus. A revelação do Deus Abbá, em Jesus Cristo, denota essa evolução de Israel, relativo tanto ao entendimento da natureza do ser divino quanto ao seu autêntico culto e seguimento. Desta forma, neste artigo, o autor revela ser um factual engodo, promovido em especial pela visão iluminista, a vinculação determinante entre fé monoteísta e as raízes da violência no Antigo Testamento.

Naturalmente el Antiguo Testamento canónico conoce solo um único Dios, no mucho dioses. En neste sentido es monoteísta. Pero de lo que propriamente se trata es de otra cosa: Dios se crea en la historia un pueblo por medio del cual se le hace posible acabar con la violencia en la historia [...] no se sigue de ninguna que la verdadera fe se tuviera que imponer de manera violenta, ni siquiera que esto fuera pensable. Lo que debe jugar aquí es el carácter atractivo fascinate y lo que se debe imponer es la paz.<sup>6</sup>

Poderíamos então nos indagar: Se o monoteísmo não é o autor da violência, como afirma Dawkins e seus afins, qual seria então sua raiz? Novamente devemos retornar ao tema do pecado enquanto desumanização, para perceber que o motor gerador de toda violência reside na injustiça e na opressão que roubam do ser humano sua dignidade. Aqui retornamos ao pensamento de Andrés Torres Queiruga que trabalha, de forma clara e didática, a sedução

---

<sup>6</sup> Ibid. p.23-24

que o ideal burguês<sup>7</sup> exerce sobre o cristianismo moderno. Chegamos, a acertada conclusão, de que são os sistemas idolátricos, tal qual no Antigo e Novo Testamentos, que geram também hoje a violência e a guerra. Desta maneira, compreende-se que a base das agressões de grupos islâmicos fundamentalistas, dentro e fora do mundo árabe, repousa em situações de profunda desumanização. Entre elas está a situação dos palestinos no Oriente médio, a crescente pauperização e desarticulação econômico-social de países como Iêmen, Somália e Afeganistão.

Todavia não coloquemos a violência como fenômeno exclusivo da civilização árabe e da religião muçulmana. Importante recordar, que no século passado, países cristãos como Inglaterra e Irlanda (Eire) viram uma explosão intensa de violência e repressão, que desembocou no terrorismo do “católico” IRA e na contra-resposta de “milícias protestantes”, que disputavam a chamada Irlanda do Norte (Ulster). Podemos também recordar que a violência surge em sistemas políticos não necessariamente religiosos: O que dizer do massacre dos manifestantes pró-democracia na praça da Paz Celestial em Pequim? Logicamente a violência e o terrorismo são indubitavelmente grandes males em nossa época. Não se pode compactuar com as grandes tragédias causados por eles. É impossível fechar os olhos para as duas grandes guerras, o escândalo dos campos de concentração nazistas, dos campos de exílio e trabalhos forçados da União Soviética, das sangrentas ditaduras na América Latina, do regime de segregação racial na África do Sul, e de tantas outras injustas situações. A modernidade no século XX experimentou uma desilusão profunda, em relação ao otimismo racionalista do século XIX. O teólogo jesuíta Mario de França Miranda refletindo sobre a obra de Charles Taylor, no que se refere ao relacionamento do cristianismo com a sociedade civil, mostra que diversas acusações sobre o papel belicoso da religião na modernidade são equivocadas, pois vários conflitos na atualidade, encontram-se fora do âmbito religioso.

É lugar-comum a acusação feita às religiões de serem fontes de conflitos no passado, sem ter em consideração os outros elementos aí implicados. Porém as violências perpetradas por regimes ateus no último século desmentem a visão ingênua de que sem as religiões a humanidade viveria enfim em paz.<sup>8</sup>

No prefácio de seu livro “O ocidente dividido”<sup>9</sup>, o filósofo alemão Jürgen Habermas aponta a violação do direito internacional como uma das causas do crescimento da violência e do choque entre a civilização árabe e o ocidente. É o que ele chama de efeitos colaterais do unilateralismo hegemônico estadunidense e de seus aliados. Agravado ainda mais com a cha-

---

7 O teólogo Andrés Torres Queiruga desenvolve o profético pensamento, em que apresenta de forma bem explicitada, a grande sedução ou, como o próprio autor denomina, a terrível ameaça de uma “inculturação burguesa” do cristianismo. Tal sedução se daria no fracasso do ideal fraterno e do universalismo humanista, para uma postura particularista, pragmática, competitiva e depredadora, implementado a lei do mais forte ou do mais agressivo no campo político e econômico: o “laissez faire”. Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Creio em Deus Pai. O Deus de Jesus como afirmação plena do humano*. Paulus, São Paulo. 2005. p. 46-60

8 MIRANDA, Mario de França. *Igreja e sociedade*. Paulinas, São Paulo. 2009. p.138

9 HABERMAS, Jürgen. *O ocidente dividido*. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro. 2006. 205 p.

mada doutrina Bush, mas que na verdade, aponta para uma ruptura com o princípio kantiano da paz regulamentada pelo direito. A violência e agressão surgem de um contexto motivado por injustiças, onde o mais forte faz valer a sua lei. O filósofo Jürgen Habermas aponta que o Ocidente cindiu exatamente porque traiu seus dois importantes valores constitutivos: o direito entre os povos e o internacionalismo.

Todo o percurso argumentativo até agora trilhado tem objetivo de desmistificar a tese de Richard Dawkins, de que as religiões são principais causadoras da violência, da guerra e do terror. Desde a argumentação de Norbert Lohfink, passando pela sedução do ideal burguês em Queiruga, à reflexão do teólogo e professor Mario de França Miranda, até chegarmos a doutrina do unilateralismo hegemônico em Habermas, perceberemos que pensadores respeitados, em diversas áreas do conhecimento, evitam opiniões parciais e pouco abalizadas. O que percebemos é que a violência, em nossa contemporaneidade, possui inúmeras causas, e todas estão ligadas a um certo grau de injustiça e de perda da dignidade do humano. São as idolatrias modernas, como aponta Queiruga, as causas maiores da violência em nossos dias. E a maior violência é aquela praticada com intuito de se estar fazendo o bem. Diante do desafio da crescente violência, que se mostra com diversas faces, sendo uma das mais letais o terrorismo fundamentalista, vem à mente as outras indagações restantes: O mundo de paz é um mundo sem religiões? O que os crentes e não crentes podem fazer para edificar a tolerância e o diálogo?

Para dar respostas ao escritor Richard Dawkins e aos seus outros companheiros neo-atéus, que defendem a tese do mundo de paz sem crenças, vamos retomar o pensamento do filósofo André Comte-Sponville. Em seus escritos, ele não procura fazer nenhuma apologia do ateísmo, mas objetivamente, quer propor uma reflexão voltada para a coexistência e a tolerância. A pluralidade e a diversidade são fenômenos próprios do mundo moderno, propor o cerceamento de qualquer expressão do humano, seria trair o ideal das Luzes, seria retomar práticas pré-modernas de solução para os desafios. Ele não abre mão de suas convicções atéias, todavia quanto à existência das religiões, assume uma postura de diálogo aberto e de uma convivência respeitosa e madura.

Pode-se viver sem religião? Vê-se que a resposta, de um ponto de vista individual, é ao mesmo tempo simples e matizada: há indivíduos, sou um deles, que passam bem sem ela, na vida cotidiana, ou que passam como podem, quando o luto os atinge. Isso não significa que todos possam ou devam viver sem ela. O ateísmo não é nem um dever e nem uma necessidade. A religião também não. Só nos resta aceitar as diferenças. A tolerância é a única resposta satisfatória à nossa questão, assim entendida.<sup>10</sup>

O filósofo francês não vai falar diretamente sobre a defesa de uma religião institucionalizada, mas vai traçar um itinerário para a edificação de uma espiritualidade secular, em

---

10 COMTE-SPONVILLE, André. O espírito do ateísmo. Introdução a uma espiritualidade sem Deus. Martins Fontes, São Paulo. 2007. p. 20

defesa das tradições e valores. Neste ponto, André Comte-Sponville vai testificar que nenhuma sociedade pode sobreviver sem mitos, ritos e símbolos, por isso, vai propor o conceito de comunhão como o grande elo integrador entre os homens. A comunhão gera uma espiritualidade que sustenta os autênticos valores humanistas, em contraposição, a uma crescente e forte onda niilista, sentida dentro da cultura e da civilização ocidental. Este sentimento de fazer parte de um grande corpo, na unidade de uma mesma fé ou valor, cria um elo social que auxilia na humanização do indivíduo e na qualidade de seu bem-viver. Comte-Sponville aponta o caminho da comunhão e da coexistência, como autênticos princípios humanistas, mais eficazes que a militância anti-religiosa. É desta comunhão que nasce valores “sagrados”, que necessariamente não são da crença no sobrenatural, mas paradigmas agregadores do convívio social.

Se entendermos por sagrado o que tem valor absoluto, ou que assim parece, o que se impõe de maneira incondicional, o que não pode ser violado sem sacrilégio ou desonra (no sentido em que se fala do caráter sagrado da pessoa humana, do dever sagrado de defender a pátria ou a justiça, etc.), é verossímil que nenhuma sociedade possa dispensá-lo duradouramente. O sagrado, considerado neste sentido, é o que pode justificar, às vezes, que as pessoas se sacrifiquem por ele. Já não é sagrado do sacrificador (que sacrifica os outros); é o sagrado do herói (que sacrifica a si mesmo) ou das pessoas de bem (que estariam dispostas, talvez, a tanto). Digamos que é a dimensão de verticalidade, de absoluto ou de exigência (conforme as palavras que se queira utilizar) da espécie humana, dimensão que faz de nós – graças à civilização – outra coisa e mais do que animais. Não podemos evidentemente deixar de nos regozijar com isso. O que não requer nenhuma metafísica particular e nenhuma fé propriamente religiosa! A humanidade, a liberdade e a justiça não são entidades sobrenaturais. Por isso um ateu pode respeitá-las – e até se sacrificar por elas –, da mesma maneira que um crente.<sup>11</sup>

Não é preciso fazer uma cruzada anti-religiosa para trazer ao mundo os valores que são necessários para a coexistência harmoniosa entre os seres humanos. Em especial, nestes tempos de crise das ideologias e de sistemas de pensamento frágeis. Basta nos voltarmos à dignidade do humano, em sua especificidade e pluralidade, e percebê-lo juntamente com o mundo criado como parte do corpo de Deus. Não se remete aqui a uma retomada da dimensão panteísta, mas de um resgate da dimensão da unidade e da co-participação do humano com o Criador, para levar a bom termo a obra de suas mãos e o projeto do seu Reino de paz e justiça. No seu artigo na revista “Concilium”<sup>12</sup>, a professora e teóloga Sallie McFague, aponta

11 Ibid. p. 26

12 MCFAGUE, Sallie. O mundo como corpo de Deus. In: Concilium. Revista internacional de teologia Vozes, Petrópolis. nº 295 – 2002/2. p 55-62

o enfoque da corporeidade de Deus na obra criada, como continuidade da tradição cristã, enquanto voltada para a Encarnação do Verbo. Por isso, cuidar da natureza e do ser humano, em suas dignidades específicas, é conhecer e cuidar da própria dimensão da corporeidade divina (Mt 25, 40).

É interessante trazer à tona esta reflexão, para também fundamentar, ante a resistência à religião proferida por uma boa parte dos novos ateus, que uma crença responsável e consciente, em harmonia com o mundo e com a defesa da dignidade e da liberdade do ser humano, não tem nada de pervertido ou danoso. Assim uma espiritualidade autêntica, que para Comte-Sponville pode ser também secular, aproxima-se do discurso e da prática cidadã presente na reflexão da atual teologia e da consciência comprometida de vários grupos religiosos. A postura cidadã pode ser resumida na frase da própria Sallie McFague, que nos diz: toma apenas a tua parte, deixa a casa limpa e a mantém consertada para os outros.<sup>13</sup> A religião dialogante e cidadã e o ateísmo espiritual e solidário refletem, em opções distintas, o mesmo amor pelo mistério da vida.

Por fim, tanto a fé religiosa como o ateísmo, devem também somar forças, palavras e atitudes para condenar explicitamente todo o tipo de violência, em especial o terrorismo, que nasce do fundamentalismo religioso. No que tange a fé cristã, como pede Andrés Torres Queiruga, devemos deixar claro o que nos é específico, e nossa especificidade é lutar contra todo o reducionismo da integridade humana<sup>14</sup>, sejam eles promovidos pela economia (neoliberalismo) ou pelo Darwinismo social (sobrevivência dos mais capazes) ou pela religião, tanto refém de um fervor espiritualizante (carismatismos diversos, as teologias da cura e da prosperidade) quanto em sua versão fundamentalista-militante-intolerante (expressa na forma de um terrorismo religioso global).

A experiência do Deus Abbá nos remete a uma dimensão de confiança e gratuidade, que nos coloca a serviço do valor da vida humana e de sua plena realização. O atual terrorismo configura-se num escândalo, definitivamente insuportável, para quem luta e acredita numa sociedade justa, fraterna e solidária. Ele também não reflete a consciência e a atitude da grande maioria dos crentes e religiosos. Assim o Deus de Jesus Cristo é aquele que não se envergonha do fracasso humano, não estimula uma resposta violenta às limitações da existência, mas ao contrário, vem ao encontro do fracassado, para pacientemente, faz-lo despertar para a real dimensão de seu plano de amor. Este projeto se coaduna e plenifica na pessoa de Jesus Cristo, que ao exaltar como bem-aventurados os pobres (Mt 5,3; Lc 6,20), se faz também um deles. Ele assume, em totalidade, a beleza e o drama da existência de todo ser humano, por isso afirma Queiruga: Jesus vive pobre e morre derrotado, mas não morre infeliz.<sup>15</sup>

---

13 Ibid. p.58

14 QUEIRUGA, Andrés Torres. Creio em Deus Pai. O Deus de Jesus como afirmação plena do humano. Paulus, São Paulo. 2005. p. 67-73

15 Ibid. p.72

Desta maneira, a esperança que o Deus Abbá, no seu Filho Jesus, nos apresenta é trans-histórica, isto é, vence as limitações impostas pelo existir situado e revela o destino da humanidade realizada em sua plenitude, na Ressurreição. Este projeto não se concretiza na prática da violência, pelo contrário, é na renúncia a todo tipo de agressão, injustiça e belicismo, que o Reino pode se fazer presente (Lc 22,49-51; Jo 18,36. 23,33).

Por isso, o Filho de Deus, só pode ser o promotor da paz (Mt 5, 9; Lc 24, 36; Jo 14,27). O estado de paz, por Cristo trazido, não é de forma alguma fuga da realidade ou ausência de conflitos. É uma paz construída a partir da coragem de assumir a existência, e de realizar a vocação humana num diálogo para a felicidade. O diálogo, então, torna-se o grande instrumental para a construção de uma ética de coexistência pacífica que leve a superação da violência e do terror. O Deus Abbá, em Jesus, não aliena o humano em sua dignidade, mas o capacita ainda mais, agraciando-o interiormente, para esta realização.

Esse é justamente o mistério da salvação cristã. Mistério tão maltratado pela história e tão obscurecido pelos cristãos, mas que continua aí, sustentando por sua própria força interna e sempre esclarecido pelo exemplo indestrutível de Jesus, que, pobre entre os pobres e salvo em sua pobreza, está diante de todo nós – ateus e crentes – abrindo a oportunidade sempre nova de um encontro no esforço comum em favor da verdadeira universalidade humana.<sup>16</sup>

---

16 Ibid. p.73



**COMUNICAÇÕES**  
*filosofia*



## O DESEJO DE CONTINUIDADE DO SER COMO ALICERCE DA TOLERÂNCIA RELIGIOSA

Hugo Estevam Moraes de Sousa<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente trabalho tem em vista tratar a tolerância religiosa a partir das perspectivas sobre o sagrado adotada por Bataille. Partiremos de seus conceitos fundamentais sobre descontinuidade e desejo de continuidade do ser com o erotismo do sagrado, que é por onde se dá a dimensão mística do homem. Tais elementos são fundamentais para estabelecer um elo entre as diferentes religiões, o que possibilita a tolerância a partir dessas experiências comuns.

Partindo desse fio condutor, será dada uma atenção especial à primeira espécie de opiniões e ações do homem, espaço esse do culto divino, apresentada por John Locke em seu Ensaio Sobre a Tolerância. O empirista inglês afirma neste texto que é plausível reivindicar uma tolerância irrestrita nesta classe de opiniões por serem puramente especulativas e se darem no interior da relação entre um determinado indivíduo e Deus sem provocar distorção na convivência com os homens. Considerando isso, tentaremos identificar neste ponto que a interioridade com Deus, independente da forma de culto que Lhe pode ser prestado, carrega consigo o desejo de continuidade do ser que funda a experiência com o sagrado tal qual defendido por Bataille. É tendo raízes neste aspecto fundante que pode ser reivindicada uma tolerância irrestrita.

É preciso atentar aqui que os conceitos de Locke e Bataille estão sendo tomados como auxiliares para poder pensar de maneira mais original como é possível a dimensão da tolerância religiosa. Por isso não consideramos em questão as diferenças entre os autores trabalhados.

**Palavras-chave:** tolerância; continuidade; morte; sagrado

### Introdução

O presente trabalho tem em vista encontrar caminhos para pensar a tolerância religiosa e, para tanto, se apropriará de conceitos de pensadores distintos e até distantes entre si. Trata-se de Bataille e John Locke. De fato, os dois filósofos partem de perspectivas diferentes: enquanto John Locke é um autor que em grande parte de suas obras preocupa-se com as origens do conhecimento e questões relativas à filosofia política, sendo o famoso *Ensaio Sobre a Tolerância* estando neste último, Bataille é considerado um pensador dos extremos, focando suas investigações na experiência interior que resulta do contato com a vida e a morte. Mais do que isso, a interpretação que os autores fazem da dimensão do trabalho são distintas na medida em que Locke entende a atividade laboral como sendo algo inerente ao homem que busca garantir a própria vida, o que fundamenta a propriedade considerada um direito na-

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia – UFRJ e doutorando em filosofia – UFRJ. Bolsista Capes. E-mail: hestevam@gmail.com

tural. Bataille, por sua vez, embora considere como próprio do homem, o trabalho somente pode ser compreendido como resultado da introdução da razão de refrear os movimentos de excesso da natureza que se manifestam na sexualidade e na morte. A experiência interior de horror frente a violência da morte cria interditos ligados a ela e introduz a harmonia por meio do mundo do trabalho.

De certa maneira é possível identificar em Locke uma experiência interior frente à morte. Se o homem trabalha para se conservar, é porque tem medo de perder a vida. Todavia, o autor está mais preocupado em entender o trabalho tendo em vista os efeitos que ele produz e o valor que carrega consigo mesmo. É o que evidencia seu pequeno texto de 1693 com o título de *Trabalho, Ensaio sobre a Lei Assistencial* de 1697 e o *Segundo Tratado Sobre o Governo* de 1689. Sendo assim, o ponto de partida do empirista inglês é diferente do pensador francês: os paradoxos e questões existenciais frente à morte não são a origem e ponto central que o provoca a abordar a temática do trabalho.

Ademais, Locke não dispensa o trabalho como uma forma de culto divino. Isso fica evidente quando afirma em *Ensaio Sobre a Tolerância* que o culto religioso é “a homenagem prestada por mim ao Deus que adoro conforme julgo mais aceitável a ele” (LOCKE, John, 2007, p. 172). A partir dessa passagem, é perfeitamente plausível afirmar que um indivíduo, em sua liberdade, pode transformar o labor em instrumento de culto divino. Ao contrário, Bataille percebe na experiência religiosa um instante de superação do mundo do trabalho e da razão e isso se manifesta no sacrifício que é próprio dos ritos religiosos.

Apesar das diferenças acima, é possível encontrar pontos que permitam uma convergência entre Bataille e John Locke a fim de se refletir a tolerância religiosa. Em seu *Ensaio Sobre a Tolerância*, Locke apresenta as “opiniões e ações que em si mesmas não dizem nenhum respeito ao governo ou à sociedade” (LOCKE, John, 2007, p. 169) como possuindo direito irrestrito à tolerância e a elas cabem as “opiniões puramente especulativas e de culto divino” (LOCKE, John, 2007, p. 169). Com esta passagem, o empirista inglês começa a fazer uma separação entre a prática religiosa e o Estado, já que a dimensão da fé se dá no interior da relação entre um determinado indivíduo e Deus sem que provoque a distorção na convivência com os homens.

Uma ligação entre essa afirmação e Bataille se dá na medida em que o autor francês apresenta em sua obra *Erotismo* a experiência religiosa com o sagrado como sendo própria do interior humano que manifesta o desejo de continuidade do ser em um movimento de saída da descontinuidade que somos. Neste sentido, o presente trabalho será levado a considerar o culto divino tratado por Locke representando essa experiência interior de continuidade do ser que funda o erotismo sagrado<sup>2</sup> comum aos homens em suas diferentes práticas religiosas.

---

<sup>2</sup> Erotismo é diferente de atividade sexual. Bataille entende erotismo como “a aprovação da vida até na morte.” (BATAILLE, Georges, 2014, p. 35). Trata-se de uma experiência de âmbito existencial marcada pela busca da continuidade do ser “para além do fechamento em si mesmo” (BATAILLE, Georges, 2014, p. 41). Bataille apresenta três tipos de erotismos: dos corpos, do coração e do sagrado. Enquanto o primeiro diz

## 1. O Sacrifício na prática religiosa

Em sua obra *Teoria da Religião*, Bataille afirma que o homem, em sua condição inicial de animalidade<sup>3</sup>, está imerso na imanência<sup>4</sup> assim como a “água no interior da água” (BATAILLE, Georges, 1993, p.20). Decorre que não existe um animal subjugado ao outro mesmo quando é comido, mas é apenas um movimento próprio no mundo como se fosse uma “onda mais alta que inverte as outras, mais fracas” (BATAILLE, Geroges, 1993, p. 20). Isso se dá porque neste momento inicial o animal não é instrumento ou coisa. Pretende-se dizer aqui que nessa condição primeira, o homem não se diferencia dos demais animais e seres do mundo: se percebe enquanto parte do mundo em sua relação de imanência, i.e., “participa do mundo e aí fica ‘como a água está na água’” (BATAILLE, Georges, 1993, p.20). Todavia, a experiência do horror diante da violência da morte ou o excesso próprio dos desejos, inclusive sexuais, conduz a uma busca de harmonia que se dá no mundo do trabalho e, com ele, surgem os objetos enquanto instrumentos. A noção da descontinuidade emerge na medida em que a consciência do olhar de fora torna o homem sujeito capaz de produzir objetos e instrumentalizar o mundo com o seu trabalho, transformando-os em propriedades e coisas do sujeito. Neste sentido, há uma ruptura com aquela continuidade própria de um animal como parte do mundo e o objeto enquanto coisa revela-se um não-eu na medida em que há a tomada de consciência de que não é um semelhante. Por isso diz-se que o objeto instrumentalizado, que pode ser subjugado, é descontínuo. Também na dinâmica do trabalho o homem mostra-se como coisa, já que acaba caindo em uma condição estranha à imanência do mundo: com o olhar de fora, torna-se um diferente, alheio à animalidade<sup>5</sup>.

Observando a experiência religiosa dos primeiros povos, Bataille afirma que o sacrifício próprio de muitos rituais devolve a vítima à imanência, ou seja, a uma continuidade que foi rompida no momento em que foi instrumentalizada. É por isso que o sacrifício se dá sempre com o que pertencia inicialmente à imanência, tal como plantas, animais ou até mesmo seres humanos.

---

respeito à abertura dos corpos entre si em uma comunicação recíproca que revela o desejo de continuidade do ser nos instantes ligados ao ato sexual, o segundo refere-se ao coração, ao sentimento de uma das partes ligando-se a outra através da paixão. O desejo de continuidade do ser aparece no erotismo do coração quando uma das partes sente-se plena estando com a outra ou quando sofre pela ausência. Já o erotismo sagrado refere-se à “busca de uma continuidade do ser levada a cabo sistematicamente para além do mundo imediato” (BATAILLE, Georges, 2014, p. 39) designando uma abordagem “essencialmente religiosa” (BATAILLE, Georges, 2014, p. 39). No ocidente aparece na busca movida pelo *amor* por Deus e, no oriente, essa busca não necessariamente coloca a figura de um ente divino tal qual ocorre com o budismo.

3 Essa condição inicial de animalidade nos é inacessível – “Nada, para dizer a verdade, nos é mais inacessível do que essa vida animal da qual somos resultantes” (BATAILLE, Georges, 1993, p. 21).

4 Em seu texto *Teoria da Religião*, Bataille entende imanência como a condição de semelhança própria da animalidade de onde nos originamos e que nos é inacessível – “o que é dado, quando um animal come outro, é sempre o *semelhante* que come: é nesse sentido que falo de imanência” (BATAILLE, Geroges, 1993, p. 19). Isso significa que o mundo não é algo separado e estranho ao homem e nem o homem separado e estranho ao mundo. Ao contrário, tudo é continuidade.

5 Importante perceber aqui que quando surgem os instrumentos, o homem revela-se descontínuo, já que a todo momento a sua relação com o mundo se dá de forma instrumentalizada, seja transformando os animais e as plantas em coisas e retirando-as da imanência (isso fica claro na maneira como a comida é manipulada para ser preparada), seja na condição diferente em que se coloca com o restante do mundo por meio do trabalho, transformando-se também em coisa – “O produto agrícola e o gado são coisas, e o plantador ou o criador, no momento em que trabalham, também são coisas. Tudo isso é estranho à imensidão imanente, onde não há separações nem limites.” (BATAILLE, Geroges, 1993, p. 36). Apesar disso, há uma experiência interior em que reaparece essa continuidade aparentemente perdida: trata-se do erotismo que pode ser do corpo, do coração e do sagrado como abordado na primeira nota de rodapé do presente texto.

Sendo assim, a experiência religiosa passa pelo desejo de continuidade do ser<sup>6</sup>. Em sua obra *Erotismo*, Bataille afirma que isso também se manifesta na transgressão de interditos ligados à morte que colocam limites aos seres descontínuos. Observando a prática religiosa e ritualística pensada acima, o filósofo francês percebe que a dimensão do sacrifício reflete essa transgressão que se materializa no assassinato transformado em ato sagrado. O ser transformado em vítima é no momento da morte “reconduzido à continuidade do ser, à ausência de particulares” (BATAILLE, Georges, 2014, p. 114). Isso ocorre porque, quando imolada, à vítima limitada é entregue o ilimitado, o infinito próprio da esfera sagrada que é desejado no interior humano. Há aí uma representação, a retomada de um mito e da morte de um deus<sup>7</sup>. No momento do sacrifício, da transgressão de interditos ligados à morte (assassinato), o paradoxo descontinuidade e continuidade do ser se manifestam na morte e no desejo interior.

Aqueles que assistem ao sacrifício participam do sagrado que é revelado na morte do ser descontínuo. O sagrado nada mais é que “a continuidade do ser revelada” (BATAILLE, Georges, 2014, p. 45) aos que assistem. Essa continuidade se dá não apenas por um desnudamento, uma entrega total da vítima que todos assistem, mas também na vida que se mistura com a morte, i.e, no momento do sacrifício “a morte é signo de vida” (BATAILLE, Georges, 2014, p. 115). Isso significa que há uma violação da intimidade e do isolamento próprio dos seres descontínuos semelhante ao que ocorre no erotismo dos corpos em que os seres descontínuos se entregam e se integram na atividade sexual. Portanto, ao ser destruída no sacrifício, é restituída à vítima uma continuidade e aqueles que assistem também tomam parte e se desnudam na medida em que a atitude de olhar o sacrifício exige uma superação dos limites colocados pelos interditos que se revelam na angústia. Ocorre aí uma identificação com a vítima que leva aos assistentes a saírem do isolamento.

Ainda que em experiências religiosas atuais o sacrifício subsista de forma simbólica, em muitas outras religiões ele permanece. Mesmo assim, em ambas a experiência interior de desejo de continuidade do ser se revela. A prática religiosa é por excelência uma busca do ser descontínuo que deseja a continuidade: aquele que participa de alguma crença religiosa ou vive uma experiência de fé tem em vista uma imortalidade que se revela no desejo de intimidade com o divino e a imersão no próprio cosmos, o que leva em algum momento da prática religiosa a atos de ruptura dos limites.

A experiência espiritual e mística relatada por tantas religiões revela essa morte que aparece como sagrado e um movimento de intensa saída do isolamento de si em direção a

---

<sup>6</sup> Entende-se por descontinuidade do ser o isolamento e os limites que separam um ser de outro. Por continuidade compreende-se imersão na imanência, i.e, a saída do isolamento e ruptura dos limites entre os descontínuos indo além de si mesmo.

<sup>7</sup> Mircea Eliade em sua *História das Crenças e das Ideias Religiosas I* afirma que os mitos de origem relatam a imolação de algum deus – “Um tema bastante difundido explica que os tubérculos e as árvores que produzem frutos comestíveis (coqueiro, bananeira etc.) teriam nascido de uma divindade imolada.” (ELIADE, Mircea, 2010, p.49); “Basta-nos afirmar que todas as atividades responsáveis (cerimônias de puberdade, sacrifícios de animais ou sacrifícios humanos, canibalismo, cerimônias funerárias etc.) constituem propriamente a lembrança do assassinio primordial.” (ELIADE, Mircea, 2010, p. 49).

uma integração ou união com o divino e o próprio cosmos. Talvez este seja um ponto em comum entre muitas religiões do mundo. A experiência mística (seja no hinduísmo, budismo, cristianismo, islamismo e outras aqui não citadas) passa pelo âmbito do

Desapego em relação à conservação da vida que se trata, da indiferença a tudo o que tende a assegurá-la, da angústia experimentada nessas condições até o instante em que as potências do ser soçobram, enfim, da abertura a esse movimento imediato da vida que é habitualmente comprimido, que se libera, de repente, no transbordamento de uma alegria de viver infinita. (BATAILLE, Georges, 2014, p. 272)

Apropriando-se dos conceitos de Bataille, é possível afirmar que o movimento interior vivido pelo místico não está tão distante do sacrifício que permeia muitos ritos religiosos: o desapego é o passo dado pelo místico para passar da descontinuidade à continuidade do ser que se revela no êxtase espiritual. Isso significa que a própria vida torna-se sacrifício e imolação. É interessante observar que entre Santo Inácio de Loyola e Buda, por exemplo, há elementos em comum: ambos realizaram práticas ascéticas a ponto de terem a existência quase consumida assim como ocorre com a vítima oferecida em sacrifício. Todavia, em um dado momento o exagero a que essas práticas podem conduzir é abandonado para, posteriormente, encontrarem no êxtase o ilimitado e o infinito que são indizíveis<sup>8</sup>. No fundo, a entrada no mundo da ascese e o abandono do exagero na forma de realizar determinadas práticas ascéticas representa a morte de um ser descontínuo que é sacrificado. Isso possibilita a passagem da descontinuidade para a continuidade do ser no êxtase<sup>9</sup> que, todavia, não permanece, apesar do instante ser marcado pela experiência do eterno em que vida e morte se confundem. Além disso, no momento espiritual mais forte, o místico não se sente separado do cosmos: no êxtase o mundo instrumentalizado desaparece e o místico sente-se parte do mundo e unido ao divino. A aproximação entre o sacrifício dos ritos e o desapego é tal que algumas tradições religiosas, como o cristianismo, associam a prática de desapegar-se do mundo a uma morte de si, o que conduz a uma abertura às contingências da vida.

As práticas que conduzem ao desapego podem ser associadas ao desnudamento. O recolhimento e o silêncio propiciam ao homem perceber-se sem as roupas interiores que utiliza

---

8 Pretende-se dizer aqui que, apesar de poder ser relatada, as palavras não são suficientes para descrever a experiência mística, já que ela é excesso que ocorre na carne e no interior. A união com o divino ou o transcendente tal qual relatam as diferentes tradições religiosas é marcada por uma alegria que transborda. Chama a atenção que ao falar sobre o Budismo, Mircea Eliade em sua obra *História das Crenças e das Ideias Religiosas II* intitula o capítulo XIX de “do terror do eterno retorno à beatitude do indizível”. Buda não define o que é o nirvana, limitando-se, apenas a falar apenas alguns de seus atributos. Também alguns santos como Inácio de Loyola pouco falam de suas experiências místicas mais fortes. Sobre a visão do Cardoner, por exemplo, limita-se Inácio de Loyola em dizer na autobiografia que “começaram a abrir-se-lhe os olhos do entendimento”. (LOYOLA, Inácio, 1991, p. 41)

9 Não se pretende afirmar aqui que o exagero na forma de realizar determinadas práticas ascéticas é condição para sair da descontinuidade para a continuidade. É possível viver a experiência mística sem passar pelo exagero. Todavia, o exercício do desapego que se dá pela utilização de alguns meios, como o silêncio, é fundamental para atingir a experiência com o ilimitado. É por isso que o recolhimento é valorizado em diferentes tradições religiosas, desde um mosteiro cartuxo até um mosteiro budista.

na vida diária. Isso significa olhar-se de forma transparente, percebendo as próprias formas. O mais importante, no entanto, é a relação de abertura que estabelece em sua busca com aquilo que vai “além do mundo imediato” (BATAILLE, Georges, 2014, p. 39). É essa preparação que permite que os limites sejam ultrapassados semelhante aos corpos que se entrelaçam. Do “desnudamento” interior à experiência mística há, de fato, um retorno à totalidade do mundo. Na alegria que transborda, o homem entregue ao infinito sente a imensidão e estabelece uma relação de semelhança com as outras partes do mundo. Não há um eu e não-eu, um sujeito e um mundo que pode ser instrumentalizado. Naquele instante há uma integração e identificação com a natureza, algo que pode ser dito de diferentes formas de acordo com a religião: enquanto os cristãos diriam que diante da infinitude de Deus o homem se percebe, em uma relação de amor, como criatura assim como todas as coisas criadas, o hinduísmo associaria tal vivência à libertação a partir da relação totalizante com o cosmos. No fundo, o que se traduz de diferentes maneiras é a experiência de continuidade do ser.

## 2. O trabalho na prática religiosa

Os aspectos apresentados acima conciliam-se com o *Ensaio Sobre a Tolerância* de John Locke. Obviamente não caberia aqui o sacrifício humano. A tolerância religiosa se dá não apenas porque a experiência de culto divino passa pelo âmbito privado, mas também porque as experiências interiores de descontinuidade e continuidade do ser aparecem em diferentes religiões na medida em que há no homem que participa do culto divino um desejo de sair dos próprios limites, direcionando-se ao ilimitado e à ausência de particulares. Sendo assim, a passagem da descontinuidade para a continuidade do ser passa pelo instante de superação da racionalidade manifesta na consciência do eu e não-eu. Revela a ausência do objeto e aparece uma vida que simplesmente é a tal ponto que não há “diferença entre a morte e a vida” (BATAILLE, Georges, 1993, p. 39).

Todavia, existe um problema aqui. É evidente que Bataille apresenta seu pensamento a partir da supressão (momentânea) do objeto enquanto instrumento e do mundo do trabalho. Tendo em vista que este texto é sobre tolerância religiosa, pergunta-se, então, como lidar com as religiões que têm o trabalho como principal valor? John Locke mesmo deixa em aberto a possibilidade de o culto divino ser por meio do próprio trabalho.

De fato, Bataille afirmaria que essas religiões se afastaram da experiência religiosa. Todavia, é preciso considerar que tais práticas religiosas não têm em vista o trabalho simplesmente como fim de garantir a duração de si ou auto conservação. Ao contrário, o trabalho é assumido como contemplação de um divino. Isso significa que a experiência de saída de si ou, em outras palavras, a passagem da descontinuidade para a continuidade pode se dar transgredindo a própria noção de produção característica de um mundo do trabalho que tem como finalidade a preservação de si. Tal qual o *ora et labora* dos monges beneditinos, o trabalho

ganha nestas tradições religiosas que eram muito familiares no tempo de Locke a dimensão de um divino que pode se revelar no instante da vida diária, incluindo aí a vida do trabalho.

### Considerações finais

Longe de apresentar uma solução com conceitos definitivos, o presente texto se propôs a apresentar caminhos alternativos para se pensar a tolerância religiosa. Pretende-se dizer com todas as reflexões acima que o caminho para o reconhecimento do outro enquanto outro e do estabelecimento de possíveis diálogos entre os diferentes se dá pela troca da experiência interior. O homem em seus momentos mais extremos e importantes da vida, experiencia esse desejo de continuidade do ser. Isso de fato é um elemento comum que diz respeito ao âmbito interior e privado tal qual Locke consideraria.

A tolerância religiosa, por mais que se revele desafiadora até mesmo na produção de um trabalho acadêmico, é possível na medida em que encontra sustentação na dimensão existencial humana. É extremamente válido considerar os afetos envolvidos, já que eles refletem a experiência interior pela qual passa o homem de uma determinada religião.

Por fim, seria válido mencionar aqui as razões que levaram a escolher Bataille como referência para tratar desta temática. Sabe-se que o filósofo francês é ateu. Todavia, é muito significativo que um pensador que não acredita em Deus tenha despertado uma sensibilidade para tentar compreender as religiões, investigando a fundo o que ocorre no interior do homem em sua relação com o sagrado. É significativo também como o tema da morte aparece diversas vezes quando o autor trata não apenas do sagrado, mas do erotismo em suas diferentes formas: é diante da morte que aparece o que há de mais íntimo e extremo do homem. Isso revela que não apenas aqueles que vivem uma fé estão em uma busca, mas também os ateus. Desta forma, todos os indivíduos da humanidade estão em uma condição comum da qual é possível estabelecer um diálogo. Utilizando os conceitos de Bataille, somos seres descontínuos que desejamos a continuidade em nossas buscas. A continuidade do ser representa o que há de mais genuíno no homem.

### Referências

BATAILLE, Georges. *Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

\_\_\_\_\_. *Teoria da Religião*. Trad. Sergio Goes de Paula e Viviane de Lamare. São Paulo: Editora Ática, 1993.

LOCKE, John. Ensaio sobre a Tolerância. In.: LOCKE, John. *Ensaio Político*. Trad. Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2007, páginas. 166 - 198.

\_\_\_\_\_. Ensaio Sobre a Lei Assistencial. In.: \_\_\_\_\_. *Ensaio Político*. Trad. Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2007, páginas. 226 - 246.

\_\_\_\_\_. Trabalho. In.: \_\_\_\_\_. *Ensaio Político*. Trad. Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 406 - 409.

\_\_\_\_\_. *Dois Tratados Sobre o Governo*. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LOYOLA, Inácio. Autobiografia de Inácio de Loyola. Trad. Pe. Armando Cardoso, SJ. São Paulo: Edições Loyola, 1991

ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Ideias Religiosas I*. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

\_\_\_\_\_. *História das Crenças e das Ideias Religiosas II*. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

## A FENOMENOLOGIA DA ALTERIDADE COMO CAMINHO PARA UMA COMPREENSÃO DA REVELAÇÃO CRISTÃ EM EDITH STEIN

*Paulo Roberto de Oliveira*<sup>1</sup>

**Resumo:** A formação filosófica da pensadora em questão é a fenomenologia de Edmund Husserl, na qual, entre os anos de 1913 e 1916, Edith Stein na Universidade de Göttingen, assimila rapidamente o método fenomenológico. A cultura e a vida espiritual de Stein se defronta com tamanha grandeza metodológica. A princípio, o desafio dessa pesquisa consiste em articular o pensamento da autora acerca da religião cristã na sua relação com a fenomenologia na busca de uma religião que possa ter um caráter humanista como se caracteriza a revelação cristológica. O tema da alteridade visto pelo método fenomenológico é de grande relevância para Stein no período de estudo em Göttingen, sendo retomado pela jovem E. Stein em sua tese de doutorado, publicada com o título *Zum Problem der Einfühlung* (o problema da empatia). Desse modo, mostraremos que a religião pura, sem passar pelo crivo da filosofia, torna-se um perigo para a humanidade na medida em que não consegue pensar de forma correta a realidade do ente. Um Deus puramente transcendente é um equívoco existencial, tornando-o distante dos anseios do homem. Portanto, revisaremos a obra de Stein e o método fenomenológico, perfazendo um breve estudo sobre os modelos de religiões e teologias que sobrepõem o divino; posteriormente, refletiremos sobre “o outro” na perspectiva fenomenológica. Com isso, conseguimos demonstrar a verdadeira essência do cristianismo: “o amor ao próximo”.

**Palavras – Chave:** Revelação Cristã. Alteridade. Fenomenologia

### Introdução

Refletir sobre o papel da religião no mundo significa também apontar caminhos para que a religião possa cumprir sua função existencial, própria do espírito humano. Não podemos nos esquecer que uma compreensão correta da espiritualidade e do sentido da religião é condição para uma vivência intersubjetiva harmoniosa. Desse modo, nossa pesquisa consiste em realizar uma leitura da obra de Stein sobre a empatia na sua relação com transcendência divina, mostrando que a falta de uma filosofia religiosa ou cristã constrói modelos de transcendência que se configuram na prática da violência. A religião em Stein pertence à natureza do homem e por isso sua relação com o Divino revela uma fenomenologia da alteridade.

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela FAJE. Professor da UEMG – Unidade Diamantina e do SPSCJ.

## 1. O Modelo de Transcendência Religiosa e o problema da Violência

A religião do ponto de vista institucional ultrapassa os limites da racionalidade e também da própria existência humana. O método fenomenológico de Stein parte das prerrogativas do seu mestre, Husserl, na qual, refere-se à um retorno às coisas mesmas, uma realidade natural que nasce da situação do homem no mundo.

O modelo de transcendência religiosa compõe-se como modo de estado ou condição do próprio princípio divino, do ser além de tudo, de uma experiência humana que visa uma unidade com o próprio Ser, mas esse Ser não se encontra em lugar algum: mente, sensibilidade, conhecimento; dessa forma, chamamos de transcendente. O outro modelo de transcendência é o ato de se estabelecer uma relação, sem que esta signifique unidade ou identidade de seus termos. Para Heidegger é no ato de transcendência que ocorre o auto-reconhecimento, temos a ideia de uma consciência que não é como os entes do mundo, existe uma correlação entre o ser-aí e o mundo, porém, o movimento de transcendência acontece como uma forma de ultrapassamento (*Besser*).

Para Edith Stein o movimento de transcendência é existencial e parte da experiência de vida do crente que não desconsidera a cultura intelectual, mas, consegue perceber o “caminho” da consciência em direção à Deus. Porém, quando falamos de uma experiência somente religiosa, estamos tratando de uma situação que está por demais transcendente. Embora Husserl considera o transcendente como algo necessário no processo cognitivo, porém, para a consciência temos alguns problemas.

Quando retratamos o fundamentalismo, estamos configurando um determinado tipo de religião que não parte da experiência humana vital, mas, que ultrapassa (*Besser*) os limites da verdadeira dimensão antropológica do ser humano. Em uma concepção bergsoniana, estamos afirmando uma razão que fabula, cria imagens e expectativas que brotam do espírito humano, porém, não da realidade existencial como ela realmente é. Desse modo, Deus e a religião tornam-se de fato um perigo para a humanidade, pois, torna-se um delírio, como afirma Dawkins.

A Transcendência Absoluta e a demonstração conceitual de Deus são duas forças propulsoras de uma violência justificada racionalmente. Nesses termos, podemos analisar brevemente o cristianismo. O cristão possui uma verdade revelada a partir da vivência de Deus em meio aos homens, neste sentido, podemos afirmar uma certa evolução moral no que se refere à percepção existencial, moral e inter-religiosidade. Porém, se a razão natural, isto é, a filosofia cristã, não penetra na consciência religiosa, todo o percurso cristológico perde sua razão conceitual, vejamos casos de violência nas diversas denominações religiosas de cunho neo – pentecostal.

Dessa forma, o tema da empatia e da unidade fé e razão no pensamento de Stein nos fornece uma medida para a compreensão da revelação cristã. Não pretendemos adentrar nos temas e questões referentes às outras religiões, principalmente orientais, todavia, podemos relacionar essas ponderações à esses discursos, tendo em vista uma filosofia da religião que tem caracteres universais.

## 2. Fenomenologia, Empatia e Alteridade na relação homem/Deus

Entendemos que a filosofia cristã de Stein pode assegurar um discurso religioso autêntico e real. O tema da alteridade em Stein passa pela questão da empatia e encontra na religião uma síntese teleológica que é essencial para a vida humana, neste caso, o conceito de reconhecimento tem grande relevância na articulação desses temas e conceitos.

### 2.1 Fenomenologia e Existência

Edith Stein teve como marco teórico a fenomenologia de Husserl, essa foi sua formação filosófica. A fenomenologia como filosofia foi muito além das considerações de Husserl acerca da psicologia do conhecimento, sendo aplicada na filosofia existencial de Sartre (ontologia fenomenológica), bem como nas afirmações da alteridade e também na análise da existência humana a partir do ponto de vista existencial. Neste sentido a análise religiosa de Stein é feita através da fenomenologia. Esse método tem um ponto interessante para a nossa discussão: a atitude fenomenológica:

A redução fenomenológica e a atitude fenomenológica são com frequência denominadas transcendentais. Falamos de redução transcendental e da atitude transcendental. Podemos até mesmo nos deparar com frases bastante desajeitadas: “a redução transcendental fenomenológica” e “o ponto de vista transcendental-fenomenológico” (SOKOLOWSKI, R, 2010, p. 67).

Vemos anteriormente uma breve noção de transcendental, mas o que isso significa de fato em uma perspectiva fenomenológica? Em ambos os casos da razão filosófica se trata de um “ir além”, baseada na sua raiz latina, *transcendere*, elevar-se sobre ou ir além, de *transe scando*” (Cf.: SOKOLOWSKI, R, 2010, p. 67). Para Sokolowski a consciência natural também é transcendência porque vai além de si mesma. A consciência natural é uma atitude fenomenológica também que parte da intencionalidade da consciência: “toda consciência é consciência de algo”.

No processo da redução fenomenológica temos também o ego transcendental que é o agente da verdade. Quando assumimos nosso ego e o exercemos, realizamos a redução fenomenológica. Esse circuito faz com que o “mundo” humano apareça, criamos uma linguagem fenomenológica e transcendental a partir das características do próprio ego:

Quando entramos na atitude fenomenológica ou transcendental temos de fazer modificações apropriadas nas palavras que usamos. O novo contexto, uma vez que é tão único, requer ajustamentos em nossa linguagem natural. Vamos chamar a nova linguagem que falamos na atitude natural de *mundanês*. As duas atitudes são constituídas pelos tipos de intencionalidades adequadas a cada uma, e as linguagens faladas em cada uma refletem as diferenças de perspectiva. O estudo das interações entre as duas linguagens, transcendentalês e mundanês, é um bom modo de provocar as diferenças entre a experiência natural e filosófica ( SOKOLOWSKI, R, 2010, p. 67).

Nesse processo, os objetos do mundo sensível tornam-se objetos da consciência, criando uma linguagem filosófica. Desse modo, a existência humana para Stein é também um episódio que provém da própria redução fenomenológica.

Toda essa reflexão abre caminho para relação entre filosofia e cristianismo. Quando falamos a partir de Stein sobre fenomenologia e existência nos referimos à essa relação humana. A vida espiritual de Stein não foi abandonada por causa da filosofia, mas, ela buscou aprofundar nos temas da filosofia cristã para entender a relação entre fé e razão, filosofia e teologia na busca de uma filosofia cristã que suportasse a mística.

Edith Stein mostra uma possível filosofia cristã através da ideia de Verdade. Há uma compreensão restrita da razão natural que nos é dada pela Verdade, mas também nosso espírito acolhe na medida da nossa capacidade intelectual as verdades reveladas. Essas verdades são também buscadas pelo nosso espírito que tem a filosofia como instrumento. A revelação é uma segunda via de conhecimento. Portanto, a filosofia cristã é uma operação da consciência, ocorrendo de forma natural e existencial:

É necessário não perder de vista esse fundo para compreender a solução proposta pela autora no que diz respeito à relação entre razão e fé, portanto entre pesquisa filosófica e revelação. Reconhece ela que a filosofia é sempre encarnada, ou seja, está ligada a uma experiência vital, por isso a humanidade do filósofo está implicada profundamente e, se ele é um crente, não pode prescindir de sua fé e, sobretudo, não pode ignorar que aquilo que esta sugere é um complemento requerido pela própria razão. Já que tal reconhecimento é operado por uma exigência cognitiva, é a filosofia que efetua a operação de ampliação e, se isso for feito tendo como referência as verdades reveladas, tem-se uma filosofia cristã ( BELLO, A. 1998, p. 316)

Percebe-se que a filosofia cristã é um elemento natural, proveniente da experiência humana no seu caráter existencial. Desse modo, a filosofia cristã possui uma peculiaridade, pois, ela não deixa de ser uma reflexão racional e não cai em um fideísmo absurdo, mas, busca compreender os conceitos mais intrínsecos do espírito humano, é um esforço para compreender o ente humano finito e o ente eterno, perfeito. O conteúdo da revelação não é estranho à razão, porque é o alargamento dos conceitos filosóficos e naturais.

Sendo existencial, a fé e a revelação efetuam-se no espírito humano de forma gradual, evolutiva, nós compreendemos a revelação de forma progressiva, não total. Desse modo, a teologia é compreendida como uma ciência inacabada que depende, como já dizemos, da evolução espiritual do homem, ou da vontade reveladora do próprio ser de Deus.

A fé é obscura tanto para os filósofos, quanto para os teólogos que não conseguem penetrar intelectualmente nos conteúdos da fé. Mas o que é fé? “Com a expressão teológica fé, entende-se a atitude humana de adesão, mas também o objeto a qual se adere e, enfim, a realização viva do ato de crer” (BELLO, A. 1998, p. 318). A fé é viva porque ela é verdade, pois,

acreditamos e consideramos que Deus existe e é um Ser supremo. A fé do sujeito e do objeto (Deus) corresponde à um movimento místico, pela qual Deus dispensa sua graça ao crente.

A fé sendo obscura é parte da realidade humana e ter fé significa conviver com a escuridão, quanto mais se aprofunda nas revelações divinas, mais se depara com a escuridão da fé, tal reflexão provém de São João da Cruz. Portanto, a existência religiosa do homem é um caminho que se forma pela mística profunda. Todo esse prognóstico é feito a partir da fenomenologia, isto é, pela consciência existencial que precede a configuração de uma fé “desumana”.

## **2. 2 Empatia e Alteridade**

O tema da empatia é primogênito na filosofia de Stein:

Durante a frequência aos cursos ministrados por Edmund Husserl na Universidade de Göttingen, entre 1913 e 1916, ela assimila rapidamente o método fenomenológico, aplicando-o ao exame de um tema de pesquisa que permanecerá, embora sob formas diversas, constante no seu itinerário filosófico: a questão do conhecimento do outro, entendido como ser humano que se põe em relação comigo mesmo (BELLO, A. 1998, p. 313)

A relação com o outro é um fato, um fenômeno, a questão é sobre o tipo de relação que se estabelece entre os homens. Vemos por exemplo na filosofia existencial de Sartre uma relação conflituosa e contraditória entre os homens, mesmo assim ele não deixa de afirmar o ser-para-outro como estrutura ontológica do ser do homem.

As filosofias de cunho religioso tende a estabelecer uma relação intersubjetiva como uma analógica entre o Eu e o Tu (eterno, Deus): “A relação com o TU é imediata. Entre o EU e o TU não se interpõe nenhum jogo de conceitos, nenhum esquema, nenhuma fantasia; e a própria memória se transforma no momento em que passa dos detalhes à totalidade” (BUBER, M. 1979, 13). A relação de consciências além de acontecerem de forma imediata, ocorre quando todos os obstáculos são abolidos. Na filosofia da empatia de Stein podemos visualizar uma característica também natural na relação inter-humana. É interessante perceber que esse encontro ocorre por graça: “O TU encontra-se comigo por graça; não é através de uma procura que é encontrado. Mas endereçar-lhe a palavra princípio é um ato de meu ser, um ato essencial” (BUBER, M. 1979, 13).

Essa gratuidade da alteridade revela uma totalidade EU-TU, na qual, não existe EU sem o TU. Husserl e Stein consideram a existência a partir uma fonte que tem a capacidade de unificar o EU e o TU: o sentimento de empatia:

Husserl já indicara que, entre todas as vivências da nossa consciência, é possível distinguir um modo particular do “sentir”, a empatia (Einfühlung), que permite captar o outro em sua peculiaridade – e, portanto, em sua distinção das coisas e dos animais – , justamente na medida em que se estabelece entre os seres humanos uma compreensão

recíproca, baseada no reconhecimento de uma profunda semelhança, que permite a possibilidade da comunicação e, portanto, todo laço intersubjetivo (BELLO, A. 1998, p. 313)

O problema da empatia foi um dos primeiros trabalhos de Stein e que impulsionou a pesquisadora a compreender a revelação cristã conforme as condições do homem, inclusive o sentimento da empatia que gera o discurso da alteridade, capaz de nos levar à uma reflexão acerca do humanismo cristão que ultrapassa as formas religiosas capazes de se transformarem em um discurso de ódio e separatista. Portanto, a empatia é um sentimento também cristão, revelado por Cristo, mostra a verdadeira dimensão da religião: a harmonia universal entre os seres.

### **2.3 A mística na relação homem/Deus**

A empatia é uma relação mística com o outro. Essa tese encontramos em quase todas as fenomenologias da alteridade ou cristã. Em Deus, a empatia ocorre também da ordem superior à ordem inferior, Deus é capaz de se compadecer do sofrimento da humanidade, essa ideia não condiz com a razão natural, na qual Deus é o Ente Perfeito e não pode se encontrar com a humanidade, metafísica de Aristóteles.

Uma questão que inquietava Stein era sobre a possibilidade de descrever a experiência mística, ou seja, o encontro com o próprio Ser de Deus. Esse ponto é abordado em sua última obra *Kreuzeswissenschaft Studie Johannes a Cruce*. Nessa obra Stein revela a existência de uma ciência *sui generis*, a *scientia crucis*.

A ciência da cruz tem como estatuto teórico a tese da simbolização da experiência mística. Antes de tratarmos sobre esse estatuto, devemos compreender melhor a misticidade da religião. Falávamos anteriormente sobre a possibilidade de uma filosofia cristã que pudesse tornar a fé compreensível. Porém, quando se fala em experiência mística, ultrapassamos todos os limites da racionalidade natural, isto é, não se trata mais de uma simples explicação sobre a origem da alma, por exemplo, mas, de um contato espiritual com Deus.

A partir dessa consideração Stein admite que a conceptualização se torna insuficiente na demonstração discursiva da mística. Encontramos elementos mais eficazes que fornecem a comunicação do espírito místico: “muito mais eficaz para a comunicação se mostra o instrumento da poesia e a utilização dos símbolos” (BELLO, A. 1998, p. 319).

Podemos perceber uma caracterização dos símbolos religiosos, representam a experiência mística dos seus adeptos. Por exemplo, a cruz e a noite escura simbolizam uma experiência mística de sofrimento existencial. “(...) o espírito livre dos trabalhos do dia, ao mesmo tempo impassível e recolhido (...), é atraído para o profundo e harmonioso acordo de todo o seu ser vital, do mundo e do além. E se saboreia um profundo descanso restaurador da paz da noite” (STEIN, 1960, p. 63).

O símbolo é imagem, neste caso da alma. Em Husserl e Sartre encontramos uma teoria sobre as imagens, imaginários e imaginações. Nossa capacidade imaginativa consegue exprimir o que se passa na alma, esse talvez tenha sido o grande trunfo da psicologia moderna,

a manifestação da alma (inconsciente) pela imaginação. Podemos também utilizar um juízo da filosofia analítica do próprio Wittgenstein: “aquilo que não pode falar, deve-se calar”. Não há discurso racional (ciência natural) que possa comunicar a prática espiritual: “Não é uma mera aceitação da mensagem da fé por nós ouvida, nem um simples ímpeto de conversão em relação a Deus – conhecido só por ouvir dizer – mas um íntimo contato e uma experiência de Deus” (STEIN, 1960, p. 142).

A experiência mística não ultrapassa apenas os limites da razão comunicativa, mas, vai além da religião enquanto instituição. A institucionalização da religião é também um processo de racionalização do sagrado e burocratização das formas de manifestação da fé. O perigo do Deus violento que ameaça está nessas formas de compreensão do divino que não entende a relação individual e íntima que existe entre o criador e a criatura que reconhece Deus como o Ser por excelência.

A compreensão do caminho da alteridade a partir dos elementos dessa pesquisa coloca a posição do outro como primordial, pois, a mística e a revelação divina são universais, a compreensão da salvação é divergente, porém, a estrutura fundamental é a mesma, por isso mesmo podemos falar sobre uma filosofia da religião. Por outro lado, a empatia mística que ocorre entre homem/Deus deve ser e é uma ampliação da empatia inter-humana: “O encontro com Deus não acontece ao homem para que ele se ocupe de Deus, mas para que ele coloque à prova o sentido da ação no mundo” (BUBER, M. 1979, 133).

### **Conclusão**

O “retorno às coisas mesmas” nos levou à um sentido antropológico da religião. Dessa forma, a crença é uma dimensão humana da mesma maneira que a razão natural é parte da intelectualidade do homem. A compreensão fabuladora e calculista da religião, sem o auxílio da razão natural, coloca em risco a veracidade das religiões. Mas, a mística não se revela de forma imaginativa? Contudo, a mística do espírito é fenomênica, natural, individual e revela a intenção da religião, como por exemplo no cristianismo o amor ao próximo, a partir de uma matriz universal que é a empatia. O cristianismo não é instituição, mas, um modo de vida revelado por cristo que espelha a gratuidade da relação inter-humana.

Vimos então que existe uma filosofia cristã que assegura a verdade religiosa e expõe de forma análoga o sentimento da empatia. Essa tese é consequência da fenomenologia existencial, ou seja, a existência tem um modo real e peculiar de manifestar o ente intramundano.

O homem que aspira uma unidade com Deus, tem uma psicologia relacional pessoal. Nos relacionamos com o TU eterno, podemos ainda dizer que essa relação acontece a maneira da relação inter-humana, imediata e empática.

### **Referências**

BELLO, Angela Alles. *Edith Stein: Filosofia e Cristianismo*. Rio de Janeiro: Edições Loyola, in: Deus na filosofia do século XX, 1998.

BUBBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979.

HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

STEIN, Edith. *Studio su s. Giovanni dela croce*. Milano: Ancora, 1982

SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à Fenomenologia*. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2004.

## O FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO COMO FORMA POSTERIOR DO NIILISMO À LUZ DO PENSAMENTO DE NIETZSCHE

*Bruno Vignoli<sup>1</sup>*

**Resumo:** No pensamento de Friedrich Nietzsche, niilismo significa inicialmente crise de valores. Esta crise está relacionada aos sentidos ilusórios que norteiam a vida, projetados pelo homem ocidental em no mínimo dois aspectos. Primeiro, como um tipo de negação da vida que tenta responder à falta de sentido através de uma metafísica de duplicação de mundo, como nos casos do platonismo e do cristianismo. Segundo, após a morte de Deus e a derrocada do mundo da verdade, como reação de um novo ethos da modernidade. Além disso, o niilismo ganhou contornos radicais após sua consumação no ocidente. É o que Nietzsche chamou de niilismo passivo e niilismo ativo. Recentemente temos observado a propagação do fundamentalismo religioso. Em sentido amplo, podemos defini-lo como a tentativa de restabelecer o fundamento das crenças religiosas e metafísicas perdidas ao longo da história e ainda como a pretensão de que os princípios de sua fé sejam generalizados para toda a sociedade. Ora, por um lado, niilismo passivo tem como característica a debilidade psicológica, que tenta conservar o caráter religioso. Por outro lado, o niilismo ativo é o aumento da força de destruição. Assim sendo, neste trabalho confrontaremos estas perspectivas do niilismo em Nietzsche e alguns aspectos do fundamentalismo religioso, com o intuito de compreendermos como o fundamentalismo religioso pode ser visto como forma posterior do niilismo, uma vez que suas ações estão pautadas na necessidade de restabelecimento da certeza e do fundamento e, ao mesmo tempo, na negação do diferente e no combate ao culpado pela desvalorização.

**Palavras-Chave:** Fundamentalismo Religioso. Niilismo. Morte de Deus.

### Introdução

É possível verificar no contexto da cultura atual uma mudança acentuada das características do senso religioso contemporâneo que estão relacionadas com vários aspectos da geopolítica. A fragmentação religiosa, na qual não importa mais os valores tradicionais ensinados pelas grandes religiões através dos tempos e sim a particularização das crenças, o crescimento das sociedades sem crença, o relativismo axiológico e religioso e, além disso, a propagação daquilo que denominamos de fundamentalismo religioso e as práticas terroristas que o acompanham, são alguns dos exemplos da mudança paradigmática hodierna. Toda essa reconfiguração, ou melhor, essa precariedade de configuração de sentido, nos indica que

---

<sup>1</sup> Graduado em Filosofia e Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. E-mail: brunovignoli@hotmail.com

vivemos numa crise de referências éticas. Esta crise de valores foi denominada por parte da reflexão filosófica como niilismo.

De modo geral, niilismo é compreendido como negação da vida, como uma forma valorativa que privilegia o nada em detrimento da realidade existente. Contudo, é na obra de Friedrich Nietzsche, que encontraremos uma gama de significados para o termo niilismo que são bastante esclarecedores. Para o filósofo alemão, niilismo significa inicialmente a crise gerada pela desvalorização dos valores superiores (Cf. KSA, XIII, 9 [35])<sup>2</sup>. Esta crise está relacionada aos sentidos ilusórios que norteiam a vida, projetados pelo homem ocidental, contidos num processo que se expressa no mínimo em dois aspectos. Primeiro, como um tipo de negação da vida que tenta responder à falta de sentido através de uma metafísica de duplicação de mundo, como nos casos do platonismo e do cristianismo. Segundo, após a morte de Deus e a derrocada do mundo da verdade, como reação de um novo ethos da modernidade.

Nossa hipótese é que, na medida em que compreendemos o fundamentalismo em sentido amplo como a tentativa de restabelecer o fundamento das crenças religiosas e metafísicas perdidas ao longo da história e ainda como a pretensão de que os princípios de sua fé sejam generalizados para toda a sociedade, confrontaremos alguns aspectos do niilismo na obra de Nietzsche a fim de realizar um diagnóstico que facilite a compreensão acerca do fundamentalismo religioso e sua vertente entendida como terrorismo.

## 1. O niilismo em Nietzsche

Para Nietzsche, o niilismo se manifesta de vários modos e em distintos momentos históricos. Ao mesmo tempo, ele é a lógica de um projeto metafísico fracassado. Ademais, é em consonância com a história do ocidente europeu que a interpretação nietzschiana do niilismo ganha contornos mais densos (Cf. KSA, XII, 5 [71]). O seu desenvolvimento possui uma origem, ascensão e radicalização. Mais que isso, a história do ocidente é interpretada como o processo de radicalização do niilismo até sua consumação, na qual está contida uma possibilidade de superação.

Nietzsche remete a origem do niilismo ao triunfo dos valores cristãos, ou seja, está ligado ao aparecimento do homem moral que, por sua vez, pode ser identificado antes do advento da religião cristã. Na antiguidade, o socratismo-platônico já reivindicava o valor

---

2 Para citações das obras de Nietzsche, adotamos a convenção de notas estabelecidas nas obras completas de Coli & Montinari como estão descritas nos Cadernos Nietzsche. Para as obras publicadas, as siglas em alemão são seguidas pelas siglas em português; o algarismo romano que segue a abreviatura da obra se refere à seção ou capítulo, seguido pelo algarismo arábico que indica o parágrafo ou aforismo. Para os fragmentos publicados postumamente, utilizamos a edição *Kritische Studienausgabe* (1988). O algarismo romano que segue depois da sigla KSA indica o volume do caderno publicado e o algarismo arábico indica o grupo e o algarismo arábico dentro dos colchetes o fragmento. Para demais citações, seguiremos a convenção para publicações nos anais do congresso. Todos os fragmentos póstumos citados em outra língua serão de tradução nossa.

absoluto da verdade e desta, por conseguinte, decorreu todo o estatuto moral superior à vida. A desvalorização do mundo natural é a consequência da opção pela vida guiada por valores colocados fora da própria vida. No cristianismo, o que ocorre é apenas a intensificação dessa visão de mundo. Os valores morais cristãos como a veracidade, o altruísmo e a humildade, são sinais da enfermidade da vontade do homem. Assim sendo, este é o niilismo negativo. O niilismo que surge ao negar aquilo que, para Nietzsche, existe de mais real, o naturalismo da vida.

O processo de radicalização do niilismo ocorre no âmbito da reatividade. Niilismo no sentido reativo é a tomada de consciência de que essa vontade de significação e de sentido é inútil. Isto acontece no momento da constatação da inutilidade das categorias fim, unidade e ser (Cf. KSA, XIII, 11 [99]). Criou-se para o mundo uma representação de seu suposto caráter global da vida separada em dois mundos. No entanto, a descrença nessa interpretação levou à perda do fundamento. Em outras palavras, se ocorre o descrédito da totalidade, da finalidade e da verdade, ocorre também a descrença nos valores decorrentes delas.

Há ainda outro elemento: a catástrofe da veracidade. Esta categoria é a vontade de verdade que mina seu próprio fundamento. Toda honestidade intelectual exigida por ela, se volta contra ela mesma. Por não permitir nenhum tipo de falsidade e de erro, ela é obrigada a admitir a falsidade na crença no Deus cristão e, por conseguinte, dos seus valores morais. Como bem notou Oswaldo Giacóia, “a busca pela verdade e pelo conhecimento a respeito de tais questões transformam a veracidade numa virtude” (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 232). Portanto, é a própria vontade de verdade contida na interpretação moral cristã da existência que impele a consciência científica a voltar-se contra os “elementos de inverdade” da moral cristã, na medida em que não mais é possível aceitar explicações despojadas de “sustentação lógica e racional” (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 232). Neste sentido, o niilismo é interpretado claramente como um processo. A história da autossuperação dos valores morais tem origem no próprio cristianismo e se radicaliza na morte de Deus. Contudo, este processo não se encerra aí.

A radicalização do niilismo segue seu curso até atingir níveis extremos. Neste ponto, Nietzsche nos chama a atenção para o fato de que neste estágio, o niilismo parece ser uma espécie de consequência da morte de Deus (Cf. KSA, XIII, 9 [35]). Apesar disso, não há qualquer determinismo, nem finalidade, nem direção para onde este processo deva seguir. Neste sentido, é exatamente por isso que o niilismo radicalizado se comporta de forma ambígua. Ele pode tomar forma de diminuição das forças criadoras e ser apenas sinal de debilidade psicofisiológica. Neste aspecto, o niilista passivo é aquele que perdeu a crença no Deus cristão, mas continua vivendo sob as sombras de Deus. Isto é, o homem continua se reconfortando em valores cristãos travestidos. Neste sentido, ideias democráticas, igualdade de direitos, vontade de esvaziamento do sofrimento, o hedonismo proporcionado pela técnica moderna, são apenas substitutivos anestésicos para uma vida que continua com sua capacidade de criação de novos valores esgotada.

O niilismo pode se tornar também ativo. O aumento de potência do espírito pode ser destruidor. Para Nietzsche, quando a força aumenta demais em decorrência da radicalização do niilismo, ela não tolera mais nenhum dos subterfúgios que ainda restaram. Seu papel é de pura destruição. Entretanto, ao atingir o extremo da força, o niilismo aniquila, mas sua destruição pode ser considerada como possibilidade de criação, uma vez que nada mais resta dos valores que se desvalorizaram, nem mesmo seus disfarces tão celebrados pelo último homem. Desse modo, está definitivamente aberto o caminho para que surja o além-do-homem.

## 2. Fundamentalismo religioso e o Terrorismo como formas posteriores do niilismo

A ambiguidade do comportamento niilista como passivo e ativo será nosso norteador teórico para problematizar o fundamentalismo religioso e as práticas terroristas. Ora, se o comportamento do niilismo pode ser entendido como uma espécie de consequência do evento de desvalorização dos valores e perda dos elementos que dão sentido a vida, nossa principal questão gira em torno de qual seria o papel do fundamentalismo dentro desta nova configuração ética. Temos consciência de que essas reflexões tem apenas um caráter inicial. Apontaremos, portanto, apenas algumas considerações sobre o tema com o intuito de abrir possibilidades para uma pesquisa mais ampla. Neste sentido, levantaremos aqui duas hipóteses: a) o fundamentalismo pode ser compreendido como uma forma de niilismo passivo? b) o terrorismo advindo do fundamentalismo religioso é incompatível com avaliação nietzschiana do niilismo ativo?

Antes de qualquer coisa, faz-se mister ressaltar que partiremos da ideia de que o terrorismo está diretamente ligado ao fundamentalismo religioso, “pois é manifesta a vinculação contemporânea entre o terrorismo e as diversas modalidades de fundamentalismo” (GIACIOIA JUNIOR, 2006, p. 88). Além disso, adotaremos a compreensão de que o fundamentalismo possui características reativas, na medida em que suas ações estão pautadas na necessidade de restabelecimento da certeza e do fundamento e, ao mesmo tempo, na negação do diferente e no combate ao culpado pela desvalorização. Assim sendo, pode ser percebido como uma tentativa de reagir ao evento da morte de Deus.

Em relação à primeira hipótese levantada, consideramos que o niilismo passivo, ainda que esteja situado no âmbito do niilismo completo<sup>3</sup>, possui características de tentativa de conservação do sentido e dos valores, e o faz através de subterfúgios que funcionam como próteses paliativas, “ainda que os diferentes valores estejam em guerra” (KSA, XIII, 9 [35]). Ao tomarmos esse ponto de vista, podemos concluir que, neste período do niilismo entendido de algum modo como período da obscuridade (*die Periode der Unklarheit*), há “tentativas de todos os tipos para conservar o antigo e não deixar escapar o novo” (KSA, XIII 11 [150]).

---

3 Para mais esclarecimentos sobre as várias tipologias do niilismo, entre elas o niilismo completo e incompleto, consultar a obra *Niilismo, Criação, Aniquilamento. Nietzsche e a filosofia dos extremos* de Clademir Araldi (2004).

Assim sendo, o niilista passivo se encaixa nos exemplos de obscuridade, uma vez que mesmo que suas forças estejam esgotadas, ele ainda se refugia em valores antigos expressos através da arte, da metafísica e da moral religiosa, com o objetivo de anestésiar as dores do viver, mesmo que a conservação do velho seja a conservação do ascetismo negador da vida.

A interpretação de Christoph Türcke (2003) demonstra que o fundamentalismo remete a um movimento duplo. O fundamentalismo aparece, na medida em que os grandes fundamentos das grandes religiões foram rompidos devido às inúmeras mudanças da modernidade e que foram bem diagnosticados por Nietzsche com o nome de morte de Deus. Segundo Türcke, por um lado, o fundamentalismo “não se mostra apenas lá onde estão rompidos os fundamentos de veneráveis grandes religiões, os quais por milênios tinham constituído toda uma sociedade” (TÜRCKE, 2003, p. 144 *apud* GIACÓIA JUNIOR, 2006, p. 89), isto é, o movimento fundamentalista tenta realocar de forma radical os fundamentos mais insustentáveis. Por outro lado, o fundamentalismo reage ao sacralizar tudo que foi dessacralizado, ou seja, “ele sobrecarrega de santidade objetos cujo status profano, trivial, é manifesto” (TÜRCKE, 2003, p. 144 *apud* GIACÓIA JUNIOR, 2006, p. 89).

Desse modo, podemos concluir que o fundamentalismo pode ser pensado como forma de niilismo passivo, na medida em que apesar do desconforto causado pela dissolução do sentido e das metas, há a tentativa exagerada de conservação. Mais que isso, há a tentativa de restabelecer o sentido com a instauração de uma forte rebelião que contra-ataca após a destruição dos valores. Ora, se há um retrocesso radical do poder do espírito, “o apego fundamentalista às tradições e aos autênticos valores primitivos é apenas reação ao sentimento de perda, não um gesto ativo de superação” (GIACÓIA JUNIOR, 2006, p. 89).

Nossa segunda hipótese versa a respeito da aproximação do terrorismo e do niilismo ativo, entendido por Nietzsche como o niilismo da destruição. Numa leitura apressada podemos ser levados a entender que terrorismo vinculado ao fundamentalismo religioso é representante do niilismo ativo uma vez que esta forma de niilismo é um sinal do aumento da força do espírito, o qual é sinal de que nenhuma convicção valorativa, nenhum artigo de fé pode ser tolerado. Ao analisarmos o niilismo russo, fonte da qual Nietzsche se apropria para refletir sobre o problema do niilismo no século XIX, podemos encontrar alguns contrapontos para analisar nossa questão.

O niilismo russo era uma corrente política-filosófica que se manifestava de forma radical e intolerante. De modo prático, o niilismo era identificado com as manifestações e movimentos políticos surgidos na Rússia. Esses movimentos podem ser exemplificados pelo anarquismo, pelo socialismo revolucionário e outros movimentos políticos da juventude que chegavam a realizar ações práticas em nome da contestação social. Assim, verificamos que este niilismo do aumento de força não comportava mais nenhum respeito às autoridades. Também a moral não podia mais coagir as forças mais elevadas e livres. O niilismo ativo é, portanto, identificado como o máximo de força alcançado como força de destruição, no qual

a convicção ou a fé em todos os valores ou instituições são inadequadas e, por conseguinte, violadas (cf. KSA, XIII 9 [35]).

Conforme Zizek (2003), o terrorismo tem a ver com uma abundância de força, no sentido de que é o um excesso de vida que se dispõe a arriscar a própria vida por algo ou alguém. Isto é, o excesso de liberdade do ato terrorista se mostra extremamente autônomo e digno, fazendo um contraponto à debilidade e ao esgotamento do niilista passivo. No entanto, o terrorismo na maioria dos casos justifica seu funcionamento em nome dos valores superiores. Ora, se niilismo ativo, exemplificado pelo niilismo russo é o niilismo da destruição e do aniquilamento sem que estas ações necessitem de uma meta aparente, o terrorismo, ao contrário, ainda está ligado, na maioria das vezes ao objetivo de reestabelecimento de valores perdidos ou suplantados pelas sociedades modernas.

Portanto, não abordaremos neste momento a multiplicidade de questões que configuram as práticas terroristas, bastando apenas frisar que nos interessa apenas verificar se tais atos podem ou não ser enquadrados como niilismo ativo. Nietzsche sugere que o niilismo ativo é a forma radicalizada do niilismo, ou seja, é a limpeza dos últimos escombros do desmoronamento dos valores superiores, é a negação, ainda que em forma de reação, de tudo o que ainda reconforta e anestesia. Nesse sentido, o terrorismo, mesmo que possa ser compreendido como radicalização das ações que tudo arrisca até o extremo da autodestruição e como a reação à nova configuração ética, ele ainda atua por apego “aos valores que a morte de Deus parecia ter inteiramente soterrado: a crença na verdade, na justiça, na transcendência, no absoluto, na finalidade” (PELBART, 2006, p. 73).

## Conclusão

Diante dessas breves páginas, pudemos realizar algumas especulações com o objetivo de apontar caminhos para uma pesquisa mais ampla e profunda sobre a problemática do fundamentalismo religioso como forma posterior do niilismo. Se acatarmos a hipótese de que o niilismo passivo serve de base para parte da compressão da propagação do fundamentalismo contemporâneo, uma vez que as ações fundamentalistas parecem ser uma reação à desvalorização dos valores superiores e a tentativa de reestabelecer o sentido e os valores, precisamos ainda levar em conta outras questões levantadas por Nietzsche que estão imbricadas na questão do niilismo passivo. Por exemplo, como a figura do último-homem abordada no livro *Assim Falou Zaratustra* e entendida como representante do niilismo passivo se encaixa nessa interpretação? Ora, este personagem pode ser compreendido quando consideramos que, ao triunfarem as forças reativas assassinas de Deus, estas colocam em seu lugar outros ideais como o progresso, a liberdade, a igualdade, a democracia. No entanto, este evento nada mais é do que uma nova substituição de ideais, que leva o homem moderno a extrema comodidade. Nesse aspecto, seria então o fundamentalismo uma reação à reação, que mantém seu ressentimento contra forças superiores, mas também contra forças estagnadas como a do último-homem?

Do mesmo modo se aceitarmos a hipótese e que o terrorismo vinculado ao fundamentalismo religioso não pode ser considerado como expressão do niilismo ativo, por se tratar de uma radicalização que mantém o apego aos valores tradicionais, naturalmente somos impelidos a nos perguntar se o terrorismo pode ser compreendido a luz do termo nietzschiano “budismo da ação”. Ou estaria mais próximo à perpetuação do ascetismo cristão, carregado de ressentimento e sentimento de vingança que combate os desvios de pensamento e de conduta da modernidade? A figura do sacerdote ascético cristão, tratado em *Para uma Genealogia da Moral*, aborda duas características que podemos utilizar para uma possível compreensão do fundamentalismo religioso e do terrorismo. Por um lado, o sacerdote protege o rebanho contra os sãos, por outro, procura um culpado para descarregar seus afetos. (Cf. GM/GM, III). Então, não teríamos aqui uma dinâmica própria do fundamentalismo, uma vez que este tenta proteger os crentes do novo ethos da modernidade e do terrorismo e, na medida em que as ações terroristas têm como alvo aqueles que são tidos como culpados pela depreciação e desvalorização dos valores? Portanto, estas pistas iniciais são apenas preparatórias para uma possível aproximação do diagnóstico de Nietzsche e questões tão pertinentes para contemporaneidade.

## Referências

- ARALDI, Clademir Luiz. **Niilismo, Criação, Aniquilamento**. Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo: Unijuí, 2004.
- GIACIOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Nietzsche, o humano como memória e como promessa**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- GIACIOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Terrorismo e fundamentalismo: faces do niilismo**. In: PASSETI, Edson; OLIVEIRA, Salete (Org.). *Terrorismos*. São Paulo: EDUC, 2006. Páginas. 81-93.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Para uma Genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe ed. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1988.
- PELBART, Peter Pál. **Niilismo e terrorismo: ensaio sobre a vida besta**. In: PASSETI, Edson; OLIVEIRA, Salete (Org.). *Terrorismos*. São Paulo: EDUC, 2006. páginas 57-80.
- ZIZEK, Slavoj. **Bem-vindo ao deserto real**. São Paulo: Boitempo, 2003.



## RELIGIÃO, PAZ E BEM EM LEVINAS

Klinger Scoralick<sup>1</sup>

**Resumo:** Em 1975, Emmanuel Levinas publicou um artigo intitulado “Deus e a filosofia”, que posteriormente, veio à público em *De Deus que vem à ideia* (1982). O texto expressa seu posicionamento sobre o tema do infinito (Deus) e sua importância para se por fim aos enlaces da representação e da imanência do pensar, origem da totalidade e de toda violência possível ao outro. Sob uma reflexão aguda daquilo que constitui a relação à transcendência, Levinas persegue uma narrativa desde a interrogação retirada do Êxodo: “quem somos nós?”. É pelo evento da aproximação do próximo, e não do semelhante, que a religião se realiza. A vinda de Deus à ideia, ao pensamento desperta a responsabilidade ou a humanidade do humano ao ponto de uma doação sem reservas do eu-para-o-outro (substituição). Deus entra no jogo das palavras a partir do acontecimento da subjetividade como templo da transcendência. Para além da perspectiva do diálogo e das tematizações sobre Deus, o discurso religioso em Levinas indica uma escatologia da paz que se consolida pela expressão “eis-me aqui”, instante ético. Esta análise tem como objetivo descrever a composição da irrupção da ideia de Deus e suas implicações na filosofia de Levinas, significação do além da essência e da socialidade fraterna.

**Palavras-chave:** Levinas; Deus; religião; ética.

### Introdução

A obra de Levinas nos permite compreender um discurso sobre a religião que responde às exigências para um tempo de paz. Persegue ele em seus textos a ideia de que é preciso repensar a transcendência pela via da subjetividade, desde a relação à alteridade como significação ética, em termos de substituição, *responsabilidade por tudo e por todos*. Seu discurso faz anunciar uma nova possibilidade para o estatuto da religião, através de uma transcendência pensada eticamente — linguagem que se traduz como vinda de Deus à ideia.

### 1. Significação sem contexto

Não se pode afirmar que a inteligibilidade e o sentido significam exclusivamente a partir da evidência. Para além de um discurso que se encerra na imanência, Levinas aponta uma crítica radical à espiritualidade do Ocidente, para a qual o espírito permanece coextensivo ao saber. A referência é tácita ao pensamento de Husserl e, sob outros termos, ao de Heidegger. Levinas posiciona-se criticamente ao que se impõe a todo pensamento como “gesta de ser”.

---

<sup>1</sup> Mestre em Ciência da Religião pela UFJF e mestrando em Filosofia pela FAJE. Bolsista CAPES. Email: scoralickk@yahoo.com.br

A filosofia jamais rompeu com o ser, jamais foi além do caráter absoluto que a evidência do primado fundamental da ontologia comporta, confundindo irremediavelmente a sabedoria ontológica com o que há de mais próprio e essencial no discurso filosófico. E ao tentar combater o ontologismo, quando o fez, a filosofia tão-somente ocupou-se dos liames da transcendência com o ser infinito ou do desacordo entre liberdade e ser, já pressupondo, aí, a suficiência do ser, eterno movimento de retorno, repousar do ser sobre si mesmo — neutralização da alteridade e absorção da subjetividade na totalidade. O sentido que a filosofia exige indica a restrição do sentido, reduzindo a transcendência (de Deus) a um jogo da tematização, a advérbios de altura aplicados ao verbo ser. Mas, haveria um *outro que ser*?

É preciso perguntar-se se, para além da inteligibilidade e do racionalismo da identidade, da consciência, do presente e do ser — para além da inteligibilidade da imanência — não se entendem a significância, a racionalidade e o racionalismo da transcendência; se para além do ser não se mostraria um sentido cujo prioridade traduzida em linguagem ontológica se dirá *prévia* ao ser. (LEVINAS, 2002, p. 88)

A proposta de Levinas gravita em torno de “um discurso dirigido a todos os homens na dignidade humana.” (LEVINAS, 2002, p. 85). A articulação dessa proposta perpassa a subjetividade humana, o “quem somos nós?”, *lugar* em que a transcendência realiza uma explosão (*éclatement*) da estrutura formal do pensamento” ou, como se lê em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974), de um destino que reina na essência, o qual se caracteriza como esforço em ter-que-ser, “conação de ser”. O des-inter-*essamento* pretendido pelo argumento levinasiano mostra que a questão de Deus somente pode ser pensada a partir do enredo de uma transcendência ética, ótica do divino. (LEVINAS, 1963, p. 223). Sob “o risco de inverter certas noções que ao senso comum e à sabedoria das nações parecem as mais evidentes” (LEVINAS, 1982, p. 127), Levinas almeja promover uma torção de certas categorias filosóficas, mas também teológicas, já que a teologia aceita a vassalagem que “obriga todo discurso a justificar-se diante da filosofia”. (LEVINAS, 2002, p. 14). Quer-se pensar o *outro que ser* não pelas formas da analogia<sup>2</sup> — desde já circunscritas no âmbito do ser, mas buscando evitar uma descrição supramundana da “realidade metafísica”, às voltas de uma Cidade Celeste, ou seja, enquanto transcendência fática (LEVINAS, 1990, p. 14; 274), que ainda tem a ver com o “de mesmo

---

2 A analogia serve aos propósitos do ser. É preciso, pois, pensar a partir de algo que não é analogia, que é totalmente novo, que nos vêm, mas não no sentido de uma experiência. Levinas busca uma transcendência diferente da transcendência religiosa tradicional que se utiliza de analogia, projetando um outro mundo a partir desse mundo. Para tanto Levinas utiliza-se de uma linguagem religiosa de realidades que não fazem jogo entre si: aquém (lado de cá) e além (lado de lá). O nihilismo remonta justamente à deficiência básica da analogia — transcendência fática — pois chega ao nada do fundamento pela seguinte lógica: se o aqui está vazio de ética, justiça, o céu também se esvazia de Deus. Então, surgem os rumores de que o céu está vazio, porque a justiça não é posta. O silêncio de Deus, portanto, não significa que não há Deus ou que ele está morto, mas simplesmente evidencia o “fracasso” desse Deus que foi analogizado — problema da transcendência fática. Para Levinas, dizer “Deus está morto”, consiste em abandonar *Deus após Auschwitz*, é tornar-se cúmplice, dar razão ao absurdo de um empreendimento criminal da história. É tornar o “sofrimento inútil”. Portanto, dizer “Deus está morto” é dar seqüência aos projetos totalitaristas, às guerras, aos genocídios, à escravidão e à todas as formas de assassinatos possíveis.

modo”, com o “cá em baixo”, “cá na terra” — que se quer a princípio rejeitar. (LEVINAS, 1974, p. 11-12). Outrossim, quer-se evitar a incidência de um “pensamento religioso que se justifica por experiências religiosas pretensamente independentes da filosofia”. (LEVINAS, 2002, p. 93). A experiência religiosa não escapa à assimilação de proposições que versam sobre um tema, em que o sentido da “revelação” se traduz por presença. “A tematização de Deus na experiência religiosa já escamoteou o incomensurável da intriga que rompe a unidade do ‘eu penso.’” (LEVINAS, 2002, p. 94). Há para Levinas um excesso na linguagem, um *Dizer*, que não se apresenta como *Dito* e que provoca o surgimento de um sujeito desembriagado de seu ser. O rosto do outro é portador desse excesso do pensamento — pura inviolabilidade, separação que garante a santidade de Deus, sua altura que não se confunde com qualquer imagem, tema ou experiência. A inteligibilidade da transcendência está sempre além das possibilidades do poder-ser, da visão. Para dizer esta inteligibilidade, Levinas recorre a um discurso sobre a subjetividade, identidade sem identificação (substituição), capaz de suportar uma significância mais antiga que a exibição, para lá da doação de sentido. Levinas procura uma noção de transcendência fora da consciência e do poder; a transcendência não é uma noção forjada pela subjetividade e remete a um “pensamento mais profundo e mais arcaico que o *cogito*.” (LEVINAS, 2002, p. 15). Trata-se de trabalhar a significância da palavra Deus no âmbito de uma concreção meta-fenomenológica, evocação transversal de Deus ou da ideia do Bem.

## 2. Outro que ser

O discurso sobre Deus na obra de Levinas evoca a imagem de um *sujeito que nasce para o outro*, em meio à noite, sob uma insônia que vela por tudo e por todos. Trata-se de uma insônia provocada pela ideia do infinito, despertar de um pensamento extraordinário “que sacode o ‘sono dogmático’ que dormita no fundo de toda consciência que repousa sobre o objeto.” (LEVINAS, 2002, p. 95). Assaltada pelo excesso que o pensamento não comporta — chamamento de um *Dizer* que se faz ouvir sem se mostrar — a subjetividade posta-se diante do outro, *para todos*, termos de acusação de um perseguidor que desata o nó do eu em seu mais íntimo respirar, eleição e incumbência, responsabilidade ou não-indiferença. O infinito trespassa a subjetividade, vem à consciência, mas não por rememoração, tempo sincrônico. A ideia do infinito é um acontecimento da ordem de um despertar, que é anterior à origem da consciência, significação mais antiga que toda memória — passado imemorial ou anárquico. “O Infinito, ao afetar o pensamento, ao mesmo tempo o devasta e o chama: mediante uma ‘reposição em seu lugar’, ele o põe no lugar.” (LEVINAS, 2002, p. 98-99). O psiquismo da consciência apresenta-se como *infinito em mim*, passividade da receptividade da consciência — inassimilável à receptividade, *passividade mais passiva que toda passividade*. O tema sugere uma subjetividade que se constitui através da noção de substituição, em que o outro imputa sobre o eu uma responsabilidade anterior a toda tomada de decisão. *O eu é um outro, outro que ser* — negação que remarca a diferença como não-indiferença, sem alienação. Segundo Levinas, o “infinito significa à partir da responsabilidade por outrem.” (LEVINAS, 1990, p.

232). O que se quer indicar é que a proximidade do rosto do próximo — “figura do infinito — provoca uma torção da posição da subjetividade. O lugar que a subjetividade passa a ocupar é um “não-lugar” ou um acontecimento ético, em que o infinito “se passa”, ordenando o eu ao outro, sem deixar vestígios — impossibilidade de se compreender ou capturar o infinito pelo pensamento ou pela ideia de relação. A isso faz referência o tema da substituição.

O infinito não está “diante” de mim; sou eu quem o exprime, precisamente ao fazer sinal da doação do sinal, sinal do “para-o-outro”, em que me des-interesso: eis-me aqui. [...] Sem tematização. A frase em que Deus entra no jogo das palavras não é “eu creio em Deus”. [...] É o “eis-me aqui” expresso ao próximo ao qual sou entregue, eis-me aqui em que anuncio a paz, isto é, minha responsabilidade por outrem. (LEVINAS, 2002, p. 110)

O esforço argumentativo de Levinas caminha na direção de descrever a imagem de uma subjetividade que está atrelada à questão da transcendência e de Deus — subjetividade enquanto ideia do infinito ou responsabilidade. (LEVINAS, 2002, p. 94). O discurso sobre Deus é enunciado nas relações éticas inter-humanas, desde o posicionamento da identidade inalienável do sujeito — intriga incomensurável da unidade do eu. Deus não se diz por advérbios de altura, referências a uma subjetividade do *cogito*, linguagem esta que destrói a situação religiosa da transcendência. O sentido por excelência ou a inteligibilidade da transcendência não é doação de sentido (*Sinngebung*), nem se revela através de disposições afetivas, mas configura-se abertura desde o *em face* do rosto, inspiração traumática (sabedoria), diante do qual o eu é questionado, chamado à responsabilidade e colocado como inquietude-para-o-outro. Faz-se referência ao sentido que se *revela* não no enraizamento na angústia diante da possibilidade da impossibilidade — *por* mim coincidindo com o *de* do ter-de-ser — ou “como paliativo de uma revelação parcimoniosa”. (LEVINAS, 2002, p. 81). Ao contrário, indica-se um discurso *mais além* do *Sein zum Tode*, para-lá-da-minha-morte. O sentido deixa de ser pensamento *de...*, passando a ser pensamento *para...*, para-outro. O sentido, indiscernível ao saber, nasce da interrogação do outro, súplica que avassala o direito de ser, invertendo o primado ontológico da pergunta “por que há ser em vez de nada?”. Ao mesmo tempo, a facticidade descrita em termos de coexistência (*Mitsein*) perde espaço para a anterioridade do outro, que chama e obseda o Eu (Mesmo) “do mais profundo dele mesmo ao mais profundo que ele próprio, lá onde nada nem ninguém pode substituí-lo”. (LEVINAS, 2002, p. 44). Assim sendo, o *se substituir à...* diz quem é o eu: responsabilidade anterior a toda compreensão de ser. (FERON, 1992, p. 321). A substituição afirma a unicidade do eu, a impossibilidade do eu tornar-se um substituto, de escapar à responsabilidade, à socialidade. (LEVINAS, 2002a, p. 154). Para Levinas, o retorno da sabedoria do céu sobre a terra está na intriga inter-humana como trama da inteligibilidade última. (LEVINAS, 1997, p. 279). Deus “está” na *devoção* que precede a *vaidade*.

### 3. O discurso religioso

Embora muitos tendam a tomar a obra de Levinas de assalto como a de um pensador religioso, ou mesmo como a de um teólogo, não se trata de um autor obcecado pela questão da religião, muito menos de um seu entusiasta. Sua preocupação última habita um outro lugar que, não obstante, acaba por incidir sobre a pergunta “o que é a religião?”. O fundamento da subjetividade humana é a questão que anima sua reflexão e constitui o cerne de suas análises, que envolvem o tema da transcendência, de Deus e da socialidade humana. São questões que são uma só, conforme anuncia Levinas no “Argumento” de *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, no item intitulado “A subjetividade não é uma modalidade da essência”. Buscando romper com os registros da ontologia para garantir a consolidação da ética como filosofia primeira, Levinas discorre sobre uma *subjetividade além da essência*, que testemunha o infinito. Nesses termos, a fenomenologia do eu vem a ser a fenomenologia do outro. Em seu texto “Transcendência e altura”, Levinas afirma que não busca definir nada através de Deus, porque é o humano o que lhe concerne.

Não queria definir nada através de Deus, porque é o humano que eu conheço. É Deus que posso definir através das relações humanas e não vice-versa. [...]. A abstração inadmissível é Deus; é em termos de relação com Outrem que falarei de Deus. [...] situação na qual o sujeito existe na impossibilidade de esconder-se. [...] Tudo o que [...] posso dizer virá de tal situação de responsabilidade [...]. [...] A ideia abstrata de Deus é uma ideia que não pode iluminar uma situação humana. É, ao invés, verdade, o contrário. (LEVINAS, 2002a, p. 121-122)

Os termos sob os quais Levinas apoia seu discurso remetem às relações éticas, a uma situação de responsabilidade, em que o sujeito existe enquanto impossibilidade de evitar o que o outro lhe impõe. Os apontamentos sobre a questão da religião encontram-se em sintonia com a sua *filosofia primeira*. Busca-se apontar para o fato de que são as relações éticas inter-humanas o lugar privilegiado do tema da transcendência, de Deus e, por meio das quais é possível afirmar um discurso religioso. A religião se coloca sob o mesmo enigma do *Dizer* que instaura a subjetividade. Fundamentalmente, religião é relação ao outro, demarcada pela separação, pela assimetria e pela responsabilidade. Como se pode ler em “Separação e discurso”, em *Totalidade e infinito* (1961), *não há religião natural* e o “nascimento da religião” se dá pela socialidade instaurada pela ideia do infinito. (LEVINAS, 2002, p. 106). A revelação, neste sentido, vem a ser uma categoria moral, uma ordem, um mandamento. (LEVINAS, 1963, p. 39). Trata-se de uma ideia que o pensamento não pode conter pela cogitação, que devassa a subjetividade, constituindo-a *para-o-outro*. A trama de suas análises envolve a descrição do “rosto” e da “subjetividade” como categorias de significação do *além*. A nova identidade do sujeito, demarcada na relação ao outro, significa o enigma mais profundo da religião. Ou seja, religião é ética. Dito de outro modo, a religião é o *farás de tudo para que o outro viva*. Dessa forma, “o sentido do sagrado deve ser compreendido a partir da proximidade do outro”. (FA-

BRI, 1997, p. 130). Faz-se referência a um sentido que se “revela” não na abertura do sagrado, mas no segredo da transcendência, aproximação que é vinda de Deus à ideia.

“Outrem é o próprio lugar da verdade metafísica e indispensável à minha relação com Deus”. (LEVINAS, 1974, p. 51). A revelação consiste em um “ligação” não-alérgica com o próximo. Levinas faz menção ao Evangelho de Mateus, Capítulo 25, no qual a “relação a Deus é aí apresentada como relação ao outro homem. Não é metáfora: em outrem, há presença real de Deus. Na minha relação a outrem, escuto a Palavra de Deus. [...] Não digo que outrem é Deus, mas que, em seu Rosto, entendo a Palavra de Deus”. (LEVINAS, 1997, p. 151). Como diz Levinas em “Hermenêutica e além”, a transcendência de Deus — e o próprio a Deus — que se conjuga em relações de *horizontalidade* com outrem “não significa nem que o outro homem seja Deus nem que Deus seja um grande Outrem.” (LEVINAS, 1997, p. 109). Não há possibilidade de uma fusão de imagens. O que se pretende expor em seu argumento é a “imagem” de um Deus pensado enquanto ideia do infinito e como rosto, categorias que não se fecham na horizontalidade do sentido, *Dizer* que não se reduz a um *Dito*. Não obstante, a traição do *Dizer* se faz inevitável quando se lança a pergunta “quem é o meu próximo mais próximo?”. A comparação entre os incomparáveis se faz necessária. É preciso a justiça *para todos*. Nesses termos, a justiça, obra da verdade, não permite que se possa firmar um diálogo, um pacto solitário entre-dois ou entre alguns — semelhantes. O “terceiro” revela a impossibilidade de um isolar-se com Deus. Segundo Levinas, a crise da religião reside nesta possibilidade, no “esquecer todos os que ficam fora do diálogo amoroso.” (LEVINAS, 1997, p. 44). O desejo que Deus desperta é redirecionado. Diz Levinas que “o Desejável me ordena ao que é o não-desejável, ao indesejável por excelência, à outrem.” (LEVINAS, 2002, p. 101). A socialidade um “jogo” que se joga a três. A responsabilidade não se atém tão-somente a um próximo, mas ao próximo do próximo, o estrangeiro. *Paz ao que está longe e ao que está perto*, diz o profeta (Isaías, 57). O “terceiro” é, também, o próximo e, assim sendo, ele não pode ficar à deriva na relação ética. A figura do terceiro demarca uma nova abertura na subjetividade, «responsabilidade da humanidade», possibilidade da igualdade, mas sem que se exclua a ambigüidade do enigma da transcendência.

O que se diz religião a partir de Levinas é aquilo que faz garantir a espiritualidade do humano. Ou seja, a ética (ótica espiritual) é o que confere “espírito ao homem”. A encarnação da ética — em última palavra, substituição — garante a espiritualidade humana. (LEVINAS, 2002, p. 32; LEVINAS, 1974, p. 65; LEVINAS, 1988, p. 89). A “aliança” com o outro é o próprio desígnio da transcendência e da espiritualidade, espiritualidade da bondade e da paz. (SUSIN, 1984, p. 248-249). Nota-se que a problematização do tema da religião em Levinas faz referência à ênfase, igualmente kantiana, que postula a religião como ética — apesar de Levinas não fixar a moralidade na coincidência da subjetividade com a própria consciência, mas na heteronomia do agir. De qualquer forma, faz-se menção a uma *religião que não se distingue em ponto algum da moral*.

## Conclusão

A filosofia de Levinas, situada sob os ecos de Auschwitz, desde a pergunta *Onde está Deus?* que permanece ressoando e que não encontra um lugar de repouso, recolhe os desafios de se pensar uma “ética sem socorros”, mais além da mística, do sagrado, das salvasões religiosas, da espera, mais além de toda teodicéia, que torna compreensível os sofrimentos deste mundo. Para ele, Deus está alhures da piedade tradicional religiosa. Em sua obra, Deus significa no puro se fazer sinal da subjetividade, no acusativo por excelência: “Eis-me aqui!”, *para todos*. Os termos dessa narrativa incidem diretamente e imediatamente sobre o estatuto da religião — socialidade, paz e bem.

## Referências

FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

FERON, Etienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage: l'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1990 (Le Livre de Poche).

\_\_\_\_\_. *De Deus que vem à ideia*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 88.

\_\_\_\_\_. *De l'évasion*. Montpellier: Fata Morgana, 1982.

\_\_\_\_\_. *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1963.

\_\_\_\_\_. *Entre nós*. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. *Totalité et Infini. essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

\_\_\_\_\_. *Dall'altro all'io*. Roma: Meltemi, 2002a.

SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EST; Petrópolis: Vozes, 1984.



## FUNDAMENTAÇÃO DA SOCIEDADE POLÍTICA E DA COMUNIDADE ECLESIASTICA EM JOHN LOCKE

Victor Bacelete<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo é uma investigação acerca dos fundamentos que sustentam a separação entre Igreja e Estado na modernidade. O objetivo é esclarecer sobre quais argumentos o filósofo John Locke (1632-1704) apoia sua tese de que a competência das comunidades políticas não deve ultrapassar os limites civis e alcançar a esfera eclesiástica. Para tanto, se divide em dois momentos, (I) o estudo das comunidades religiosas e (II) a análise das sociedades civis. Em cada um destes preocupa-se em responder, respectivamente, em que consiste a verdadeira igreja de Cristo e quais são as atribuições do Estado enquanto garantidor da liberdade humana. A investigação se concentra na obra *Carta sobre a tolerância* do filósofo inglês, datada de 1685. Conclui que as comunidades eclesiásticas, enquanto união espontânea e voluntária de homens, devem responsabilizar-se exclusivamente pela salvação das almas, enquanto que as sociedades políticas carecem limitar-se aos assuntos mundanos. Contudo, ambas podem, harmonicamente, versar acerca dos artigos de fé práticos.

**Palavras-chave:** Modernidade, John Locke, Estado, igreja, tolerância.

### Introdução

Considerado por muitos historiadores como o período mais obscuro da época moderna, o século XVII é marcado por um conjunto de ambiguidades sociais, políticas, econômicas, científicas e religiosas. Enquanto as letras, as artes e as ciências caminhavam para o *século da razão* através da institucionalização das disciplinas do conhecimento e do desenvolvimento tecnológico, outros setores da sociedade europeia, como a economia, política e religião enfrentavam uma forte crise social motivada pelos diversos movimentos eclesiásticos pós-reforma luterana, grandes investimentos marítimos e de colonização, aumento das diferenças econômicas entre pobres e ricos, péssima infraestrutura das cidades e diversas guerras civis e religiosas – destaque para a Guerra dos 30 Anos (1618-1648).

Este ambiente de medo, insegurança, miséria e violência parece ter posto fim ao antigo sonho da Igreja Medieval de submeter todas as forças da Europa a uma única autoridade eclesiástica governamental. Entretanto, apesar de tal intuito jamais se consolidar na modernidade, múltiplos eram os governos que confundiam suas competências civis e religiosas. Por muitas vezes a própria igreja *católica* denunciou esta confusão, pregando a tolerância e a moderação, mas tão somente naqueles lugares onde não era fortalecida pelo poder civil. O mesmo ocor-

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. victorbacelete@hotmail.com

reu entre os *protestantes*, que se julgavam perseguidos pelos católicos, mas eram igualmente perversos quando possuíam a força da espada.

É para que nenhum homem subordine sua crença à vontade do príncipe, sob o pretexto de ser esta também a vontade de Deus, e para que ninguém seja submetido à tortura física, privação de liberdade e desapropriação de seus bens materiais, sob a desculpa dos desígnios religiosos, que John Locke (1632-1704) escreveu em 1685 a obra *Carta sobre a tolerância*, considerada o ponto chave do entendimento do autor acerca da tolerância religiosa.

Desiludido com a restauração de Carlos II (1630-1685) e com despotismo confessional de Jaime II (1633-1701), ambos reis da Inglaterra, Locke dedica-se a demonstrar os motivos pelos quais os interesses das sociedades eclesiásticas não devem ser somados aos cuidados das comunidades políticas. É pelo fascínio de distinguir os méritos do Estado e os da Igreja, bem como seus vínculos, que a presente investigação se fundamenta sobre dois questionamentos, a saber: (I) em que consiste a verdadeira igreja de Cristo? (II) Quais são as atribuições do Estado enquanto garantidor da liberdade humana? Neste intuito, confiamos alcançar o máximo entendimento da doutrina de Locke.

## 1 Da autoridade eclesiástica

No pensamento lockeano, a necessidade de se cultuar Deus de forma pública é tão certa e verdadeira quanto sua própria existência. Todos os homens devem, por isto, suprir esta necessidade a partir de “alguma sociedade religiosa, na qual se reúnam não apenas para edificação mútua, mas para mostrar ao mundo que cultuam a Deus e oferecer à Majestade Divina um serviço de que não se sintam envergonhados” (LOCKE, 2007, p. 62). Aqui a definição de *vergonha* perpassa o significado de constrangimento e adquire um sentido de dignidade e aceitação perante Deus. Locke (2004) denomina de *igrejas* justamente estas sociedades religiosas, as quais nascem do desejo humano de servir, honrar e cultuar ao Senhor através da comunhão entre seus pares. Neste sentido, a igreja é “uma sociedade voluntária de homens que se juntam por acordo próprio, de modo a adorar Deus publicamente de uma maneira que eles julguem aceitável por Ele e efetiva em relação à salvação de suas almas” (LOCKE, 2007, p. 42). Percebemos através desta definição três elementos essenciais à estrutura eclesiástica, quais sejam, a participação voluntária, o acordo próprio entre membros e a finalidade espiritual.

Enquanto união voluntária, a igreja é a máxima expressão da liberdade de escolha do indivíduo. Os homens não estão, de modo algum, vinculados a alguma sociedade religiosa, pelo contrário, são naturalmente livres para decidir de qual igreja ou seita desejam participar, optando, evidentemente, por aquela na qual acreditem “ter achado uma profissão de fé e um culto que seja verdadeiramente aceitável para Deus” (LOCKE, 2007, p. 42). Nada obsta afirmar que desta união surge a necessidade de organização da sociedade religiosa enquanto corpo eclesiástico, o que implica em um acordo próprio entre os membros que possibilite a

manutenção de tal sociedade e a plena convivência entre seus integrantes. Estas normas podem versar desde questões organizacionais e administrativas à questões disciplinares e teológicas, mas devem ser “destituídas de todo e qualquer poder compulsório” (LOCKE, 2007, p. 46), bem como assentadas unicamente em aspectos religiosos.

Nem o caráter voluntário de associação nem o acordo próprio entre seus membros dizem respeito ao objetivo-fim da igreja, visto que ambos os aspectos se referem aos ditames terrenos da comunidade eclesiástica. Para Locke (2004), se a origem da igreja é a necessidade de se adorar publicamente a Deus, a finalidade última desta é a salvação das almas. Com efeito, a igreja é uma sociedade religiosa voluntária, espontaneamente acordada, que possui como objetivo a salvação eterna das almas através da adoração pública ao Senhor.

Locke (2007) explica que as Sagradas Escrituras nada dizem sobre o uso da força por autoridades eclesiásticas no intento de converter os homens ao cristianismo. Aquele que pretende, pelo ferro e pela força, impor a um homem livre, ainda que em erro e desviado do caminho da verdade, uma crença na qual este não acredite, ritos de adoração pelos quais este não se sinta próximo da salvação de sua alma e uma doutrina que a ele não convença, essa pessoa, pelas palavras de Locke (2007, p. 36), “deseja ter uma assembleia numerosa reunida consigo na mesma profissão de fé, mas é completamente inacreditável que intente por esses meios compor uma verdadeira igreja cristã”. No mesmo sentido, o uso da força também não deve ser praticado contra os membros que já compõem a sociedade religiosa, com o objetivo de lhes acarretar algum tipo de punição restritiva de direitos civis, multa pecuniária ou castigo físico.

Locke (2004) não pretende com isto imobilizar a autoridade eclesiástica diante do exercício que julga necessário à salvação das almas, pelo contrário, reconhece nas exortações, admoestações, conselhos e excomunhões, instrumentos pelos quais a igreja pode e deve exercer o seu poder. Contudo, somente na ineficácia das três primeiras medidas deverá o membro ser excomungado pela mesma, de modo que “esta é a última e máxima força da autoridade eclesiástica: nenhuma outra punição pode ser infligida além da cessação das relações entre o corpo e o membro que é cortado fora”. (LOCKE, 2007, p. 46)

Eis o motivo pelo qual Locke (2004) atribui ao Clero a responsabilidade pelo esclarecimento dos fiéis quanto às questões cristãs. Aqueles que se dizem sucessores diretos dos apóstolos de Cristo têm a obrigação de ensinar a todo e qualquer homem, esteja ele em graça ou erro, compartilhe do mesmo culto ou forma distinta, seja cristão ou pagão, os valores da caridade, humildade, tolerância, amor e desapego material. Este último é, por sinal, objeto de crítica de Locke, que considera que as práticas eclesiásticas de sua época não condizem com os preceitos religiosos da verdadeira igreja cristã. Longe disso, o ideólogo do liberalismo constata que todo o corpo eclesiástico de seu século encontra-se enraizado em materialidades, tais como a antiguidade de nomes e lugares, a opulência das igrejas, a vaidade dos cultos e o luxo das cerimônias religiosas.

Ademais, realidades como a prostituição, adultério, idolatria e demais atrocidades de sua época eram objeto de proposital omissão das comunidades eclesiais. Contrariamente, a verdadeira igreja é constituída “para regular a vida dos homens de acordo com as regras da virtude e da piedade” (LOCKE, 2007, p. 33), de modo que a bandeira de Cristo simboliza a vontade de combater injustiças, miséria, luxúria, vícios e tudo aquilo com que, direta ou indiretamente, as comunidades eclesiais eram coniventes. A verdadeira igreja promove a tolerância, igualdade, respeito, dignidade humana, liberdade, amor e, principalmente, a Palavra de Deus entre todos os homens, independente de suas escolhas religiosas. Por tudo isto, “é vão para qualquer homem usurpar o nome de cristão, sem santidade de vida, pureza de modos, benignidade e humildade de espírito”. (LOCKE, 2007, p. 33-34)

## 2 Da autoridade civil

A comunidade civil surge da união natural e espontânea entre os homens para defesa de suas vidas, liberdades e propriedades, sendo, portanto, o bem de seus membros o objetivo desta união (ROVIGHI, 2000). Locke (2004) chamou de *interesses civis* justamente esse conjunto de bens corpóreos e incorpóreos a ser tutelado e promovido pela comunidade. Com o intuito de preservar, organizar e administrar a comunidade civil, os membros desta necessariamente compõem um corpo político, o qual o filósofo inglês denominou de *Estado*. Desta maneira, o Estado, fomentado sobre as leis naturais, é o garantidor por meio do qual todos podem “gozar da segurança, da paz e da prosperidade comum”. (POLIN, 2004, p. 36)

É do caráter abstrato do Estado que surge sua representatividade material, o *Magistrado Civil*, que exerce todas as funções de governo e Estado em nome deste poder lhe conferido pela sociedade civil (LOCKE, 2001). Destarte, é obrigação do magistrado, “pela execução imparcial de leis equânimes, assegurar a todo o povo em geral, e, em particular, a cada um de seus súditos, a posse justa desses bens que pertencem a sua vida” (LOCKE, 2007, p. 38). Indubitável afirmar que todo o poder do magistrado relaciona-se aos interesses civis supramencionados, com efeito, “[...] todo o poder civil, o direito e o domínio são limitados pela tarefa única de promover essas coisas, as quais não podem nem devem ser estendidas para a salvação das almas”. (LOCKE, 2007, p. 39)

O magistrado civil, no exercício da função *legislativa*, deve visar “a segurança de toda possessão privada de cada homem, a paz, as riquezas e comodidades públicas de todo o povo [...]” (LOCKE, 2007, p. 79), pois este poder emana da própria comunidade, ainda que conferido a uma única pessoa. Neste sentido, o objetivo-fim do poder legislativo é resguardar os “[...] bens temporais e a prosperidade exterior da sociedade, que são as únicas razões pelas quais os homens entram em sociedade, e tudo o que procuram e almejam nela” (LOCKE, 2007, p. 80). Ocorre, entretanto, que os membros da sociedade civil podem, por motivos diversos, violar os mandamentos normativos estabelecidos para a preservação dos interesses civis da

comunidade. Cabe unicamente ao magistrado, pelo uso da força suficiente e adequada, evitar situações como furto, roubo, homicídio, usurpação, ofensa pessoal, desrespeito à ordem pública e invasões de terras, dentre outras modalidades delituosas.

O poder legislativo descrito por Locke (2001) possui uma bifurcação práxis, visto que da mesma forma que o magistrado cria leis, também deve fazer com que estas sejam cumpridas. Locke (2001, p. 515) explica que “como as leis [...] requerem uma perpétua execução ou assistência, é necessário haver um *poder permanente*, que cuide da *execução* das leis que são elaboradas e permanecem vigentes”. Com efeito, incontestável concluímos que o poder *executivo* do Estado, enquanto função de governo destinada ao cumprimento do dever normativo, é fruto da necessidade de se alcançar a máxima eficácia prática das leis.

Com o propósito de evitar um Estado *tirânico*, Locke (2004) demonstra três razões pelas quais o magistrado civil, enquanto sujeito personalíssimo da função executiva do Estado, não deve interferir nos assuntos exclusivamente eclesiásticos. Inicialmente porque o zelo das almas não pertence ao príncipe ou a qualquer outro ser humano, posto que o Senhor jamais outorgou tal autoridade ao homem, bem como esta não pode ser-lhe concedida pelo povo. Em segundo lugar, é tão oculta a natureza do convencimento religioso, que o magistrado, mesmo pelo uso de seus mecanismos de atuação social, tais como prisões, torturas e confiscos, é incapaz de atingir o julgamento íntimo do ser humano.

A última razão pela qual Locke se opõe à interferência do Estado na sociedade eclesiástica é para evitar uma possível *crença territorial*, isto é, mesmo que admitida a hipótese na qual leis civis são capazes de modificar as crenças íntimas dos homens, isto em nada contribuiria para a salvação das almas, pois os conhecimentos espirituais do magistrado são tão relevantes aos assuntos religiosos quanto os conhecimentos civis das igrejas aos aspectos sociais, políticos e econômicos da sociedade. Com efeito, havendo um único caminho para o Reino de Deus, quais expectativas poderiam ter aqueles que renunciam à própria fé, culto e moral para seguir cegamente “a vontade de seus governantes e da religião que a ignorância, a ambição ou a superstição calhou de estabelecer nos países em que nasceram?”. (LOCKE, 2007, p. 41)

Apesar de o príncipe nascer superior aos súditos em poder, afirma Locke (2004), todos os homens são iguais em natureza. Por este motivo, nem mesmo toda aptidão para governar, legislar e julgar torna o magistrado civil mais capaz de identificar o caminho da verdadeira e salvadora religião de Cristo do que um simples súdito. Aliás, por se tratar de sua própria salvação, não há melhor guia a ser seguido do que os próprios designios individuais. Locke (2004) não legitima, com isso, o depósito alienado da fé sobre as comunidades religiosas. Pelo contrário, demonstra que historicamente a igreja “é, em geral, mais suscetível de ser influenciada pela corte do que a corte pela igreja” (LOCKE, 2007, p. 60). Ao analisar as comunidades religiosas durante os reinados de Henrique VII, Eduardo VI, Maria e Elizabeth, o filósofo observa como as autoridades eclesiásticas destes períodos adotaram uma postura submissa às vontades da autoridade civil, alterando “seus decretos, seus artigos de fé, sua forma de culto, tudo de acordo com a inclina-

ção daqueles reis e rainhas” (LOCKE, 2007, p. 60). Isto porque, possuindo o poder da força, os príncipes raríssimas vezes consideravam opiniões eclesiásticas contrárias às suas.

Disto decorre a tolerância, não meramente enquanto um princípio, mas como dever a ser seguido pelas sociedades eclesiásticas, comunidades civis, membros e súditos. A partir do momento em que concebemos as igrejas compostas pela *forma exterior e ritos de adoração* e por suas *doutrinas e artigos de fé*, percebemos como o pensamento de Locke (2004) estrutura este dever. A forma exterior e os ritos de adoração podem ser divididos em *coisas indiferentes às igrejas*, algum tipo de cerimônia, ritual ou formalidade não determinada pelas Sagradas Escrituras; *circunstâncias*, apesar de fazerem parte do culto são, necessariamente, práticas específicas de uma determinada igreja, como os dias, horários e locais da realização do culto; *ritos*, que bem como não podem ser admitidos pela intromissão do príncipe, também não podem ser excluídos por ele; e a *idolatria*, tão acusada de ser um pecado, mas, nesse caso, tão pecado quanto à preguiça, inveja, vaidade e tantas outras coisas que “não são prejudiciais aos direitos dos outros homens nem quebram a paz pública da sociedade”. (LOCKE, 2007, p. 72)

Quanto às doutrinas por artigos de fé, Locke (2007, p.75) elucida que podem ser práticos ou especulativos, entretanto, “apesar de os dois tipos consistirem no conhecimento da verdade, ainda assim os segundos terminam simplesmente no entendimento, e os primeiros influenciam a vontade e as maneiras”. Podemos citar como especulativos, dentre outros, a transubstanciação, indulgência, eucaristia, revelação, batismo, matrimônio, luto e a circuncisão, todos sendo particularidades desta ou daquela sociedade eclesiástica. Seus significados necessitam unicamente da fé, logo é inconcebível que leis civis digam quais devem ou não devem ser praticadas. (LOCKE, 2004)

Já os artigos práticos são aqueles que tocam a *práxis* da vida boa, consistindo simultaneamente aos assuntos da religião e do governo civil, pois dizem respeito à manutenção da sociedade eclesiástica, bem como à sustentação da segurança civil. Podemos citar, por exemplo, as ações morais, que tanto podem ser objeto dos discursos religiosos em busca da salvação das almas, quanto dos discursos civis para a convivência mansa e pacífica entre os súditos do Estado. (LOCKE, 2007)

### **Considerações finais**

Ao ensejo da conclusão desta investigação, cumpre reiterarmos que o pensamento de Locke a respeito dos fundamentos civis e religiosos é fruto da realidade que este presencia. As grandes mutações sociais, econômicas, científicas, políticas e religiosas da modernidade criaram um ambiente de medo, opressão, miséria e insegurança insustentável à manutenção dos Estados europeus. Com efeito, a separação entre sociedades religiosas e comunidades civis parece ser, antes de um intento filosófico e sociológico, uma consequência inevitável deste conjunto de obscuridades políticas.

Percebemos, com isso, como Locke acredita que a tolerância é resultado da plena divisão entre os princípios eclesiásticos e as premissas governamentais. A igreja, enquanto união voluntária e acordada entre homens, deve ser independente do Estado para promover a vida eterna através da adoração pública a Deus, não possuindo qualquer instrumento civil coercitivo no exercício de suas atribuições. Portanto, cabe somente a ela a responsabilidade de instituir ou excluir cultos, ritos, cerimônias, pregações ou qualquer outra forma de adoração que julgue digna do Senhor. Por outro lado, o Estado é o garantidor da liberdade de crença, pensamento e ação, bem como da igualdade dos membros perante as leis civis, se incumbindo, antes de tudo, a manutenção da ordem, da paz e do desenvolvimento da sociedade civil. Isto posto, a prevalência do interesse civil é o único motivo pelo qual homens livres aceitam se subordinar ao magistrado. O súdito do príncipe deve ser livre o suficiente para escolher a comunidade religiosa que melhor lhe convenha e, uma vez nesta, reclama para si a capacidade de visualizar o caminho mais adequado para a salvação de sua alma.

Definidas as esferas de atuação tanto das sociedades eclesiásticas quanto das comunidades políticas, se acrescenta, por fim, que os artigos práticos da fé, tais como aqueles que sustentam as ações morais, são o elo permanente entre Estado e Igreja. Todo ser humano, membro eclesiástico ou súdito político, visa tanto a felicidade mundana quanto a infinda, logo, não obstante, os preceitos da vida boa alcançam as conveniências externas de sobrevivência do homem e o entendimento íntimo deste acerca de sua eternidade, devendo ser harmonicamente observados.

## Referências

- AARSLEFF, Hans. A influência de Locke. In: CHAPPELL, Vere (Org.). *Locke*. Aparecida: Ideias & Letras, 2011. p. 307-349.
- ASHCRAFT, Richard. A filosofia política. In: CHAPPELL, Vere (Org.). *Locke*. Aparecida: Ideias & Letras, 2011. p. 277-305.
- LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. São Paulo: Hedra, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Cartas sobre tolerância*. São Paulo: Ícone, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins, 2001.
- POLIN, Raymond. Introdução. In: LOCKE, John. *Cartas sobre tolerância*. São Paulo: Ícone, 2004.
- ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da filosofia moderna: da revolução científica a Hegel*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2000.



## CRÍTICA À MODERNIDADE: POR UMA DESCONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE AUTONOMIA

*Francisco Alvarenga Junnior Neto<sup>1</sup>*

**Resumo:** A presente comunicação busca analisar de forma crítica o conceito de autonomia nascente na modernidade. O termo foi introduzido por Kant para designar a independência da vontade em relação a qualquer desejo ou objeto de desejo e sua capacidade de determinar-se em conformidade com uma lei própria. Kant contrapõe a autonomia à heteronomia, em que a vontade é determinada pelos objetos da faculdade de desejar. Na primeira parte será feita uma apresentação geral do concepção do conceito na teoria filosófica moderna. Após feita essa apresentação, se desenrolará uma análise que terá como plano de fundo a teoria do filósofo alemão Friedrich Wilhelm Nietzsche. Com isso, pretende-se, após uma reflexão genealógica, compreender até que ponto tal conceito esteve presente de fato na sociedade moderna e como era concebido por diferentes linhas filosóficas modernas, como, por exemplo, o empirismo e o racionalismo. A partir daí, pensar seus frutos na sociedade contemporânea, tendo como uma possível conclusão a afirmação de que a autonomia nunca passou de um conceito, belíssimo por sinal, como tantos outros, podendo ser visto como uma utopia, ou mesmo, uma ilusão humana.

**Palavras-Chaves:** Autonomia; Genealogia; Modernidade; Nietzsche.

### Introdução

Nietzsche em sua filosofia busca delir os ídolos impostos pelo cristianismo e (pela) modernidade. Ele pretende romper com todas as estruturas morais da humanidade, das quais, nossa natureza está presa.

Pode-se fazer uma caminhada grosseira pela história da filosofia, isso bastará para mostrar a artificialidade com que vivemos. Desde sempre foram criados estereótipos de como as ações do homem deveriam acontecer. Podemos perceber também que mesmo com o passar do tempo, isso não mudou, o que mudou foi o argumento de controle, mas as estruturas continuam. Seria como uma falsa realidade, acreditamos estar em um pensamento filosófico novo, mas o que de fato acontece é que sempre voltamos às mesmas questões. São antigas as questões, mas andam pareadas com a evolução da humanidade.

Nos meados do século XVII com o nascimento da ciência, a humanidade inicia um processo de desmistificação dos fenômenos naturais. Juntamente a isso nasce a filosofia moderna, que à primeira vista quebra as estruturas vindas da filosofia antiga e medieval. O filósofo já não

---

<sup>1</sup> Graduado em filosofia pelo Instituto Santo Tomás de Aquino. E-mail: [franciscocmf@gmail.com](mailto:franciscocmf@gmail.com)

é mais um sujeito que contempla o cosmos e as vontades de Deus, ele passa de contemplativo para o sujeito da especulação. Na modernidade, diferente da contemporaneidade, filosofia e ciência caminham juntas. Um exemplo disto é o filósofo francês Descartes que faz uso do método científico na busca de compreender o homem. (Marques, 1993)

Nietzsche critica os modernos, eles acreditavam que a estrutura religiosa foi destruída, tudo pode ser explicado pela razão. Nietzsche afirma que mesmo a modernidade tendo negado a Deus, não conseguiu destruir completamente a estrutura religiosa medieval, mudou o foco, mas continuou presa à uma estrutura religiosa, até mais que os medievais, pois, ainda busca um ideal. Já não somos regidos nem pelo Cosmo, nem por Deus, mas por estruturas físicas.

Nos meados do século XVII a humanidade inicia um processo de desmistificação da vida. Juntamente a isso nasce a modernidade, que à primeira vista quebra as estruturas antiga e medieval. O homem já não é mais um sujeito que contempla o cosmos e as vontades de Deus, ele passa de contemplativo para sujeito da especulação.

Nasceram na modernidade alguns conceitos que deram uma nova configuração estrutural à humanidade. Pode-se citar alguns, por exemplo, o conceito de sociedade, o nascimento do pensamento do homem como indivíduo, criação dos conceitos de público e privado e a autonomia, etc. Alguns desses conceitos de fato passaram da simples conceituação para realidade na nascente humanidade moderna. Porém, alguns, como tantos outros, enquanto conceito são belos e nos “enchem os olhos”, mas quando foi chegado o momento de ultrapassar a barreira entre o ideal e o real se dissolveram e tornaram-se diante da realidade belas utopias que em nada conseguiram se concretizar.

O homem que antes não tinha a mínima possibilidade de querer, agora vê diante de si uma imensidão de possibilidades. De escravo da não possibilidade, passa a escravo das possibilidades. Um dos conceitos que surge na modernidade e que até hoje é pensado como parte fundamental da sociedade contemporânea cai por terra, a autonomia.

O termo foi introduzido por Kant para designar a independência da vontade em relação a qualquer desejo ou objeto de desejo e sua capacidade de determinar-se em conformidade com uma lei própria. Kant contrapõe a autonomia à heteronomia, em que a vontade é determinada pelos objetos da faculdade de desejar. (Kant, 2012)

Como podemos perceber, o conceito dado por Kant é bem claro, o homem autônomo é aquele que age livre, de forma tal que nem a sociedade nem suas vontades o formatam. Tal homem é caracterizado por Nietzsche como espírito livre.

Aí está o grande dilema moderno. O que tornar-se? A modernidade antes de tudo foi uma cisão do homem com um mundo que tinha suas bases firmes em crenças, em Deus, em um céu e um inferno e, quando o homem se viu livre disto, foi como se o mundo desabasse. A concepção de homem que se criou foi a seguinte, o homem agora (na modernidade) é o fim

último de suas ações. O racionalismo moderno tornou-se a principal forma de fuga, através da arte e da ciência, do fantasma do homem medieval. A negação radical do transcendental tornou-se o caminho a ser seguido pela rebelde humanidade que, cansada de ser mandada, quis ter voz e vontade própria.

Na modernidade, como no próprio feudalismo, não havia um “eu”, o indivíduo existia apenas como condição na luta com a natureza, o sujeito encontrava-se em “funcionamento”, uma função no trabalho, na família, na sociedade, função na qual tornou-se engrenagem do mecanismo social. O homem conheceu apenas condições necessárias e insuficientes, pois *“ele só tem condições, e cada condição é de novo condicionada”* (WEIL, 2012, p. 289).

É factual, após enxotar o mundo antigo o homem se vê diante de um nada, e assim inicia um processo de construção de um novo mundo. Neste novo mundo tem-se a promessa de liberdade e autonomia. Imaginemos que um homem estivesse perdido no deserto, após caminhar três dias de baixo de um sol escaldante, ao meio dia ele avista ao longe um oásis e pensa, “encontrei minha salvação” e corre esgotando o resto das forças que lhe restavam, ao passo que ele vai se aproximando, o tal oásis desaparece, assim, o homem que deu tudo de si em busca da sua tão sonhada possibilidade de vida e liberdade, desfalece. O mesmo acontece ao homem moderno em sua busca pela autonomia.

A realização é sempre negada, o que equivale a afirmar que “o indivíduo na sociedade moderna é essencialmente insatisfeito”. Sociedade moderna e indivíduo estão inseridos numa dialética negativa, agindo um contra o outro e, ao mesmo tempo, precisando um do outro. De um lado, o fim do indivíduo, sua completa satisfação, coincide com a negação do fim de uma função fundamental da sociedade; de outro, a perpetuação do progresso, fim da sociedade, coincide com a negação do fim do indivíduo, como perpetuação da insatisfação.

Racionalistas e empiristas acreditavam que o sujeito tenta apreender o objeto tal como ele é. Nietzsche criticará tal concepção, ele não aceita que existam fatos estruturalmente articulados. Ao criticar tal concepção, Nietzsche reflete sobre os problemas morais que fundamentavam tais concepções, ele não aceita que exista uma verdade absoluta onde a aparência seja negada. “Não passa de um preconceito moral, que verdade tem mais valor do que aparência; é até mesmo admissão mais mal demonstrada que há no mundo.” (NIETZSCHE, 2007, p. 34).

Neste ponto, a autonomia foi banida da humanidade, os modernos tinham a autonomia como conceito, porém nunca a viram na realidade. Dessa forma, os racionais e empiristas, ao defenderem o homem como livre entraram em contradição. Ora, seguindo o método moderno de filosofia, onde a razão era o grande fundamento argumentativo – quando pensamos em algo racional, intuímos realidade, algo palpável – seria necessário que a autonomia fosse experimentada, não em laboratório, mas na vida, coisa que não aconteceu, mesmo negando heranças antigas, o homem continuou pautando sua vida em valores e ideais a serem alcançados. Talvez a próxima afirmação seja aparentemente um tanto quanto monstruosa e, talvez

possa ser motivo de indignação, será, para aqueles que a lerem superficialmente. Aqui fica o convite para que ao analisar as afirmações que se seguirão, o leitor assumira uma postura genealógica, ou seja, busque entremear a história até chegar nas raízes do problema posto em evidência.

Com a criação da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, anunciada em 26 de agosto de 1789, depois de vegetar entre as novas concepções do homem sobre o mundo e dele mesmo, anunciou-se também o falecimento da autonomia. Como tantos outros conceitos que só deram certo em quanto conceito, também a autonomia esteve longe de tocar a realidade.

Para Nietzsche, o projeto político da modernidade, sob a forma da extensão planetária da igualdade democrática como única condição de legitimação ético-política, constitui não apenas uma forma decadente da organização social, mas, mais profundamente, uma forma de rebaixamento e mediocrização da humanidade, de autodiminuição de valor do homem.

É preciso notar que durante a modernização, com o nascimento do capitalismo e com as evoluções tecnológicas que foram acontecendo, cada vez mais difícil foi para o homem viver sem ser, em termos, mandado por alguém. O capitalismo, junto as evoluções tecnológicas, tornaram o mercado cada vez mais “feroz”. Pode-se dizer que desde o início da modernidade um grupo da sociedade, pouco a pouco, economicamente, tomara as “rédeas” da sociedade.

Tal fenômeno tem início na modernidade, será chamado por Karl Marx, na contemporaneidade, de Classes Sociais. Em razão da divisão social do trabalho e dos meios, a sociedade se extrema entre possuidores e os não detentores dos meios de produção. Surgem, então, a classe dominante e a classe dominada.

Através do mercado que se criou até hoje, podemos pensar não só na dominação econômica que a sociedade viveu naquela época e, que vivemos também hoje. Para além do econômico, temos ainda a dominação ideológica que cada vez se torna mais presente em nosso dia a dia. Hoje através da dominação dos meios de comunicação.

Se antes o que se anunciou foi que com o pensamento do direito universal o atestado de morte da autonomia foi assinado e carimbado. Aqui, na contemporaneidade, eis que anuncia-se a morte do desejo do ser autônomo.

## **Conclusão**

Como dito antes, Nietzsche em sua filosofia busca delir os ídolos impostos pelo cristianismo e (pela) modernidade. Ele pretende romper com todas as estruturas morais da humanidade, das quais, nossa natureza está presa.

Como aconteceu nos períodos anteriores, Antiguidade, Idade Média e Modernidade, as mudanças da contemporaneidade ocorreram de forma gradual, pouco a pouco a construção social do indivíduo na sociedade mudou até obter como resultado a vida como a temos, com seus valores e regras e, também, desejos.

Fato que procurou-se explicitar é que tais mudanças não ocorreram de repente, mas suas raízes estão fixadas em períodos antigos e ocorreram de forma gradual.

Destarte, negar a liberdade do homem na contemporaneidade, parece-nos ingenuidade. Se liberdade é a capacidade para darmos um sentido novo ao que parecia fatalidade, transformando a situação de fato numa realidade nova, criada por nossa ação, logo concluir-se-á que a modernidade é o período no qual o homem fez-se livre, quando, com o surgimento da ciência, o homem passa a transformar a natureza e criar tecnologias que evoluíram até hoje.

Inegável é a capacidade do homem de criar e transformar a realidade, isso comprova-se com a revolução industrial nos séculos XVIII e XIX e a revolução gerada pelo processo de globalização iniciado no ano de 1950. Porém, possuir liberdade neste sentido não denota autonomia do ser, pois, ainda que o homem seja livre para transformar a realidade, ele sempre encontra-se encarcerado em um calabouço ideológico que faz com que torne-se possível a existência da cultura.

## Referências

KANT, Immanuel. **Crítica à razão pura**. São Paulo: Editora Vozes, 2012.

MARQUES, Jordino. **Descartes e sua concepção de homem**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

WEIL, Eric. **Filosofia política**. São Paulo: Loyola, 1990.



# LIBERDADE E ENGAJAMENTO POLÍTICO: UMA ANÁLISE DAS REVOLTAS POPULARES DE JUNHO DE 2013 NO BRASIL À LUZ DA FILOSOFIA SARTRIANA

*Fernando Magnun Corrêa<sup>1</sup>*

**Resumo:** Durante o fim do primeiro semestre de 2013 ocorreram no Brasil diversas manifestações de cunho político nas quais um grande número de reivindicações populares se fez pelas ruas do país. Manifestações que exigiam desde a queda da tarifa do transporte público até o fim de um projeto de emenda constitucional. Várias pessoas de diversas classes sociais saíram às ruas para levar suas reivindicações e exigências para os três poderes da república. Tais ondas de protestos, quando se espalharam pelo país, trouxeram para o cenário do debate político muitas questões relevantes a serem analisadas, inclusive religiosas. Dentre elas, destaco a forte reivindicação de demandas laicas e o uso da violência pelos manifestantes para colocar em prática as suas exigências, em especial, o que se chamou de tática *black bloc*. Paralelamente a isto, temos na filosofia existencialista sartriana um exemplo de como a atuação na vida política da cidade é fundamental para a efetivação da liberdade do indivíduo. Fazedo um caminho entre os conceitos de “liberdade” e “engajamento político” de Sartre, nosso objetivo neste trabalho é traçar algumas relações entre estes conceitos filosóficos e as organizações que se criaram dentro dos protestos.

**Palavras-Chave:** Contra-terrorismo. Existencialismo. Liberdade. Engajamento Político. Black Blocs.

## Introdução

A questão da liberdade nas obras de Sartre sempre aparece como pilar, como algo fundador para todo o restante de sua filosofia. Isso, afirmado, não mostra novidade nenhuma para nenhum leitor minimamente familiarizado com os escritos do filósofo francês. O que, talvez, chame a atenção em um primeiro momento, é que a liberdade, enquanto ontologia do ser do homem, só é dada e explicada em escritos como “O Ser e o Nada”, a partir de uma lógica que parte do indivíduo. Que parte do cogito cartesiano. Mas Sartre, em contrapartida, embora partisse desse pré-suposto, sempre negou que sua filosofia pudesse ser entendida como uma filosofia contemplativa, ou seja, burguesa, e que conduzisse, necessariamente, o indivíduo a uma espécie de “inação”. A uma vida que não estivesse em consonância com os fatos e os acontecimentos de sua época. O existencialismo, para Sartre, não pode ser visto como uma filosofia do sujeito preso em si, como muitos viam outras teorias de base racionalista mais antigas. A lógica da filosofia sartriana parte do indivíduo, sim, mas do indivíduo inserido na

---

<sup>1</sup> Graduado em filosofia pela PUC-Minas. Email: fernando.magnun@sga.pucminas.br

sociedade, em contato permanente com o outro, com a consciência do outro agindo sobre si. O indivíduo primeiro se percebe no mundo, depois se realiza em sua relação com os outros. E tal relação, sempre se mostra conflituosa, a ponto de afirmarem, como diz Sartre em sua defesa aos ataques de que sua filosofia levasse ao solipsismo:

censuram-nos por não termos atendido à solidariedade humana, por admitirmos que o homem vive isolado, em grande parte, aliás, porque partimos, dizem os comunistas, da subjetividade pura, quer dizer do 'eu penso' cartesiano, quer dizer ainda do momento em que o homem se atinge na sua solidão, o que nos tornaria incapazes por consequência de regressar a solidariedade com os homens que existem fora de mim que não posso atingir no 'cogito'. (SARTRE, 1973, p. 208).

Para irmos além, e entendermos de onde vem tal crítica, basta recriarmos o processo em que ele explica como se dá a relação entre sujeitos para deixar tudo bem claro. Na passagem em que ele descreve a consciência e a sua relação com o mundo, ele se refere à consciência como “um nada de ser e, ao mesmo tempo, um poder nulificante, o nada”. Consciência é o que ele conceitua de “ser-para-si” que aponta para o “ser-em-si” (ou os objetos, as coisas) que estão na minha consciência (já que consciência é sempre consciência de alguma coisa), transformando sempre, esse “ser-em-si”, que é objeto de minha consciência, em algo diverso da minha própria consciência, ou da idéia de “nada” que a consciência seria se tomada em sua forma pura. O mesmo se dá, quando a minha consciência nadifica, ou nulifica a consciência do outro tornando-a objeto de minha consciência. Ou seja, não só a minha relação com as coisas, mas também, a minha relação com as outras pessoas, pode ser reduzida a uma mera relação entre sujeito e objeto. A relação entre indivíduos é como uma “guerra de consciências” (bem exposta, por exemplo, na peça de teatro “Entre quatro Paredes”, quando o personagem Garcin, na célebre passagem conclui que o verdadeiro inferno é o inferno da consciência, a consciência do outro), que tenta o tempo todo reificar a minha consciência. E tal movimento só se dá, justamente porque a ontologia da consciência humana é pura liberdade. Liberdade esta que nulifica a consciência do outro, de modo a torná-la “ser da minha consciência”, ou seja, objeto.

### **1. Sartre: liberdade e engajamento político:**

Após isto, imediatamente, caberia a seguinte crítica: O existencialismo é uma filosofia solipsista? Se toda relação entre “sujeitos” se resume a uma relação entre sujeito e objeto, qual a minha responsabilidade perante o outro? Pois bem, ao avançarmos na leitura da conferência “O existencialismo é um humanismo”, podemos verificar que Sartre responde de modo muito claro a nossa primeira indagação:

Mas a subjetividade que nós aí atingimos a título de verdade não é uma subjetividade rigorosamente individual, porque demonstramos que no cogito nós não descobrimos só a nós, mas também aos outros. Pelo ‘penso, logo existo’ contrariamente à filosofia de Descartes, contrariamente à filosofia de Kant, atingimo-nos a nós próprios, em face do outro, e o outro é tão certo para nós como nós próprios mesmos. Assim o homem que se atinge diretamente pelo cogito descobre também todos os outros, e descobre-os como a condição de sua existência.” (SARTRE, 1973, p. 248).

A partir desta explicação, podemos entender que, embora didaticamente a teoria existencialista nos leve a crer em uma constituição de um ser sozinho, de um sujeito isolado e distinto do mundo e das coisas que o cercam, ele é sempre um ser com o outro, porque a minha constituição enquanto sujeito, só se dá na medida em que eu me relaciono com outros sujeitos e sou reconhecido por outros sujeitos, como um também sujeito. Por exemplo, assim como não existe este teclado de computador sem que exista a minha consciência que se torna consciente deste teclado, torna ele um objeto da minha consciência, também não existe minha consciência sem esse algo ao qual ela se refere, (lembrando o que já foi dito, consciência é sempre consciência de alguma coisa). Também posso concluir que a minha subjetividade não pode ser tida enquanto tal, sem que existam subjetividades que permitam que minha subjetividade seja efetiva enquanto tal. Já em Sartre, isso é válido não só para a constituição ontológica da consciência, como também para a constituição dos atos morais. Eu não sou uma pessoa corajosa, sem que eu tenha passado por uma situação em que eu tenha que colocar a prova essa minha coragem, escolher ser corajoso e de face disto, ainda ser reconhecido por outros enquanto tal. O mesmo é válido para a construção do projeto de vida, fulano não pode ser considerado um ativista político sem que ele tenha de fato exercido a atividade de ativismo político enquanto tal perante a sociedade.

Bem, respondida a primeira questão e parte da segunda, temos o desafio maior que se sucede: como fica a responsabilidade com o outro? Primeiramente, para tentar responder tal indagação, seria necessário entendermos o que Sartre entende por “responsabilidade”. Para isso, relembro uma passagem de “O Ser e o Nada” em que ele diz:

Tomamos a palavra ‘responsabilidade’ em seu sentido corriqueiro de ‘consciência (de) ser o autor incontestável de um acontecimento ou de um objeto’. Nesse sentido, a responsabilidade do Para-si é opressiva, já que o Para-si é aquele pelo qual se faz com que *haja* um mundo, e uma vez que também é aquele que se faz ser, qualquer que seja a situação em que se encontre, com seu coeficiente de adversidade próprio, ainda que insuportável; (SARTRE, 2008, p. 668).

Esclareço: para entender o que significa responsabilidade e o seu papel com o outro, é necessário retomar uma das máximas do existencialismo: “a existência precede a essência”. Com isso, Sartre quer dizer que: “o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; só depois se define.” (SARTRE, 1973, p.216), Sendo assim - e como é sabido que Sartre parte de um existencialismo ateu, ou seja, não existe uma consciência superior que ordenou a existência da nossa consciência – o homem, lançado no mundo, tendo que fazer escolha a todo o momento, sem bases e nem parâmetros exteriores a ele que garantam que uma escolha é a melhor a ser tomada a cada momento – e que cada escolha só tem valor, justamente por que ela foi a “escolha escolhida” – o homem se torna angustiantemente responsável por aquilo que ele faz de si. E é neste sentido que o termo “responsabilidade” vai aparecer daqui em diante. Resolvido este ponto: onde fica a responsabilidade com o outro? O outro também não seria completamente responsável por si? Bom, de fato, o outro é realmente responsável por si, e como dito anteriormente, a responsabilidade, aqui, não vem de uma responsabilidade tutora. Não podemos confundir responsabilidade com o outro com “escolher para o outro”. Primeiro que tentar ser tutor do outro não se trata de uma atitude autêntica. E segundo, que já vimos que “escolher para o outro” é uma ação ontologicamente impossível. Ainda que eu tente escolher para o outro e o outro permita que minha escolha prevaleça, o que o outro está fazendo, ao permitir que eu tome uma determinada decisão por ele, já é, também, uma escolha dele.

Sendo assim, a escolha para si, também implica em uma escolha para o outro? Pois bem, de modo direto, não! Nunca. Mas um ponto presente na filosofia sartriana diz o seguinte: “escolhendo-me, escolho o homem.” Neste momento ele realça o poder universalizante que nossas escolhas sempre têm. De qual forma? É inegável que a consciência do outro, uma vez presente em mim, ela se faz presente, até mesmo na ausência física da pessoa em questão. Basta pensarmos em nossas ações quando estamos sozinhos, e naquele pensamento que sempre vem “o que o outro pensaria se me visse fazendo isto?” Pronto! Isso já basta, já mostra a “onipresença” da consciência do outro me interpelando a todo o momento. É também inegável, por questões lógicas, que não se pode escolher o mal para si. Ainda que eu escolha uma coisa que futuramente possa ser ruim para mim, tal futuro não se mostrou claro no momento da decisão, e no caso de um suposto mal imediato do qual eu tenho conhecimento, tal mal, se atingido com sucesso é visto como um bem para quem o pratica. Basta pensar no terrorista suicida, que, se atingido os seus objetivos, ele acredita, em última instância, estar a fazer o bem para si. Partindo disto, toda vez que faço uma escolha, é como se eu estivesse dizendo para mim e para a consciência do outro: creio que essa seja a melhor escolha a ser tomada dentro dessas circunstâncias. Como a única garantia que temos de que uma escolha tem mais valor que outra, “foi o fato dela ter sido a escolhida”, diz Sartre, a autenticidade da ação está no assumir as consequências de cada escolha. Sendo assim, fica fácil compreender que cada escolha está o tempo todo diretamente ligada ao outro, e a responsabilidade com o outro também posta e interligada em cada ação dada.

Então, a partir daí, levantemos a seguinte pergunta, que este presente artigo pretende responder: como fica a relação do indivíduo com os grupos aos quais ele pertence, e o que po-

deria levá-lo, em um segundo momento, à participação em ações comunitárias que envolvem o tempo todo critérios relativos à responsabilidade social, desse indivíduo não mais preso em si?

Bem, como vinha dizendo, tentar “escolher para o outro” está fora de questão, assim como tentar anular a total responsabilidade do outro para com suas ações. Ao mesmo tempo, admitimos que a liberdade funda o ser do homem. Vejo a filosofia de Sartre, longe de propor de modo categórico questões relativas ao “como agir”. Propor como agir seria uma espécie de inautenticidade do agir. Se anteriormente admitimos que não existem garantias para as escolhas feitas, a menos pelo fato de terem sido feitas, logo não podemos querer dizer ao outro o que escolher. Porém, cada escolha que faço, automaticamente, junto dela, uma responsabilidade se cria. As nossas escolhas, como diria Sartre, acarretam em consequências para nós e para os outros. Sartre afirma que: “só somos realmente livres quando o outro ao meu redor também pode exercer a sua liberdade.” Repare que aqui, o termo “liberdade” toma outro caráter, não ontológico, e sim prático. É preciso, então, a partir daqui fazer uma separação entre escolha e liberdade. A existência dada é o tempo todo cercada de fatores contingentes sobre os quais fazemos nossas escolhas. O fato de estarmos, por nossa existência, “presos” nas coisas que nos estão dadas, não elimina a nossa liberdade. Muito pelo contrário, justamente “as facticidades da vida é que tornam possíveis os exercícios da liberdade prática”, aqui agora colocada, diria Sartre. É o fato de não poder fazer tudo aquilo que posso imaginar, é que posso ser livre para escolher fazer algo dentro de um universo infinito de possibilidades. Qual relação isso tem com a responsabilidade com o outro e com a liberdade do outro? Pois bem, a presença do outro ao me interpelar, se coloca como a coisa dada, e é sobre essa facticidade que se torna a presença do outro, é que posso fazer minhas escolhas. Respeitar o outro aqui, seria respeitar a liberdade do outro, e um modo autêntico de respeitar a liberdade do outro é assumirmos a nossa responsabilidade perante as nossas escolhas. Respondendo então a nossa pergunta inicial sobre a relação do indivíduo com grupos sociais e com ações que visam à responsabilidade social, penso que um modo de assumir as consequências de estar no mundo, em uma sociedade que oprime o diferente, em uma sociedade de mercado construída e mantida por nós e que nega oportunidade de grande parcela da população de fazer escolhas dignas, de ter acesso a bens básicos para a vida, seria justamente nos atentarmos às questões inerentes aos conflitos políticos como forma de assumir essa responsabilidade social e procurar ajustar os modos de relação da sociedade, a fim de criar estruturas de relação social que respeitem também a liberdade das camadas da sociedade que não têm acesso a tais oportunidades, justamente pela forma como se organizou a nossa sociedade.

## **2. Formação de grupos, engajamento político e a tática black bloc**

Durante a onda de protestos ocorridos no país durante o mês de junho de 2013, várias foram as pautas reivindicadas pela população. As motivações certamente foram diversas, e não vem ao caso discuti-las agora. Outro ponto que me chamou bastante atenção, e que

ganhará uma análise neste presente artigo, foram os movimentos organizados pelo que se chamou de tática black bloc. Mas, enfim, em que consiste a tática black bloc? O que esse estilo de agrupamento de pessoas trouxe de novo nas manifestações e qual a sua relação com o que descrevemos na primeira parte deste artigo? Seria o uso dessa tática uma nova forma autêntica de engajamento político? Primeiramente, temos que nos atentar que “black bloc” não é um movimento, não possui bases ideológicas definidas, não possui comando central, muito menos hierarquia entre seus componentes. É como disse, uma tática! Uma tática de manifestação de origem anárquica cujo objetivo pode ser diverso. E se enquadrarmos tática no entendimento de Sartre, uma tática é um instrumento, um em-si usado por um sujeito para uma determinada finalidade. Ela não tem valor ideológico em si.

A principal característica de tal tática está no estilo de ação, que visa à proteção de seus membros na luta contra o Estado ou contra as grandes corporações. O engajamento político presente aqui é um engajamento direto, de confronto, de contra-violência. Está diretamente ligado à prática política de rua. No exercício direto da liberdade do indivíduo perante uma opressão sofrida por grandes instituições e legalizadas (nota-se, legalizadas e não legitimadas) por meio de eleições, que como diria Sartre no artigo “eleições, armadilha para otários”, visam atomizar e serializar o sujeito, não permitindo que ele exerça as suas escolhas dentro de um parâmetro digno de existência. Sartre diz:

O sufrágio universal é, pois, uma instituição que atomiza ou serializa homens concretos e para quem estes são entidades abstratas: cidadãos, definidos por um conjunto de direitos e de deveres políticos – quer dizer, definidos por suas relações com o Estado e suas instituições. O Estado os transforma em cidadãos ao lhes dar, por exemplo, o direito de votar uma vez em cada quatro anos, sob condição de que preencham alguns requisitos muito gerais. (SARTRE, 2004, p.8).

Historicamente, são contra grupos serializantes que as pessoas que utilizam da tática black bloc lutaram no mundo.

A tática black bloc consiste na formação de grupos de pessoas que se vestem de preto, usam máscaras e todo tipo e traje geralmente preto para se proteger de possíveis perseguições posteriores aos manifestos, geralmente feitas por instituições ligadas ao estado e principais interessadas na contenção de todo tipo de liberdade popular, como exércitos e polícias militares.

Sabendo disso, não pretendo analisar aqui o que cada reivindicação, o que cada manifestação, o que cada movimento que fez uso da tática reivindicou, se tal reivindicação foi ou não foi autêntica, válida ou o que quer que seja.

O que chamarei atenção aqui é para a relação ética entre os sujeitos que fazem uso dessa tática e a sua responsabilidade social e engajamento político de modo geral.

Não sendo nova, a tática, e tendo ocorrências em outras partes do mundo, vale atentar para a relevância desse modo de protestar e o modo inovador que ela traz nas relações de conflito político.

Enfim, voltemos ao pensamento de Sartre para tentar entender o quão autêntico e libertador pode ser esse tipo de prática. Bem, primeiramente temos que entender que embora os blacks blocs recusem a alcunha de “grupo”, a cada nova formação da tática, um novo grupo é formado, cujos ideais e motivações para tal podem ser distintos até mesmo dentro dos participantes da mesma tática (vide entrevistas dadas por manifestantes, coletas pessoais e sentimento pessoal que tive ao conviver com manifestantes que participaram dos ataques). Isso mostra a heterogeneidade de tal organização (que não deixa de ser uma forma de expressão libertária desses grupos, que por sua vez, não se mostram como instrumentos usados por uma ou outra ideologia serializante). E como a cada novo grupo formado, ele não pode “ser pensado como uma totalidade pronta, acabada, e sim como uma totalização em processo. E a dialética dos grupos será o movimento sempre inacabado dos grupos, que surgem e se mantêm através da práxis.” (RUBINI, 2013) É o que nos diz o Psicólogo Carlos Rubini, em seu texto sobre a “dialética dos grupos” em que o autor se propõe a tentar entender qual o suporte teórico que Sartre nos dá na formação dos grupos na obra “Crítica da Razão Dialética”. No artigo de Rubini, temos ainda a apresentação de dois pontos a respeito dos quais Sartre alerta, e que são de grande importância para quem se propõe a se engajar em um movimento político: a luta contra serialização e a reificação dos movimentos sociais. Rubini diz:

A série representa um tipo de relação que nega a reciprocidade. Coisifica o outro e expressa a alienação do homem na serialidade. É um tipo de relação que tem as características do “idêntico”, onde todos são vistos como equivalentes aos demais. Cada um é apenas um número substituível por outro. É apenas quantidade. (RUBINI, 2013, p.4).

Sendo assim, um grupo que se propõe a adotar práticas horizontais de organização, que não possui líderes ou ideologias pré-determinadas para a sua existência, mostra-se como uma alternativa aos atuais modelos de manifestação, da qual o indivíduo é só mais um, unido pela exterioridade do ideal e pelo comando de um determinado agente que chefia e comanda todas as ações. Vale ressaltar que um dos pontos pouco abordados pela mídia sobre os movimentos que utilizaram da tática black bloc seja justamente essa característica: o grupo se forma de maneira horizontal. Enquanto isso, diversos “especialistas” em teoria política destacam o “caráter violento” das manifestações. Esvaziam o debate político, entram apenas no debate maniqueísta entre bem e mal nas manifestações, provocam o medo e o terror na juventude que tem se engajado e entrado cada vez mais nas reivindicações políticas, nas diversas ocupações que tomam conta da cidade antes e após junho de 2013.

## Conclusão

Talvez seja cedo para falar em ganho político da sociedade brasileira com essas manifestações, mas, certamente, após esses eventos, e após o maior ganho de espaço que tivemos com essas maneiras horizontais de manifestação, o cenário de atuação política possa se enriquecer. Espero que não fiquemos como nessas primeiras décadas pós-ditadura, presos na idéia de que apenas através no voto popular podemos mudar alguma coisa de maneira realmente radical neste país. Que novas idéias libertárias de organização popular possam se agregar às já existentes, que as diversas ocupações espalhadas pela cidade (e organizadas também por frentes populares de organização horizontal), continuem atuando e crescendo cada vez mais, tudo isso como fruto das manifestações ocorridas em junho de 2013.

## Referências

FIÚZA, Bruno. **Black blocs, lições do passado, desafios do futuro**. Disponível em: <http://www.viomundo.com.br/politica/black-blocs-a-origem-da-tatica-que-cao-polemica-na-esquerda.html>. Acesso em: 29 set. 2015.

RUBINI, Carlos: **Dialética dos Grupos: Contribuições de Sartre à Compreensão dos Grupos**. Revista Brasileira de Psicodrama, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, 1999.

SARTRE, Jean Paul. **Eleições, armadilha para otários**. Revista Alceu, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, p. 5-13, jul-dez 2004.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Lisboa: Editorial Presença, 1973.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada**. Petrópolis: Vozes, 2008.

## EM NOME DO SENHOR: O PODER RELIGIOSO E A CONSTRUÇÃO CULTURAL DO ESTADO

*Cézar Cardoso de Souza Neto*<sup>1.1</sup>

*Diego Vinícius Viera*<sup>1.2</sup>

**Resumo:** Este texto traz como tema político-filosófico uma reflexão da religião enquanto expressão de poder e suas consequências. Nesse sentido, tem como objetivo uma análise da religião enquanto manifestação cultural frente à diversidade religiosa, a dicotomia entre a bondade e a intransigência em nome da fé, e os conflitos surgidos no campo religioso e, especialmente, na política. O problema da intolerância e a violência em nome do sagrado, cerceando a liberdade religiosa. Assim, pretende-se elaborar essa reflexão através da leitura de textos filosóficos, teológicos e, sobretudo, sociológicos e antropológicos, indispensáveis no contexto atual, investigando a dimensão política e o interesse por parte das religiões de impor seus valores morais e religiosos como fundamento de questões políticas e decisões legais, em uma simbiose entre poder divino e poder civil. Como conclusão, mostra-se a importância do diálogo inter-religioso e o estabelecimento de limites ao fundamentalismo, como garantia de liberdade e tolerância, estruturada no respeito e que possibilite uma convivência fraterna.

**Palavras chave:** Filosofia. Cultura. Religião. Política. Estado.

### 1. O fenômeno religioso

O fenômeno religioso apresenta-se como um fato simbolicamente plural, fundamentando as relações da vida e estabelecendo-se como parte essencial da cultura. Neste sentido, a religião não se limita apenas a uma dimensão espiritual ou transcendental, mais que isso, permite várias formas de leitura ou de interpretação, amparando-se na cultura para veicular sua concepção de divindade, seu corpo doutrinal, suas normas como fundamento do poder religioso e do poder político. A religião se estabelece como duplamente cultural, uma vez que se mostra dialeticamente, já que é influenciada e influencia.

Considera-se, assim, impossível analisar a cultura ocidental – e entendê-la – sem o elemento essencial em sua formação: o cristianismo<sup>2</sup>.

---

1.1 Doutorando em Direito na Universidade Federal de Minas Gerais; Mestre em Filosofia na PUC Campinas. [cezar-neto@uol.com.br](mailto:cezar-neto@uol.com.br)

1.2 Mestrando em Direito, Universidade Federal de Minas Gerais. [diegoviniciusvieira@hotmail.com](mailto:diegoviniciusvieira@hotmail.com)

2 A fusão das culturas greco-romana e germânica foi amalgamada por essa doutrina herdeira da tradição moral judaica. A fé cristã tornou-se mais que o fator de solidificação da cultura ocidental, através de sua concepção transcendental e universalista proporcionou o desenvolvimento e os avanços da civilização ocidental, onde os momentos da História humana são marcados pelo crescimento e avanço dessa cultura.

O cristianismo, através da Igreja Católica, ocupou no Ocidente uma destacada posição na constituição dos valores e costumes sócio-culturais, bem como na busca de um sentido universalista e teleológico das ações humanas, como fundamento cultural essencial da tradição ocidental. Orienta, deste modo, o conteúdo da Cultura Ocidental, da educação e, principalmente, do Direito.

No Mundo Ocidental, discussões relativas à laicidade do Estado têm sido muito frequentes, e o princípio da laicidade é usado frequentemente no espaço público por políticos, movimentos sociais e representantes das mais diferentes denominações religiosas.

O princípio da laicidade do Estado não impede que a religião discuta no espaço público conceitos relacionados à vida diante dos desafios da ciência e das novas tecnologias, no sentido de analisá-los a partir dos valores morais e religiosos, uma vez que a tradição cristã está arraigada na cultura ocidental (BRAUDEL, 2004, p. 309).

Observa-se, contudo, que as religiões, muitas vezes, acabam por interferir em assuntos específicos dos poderes públicos, procurando que prevaleça sua forma de compreender o mundo, tentando impor sua doutrina e pretendendo que se prevaleça sobre os princípios democráticos. Isso se torna motivo de conflitos entre o poder político e o poder religioso, já que o espaço público é concebido como impermeável à colaboração de valores tradicionais, liberto da chamada pressão religiosa (ALMEIDA, 2013, pp. 28-29).

Entretanto, em momentos de afastamento e de proximidade, as relações entre o poder político e religioso mostram-se complementares, já que estão sempre presentes no espaço público, precisamente no campo do poder, com suas relações significativamente complexas, necessitando uma melhor análise, principalmente no que diz respeito às disputas políticas e seu envolvimento com o poder religioso.

Participe na construção da identidade nacional brasileira, desde o descobrimento, a Igreja tornou-se uma co-responsável pela coesão social e pela unidade nacional.

## **2 Relações entre poder político e poder religioso no Brasil**

No Brasil, a participação da religião, especificamente da Igreja Católica, na construção de sua identidade nacional mostrou-se importantíssima desde o descobrimento, uma vez que a Igreja tornou-se responsável pela unidade cultural da colônia<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> As Ordenações Manuelinas e Filipinas demonstram uma profunda relação entre o direito real e o direito eclesiástico, confundindo-se enquanto poder que regula, organiza e normatiza a vida e a sociedade dos súditos, em uma relação de profunda intimidade entre o reino de Portugal e o papado, como parte da estrutura de colonização portuguesa (ESQUÍVEL, 2008, p. 164). Após a independência do Brasil, em 1822, foi mantido o Padroado bem como a ingerência do Império nos assuntos internos da Igreja Católica, uma vez que de acordo com a Constituição de 1824, a Igreja Católica tornava-se a religião oficial do Império. Dessa forma, a Igreja continuou exercendo forte influência no campo social e político.

A Constituição de 1824, desde seu Preâmbulo, trouxe uma série de dispositivos regulando e legitimando a Igreja Católica, de forma que o “poder imperial” se valesse do “poder religioso” como forma de legitimação e coesão social: “Em nome da Santíssima Trindade”.

O poder público interferia na Igreja Católica, situação idêntica à do Brasil Colônia, onde todas as bulas e encíclicas papais dependiam da aprovação do poder secular, ou seja, do Imperador<sup>4</sup>. A chegada dos ideais liberais da Europa acabou por modificar, de certa forma, as relações entre Estado e Igreja Católica.

Com a promulgação da Constituição Republicana de 1891 houve a separação das instituições Estado e Igreja, de acordo com a orientação jurídico-constitucional inspirada no liberalismo europeu e estadunidense. Aparentemente, as relações entre poder político e religioso foram estremecidas, definindo oficialmente a laicidade do Estado brasileiro, ainda que apenas formalmente, não permitindo qualquer ingerência religiosa na esfera pública, mormente no poder político.

A Constituição da República implantou o regime laico, desde o Preâmbulo, no qual, diferente da Carta de 1824, inexistia qualquer menção a Deus<sup>5</sup>. Constata-se, contudo, que a situação é bastante complexa no que tange às relações sociais, porque as transformações sociais ocorridas no plano jurídico-constitucional da República Velha não tiveram a força para mudá-las, as quais foram constituídas no Regime do Padroado, desde a época da Colônia, passando pelo Império e permeando a República<sup>6</sup>.

Já em 1988, com o restabelecimento da democracia no país, foi elaborada a vigente Constituição Federal, mostrando-se mais próxima das religiões do que a primeira Constituição Republicana de 1891. Ampliou a participação da religião na esfera pública, pois, a partir de seu Preâmbulo, evoca a Deus, dispondo em seu *corpus* sobre a colaboração entre as religiões e o Estado em ações de interesse público<sup>7</sup>. Além disso, concede imunidade tributária a templos de qualquer culto, bem como prevê o ensino confessional nas escolas públicas e, finalmente, mantém o casamento religioso com efeitos civis. Como se percebe, o limite entre o político e o religioso é historicamente indefinido.

---

4 Pode-se observar os artigos 103, 106 e 141 da Constituição do Império dispunham que o Imperador, o seu Herdeiro, os Conselheiros de Estado, antes de assumirem o poder, deveriam jurar manter a religião católica como religião oficial. Ademais, entre as atribuições do Imperador estava a de nomear bispos e controlar os benefícios eclesiais, conforme determinava o artigo 102, incisos II e XIV da Constituição do Império.

5 O Poder Constituinte, não buscou qualquer legitimação, no que diz respeito ao jurídico-constitucional no poder religioso, bem como rejeita aliança entre o Estado e qualquer religião, conforme o art. 72, §7º.

6 A Igreja através de sua forte presença social e cultural, teve maior liberdade de ação, continuando a influenciar a política, ainda que indiretamente (ESQUÍVEL, 2008, p. 168).

7 Percebe-se que com o passar do tempo a Igreja redefiniu suas estratégias e, graças ao insucesso do positivismo, e, principalmente, após a era Vargas, recuperou a oportunidade de influenciar a vida política do Estado, neutralizando a desconfiança gerada pelo positivismo. Na Constituição de 1937 instaurou o Regime do Estado Novo, o qual foi apoiado pela Igreja Católica. Essas mudanças jurídico-constitucionais das relações entre Estado e Igreja, demonstra que ambas as instituições colaboravam mutuamente em prol dos seus interesses. (ESQUÍVEL, 2008, p. 169).

## Conclusão

Há crescente interesse por parte das religiões de impor seus valores nas mais variadas questões, especialmente no que concerne à reprodução, à sexualidade e ao uso de novas tecnologias pela ciência. Esse é um dos maiores problemas que revela a necessidade de uma melhor compreensão das relações entre o poder político e o religioso<sup>8</sup>.

Nota-se grande participação de religiosos na política partidária brasileira, ligados às mais variadas denominações religiosas mas, especialmente as Evangélicas<sup>9</sup>.

Em verdade, a reflexão jusfilosófica sobre a relação entre poder político e religioso deve buscar o ponto de equilíbrio entre a liberdade religiosa e as tentativas de manipulação política através de grupos religiosos, pois, de acordo com Locke, o poder político não deve invadir o poder religioso. A religião não deve invadir a política, manipulando as opiniões. O poder político tem a obrigação de tolerância, enquanto o religioso a obrigação de reservar-se ao papel de admoestação da consciência e o serviço a Deus (LOCKE, 2004, p.16).

Faz-se necessária a compreensão da relação entre o poder político e poder religioso, pois não há como desvencilhar o Direito e o Estado dos valores religiosos que oferecem os conteúdos fundamentais a essa experiência cultural e jurídica da vida humana. Deve-se analisar a relação entre religião e cultura, poder político e poder religioso, e seus desafios à cultura contemporânea, especialmente na realidade brasileira, visando avançar rumo à consolidação democrática e garantir os direitos fundamentais dos cidadãos, estabelecendo os limites necessários, fixos e imutáveis para ambas as partes, já que a incompreensão dessas duas realidades permite a confusão entre a terra e o céu (LOCKE, 2004, p. 21).

---

<sup>8</sup> De acordo com Habermas faz-se necessário refletir a participação religiosa nas disputas políticas das sociedades democráticas contemporâneas: "O Estado liberal possui, evidentemente, um interesse na liberação das vozes religiosas no âmbito da esfera pública política, bem como na participação política de organizações religiosas. Ele não pode desencorajar os crentes nem as comunidades religiosas de se manifestarem também, enquanto tal, de forma política, porque ele não pode saber de antemão se a proibição de tais manifestações não estaria privando, ao mesmo tempo, a sociedade de recursos importantes para a criação de sentido. Os próprios cidadãos seculares como também os crentes de outras denominações podem, sob certas condições, aprender algo das contribuições religiosas, tal como acontece, por exemplo, quando eles conseguem reconhecer, nos conteúdos normativos de uma determinada exteriorização religiosa, certas intuições que eles mesmos compartilham" (HABERMAS, 2007,148-149).

<sup>9</sup> A partir da década de 1980 a expansão de outras denominações religiosas, bem como as modificações nos planos econômico, social, cultural e intelectual, levaram a uma perda de hegemonia da Igreja Católica, enquanto instituição detentora da produção dos bens simbólicos. Tal fato fez com que a Igreja Católica alterasse sua atuação e começasse a participar das lutas sociais ocorridas no campo, nos sindicatos, substituindo a tradicional caridade cristã vigente no Brasil em boa parte de sua história pelo compromisso com as mudanças sociais, o que redundou no surgimento da Teologia da Libertação e, conseqüentemente, dos Movimentos Eclesiais de Base.

## Referências

- ALMEIDA, Philippe O. *Raízes medievais do Estado moderno: a contribuição da Reforma Gregoriana*. 2013. 300f. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Impresso. Belo Horizonte.
- BONAVIDES, PAULO. *Ciência Política*, 10ª ed., São Paulo: Alheiros, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Do estado liberal ao estado social*. São Paulo: Malheiros, 2004.
- BRASIL. *Constituição do Império do Brasil*. Disponível em: <<http://www.presidencia.gov.br/legislacao>>. Acesso em: 26 ago. 2015.
- BRAUDEL, Fernand. *Gramática das Civilizações*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- CANOTILHO, J.J.GOMES, *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*. 2ª Ed. Coimbra: Almedina, 1998.
- CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- DERRIDA, Jacques. *Força da lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad, Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- DUVERGER, Maurice. Os grandes sistemas políticos: instituições políticas e Direito Constitucional. Coimbra: Almedina, 1985.
- ESQUIVEL, Juan de la Cruz. *Laicidades relativas: avatares de la relación Estado-iglesia en Brasil*. In: BLANCARTE, R. (org.). *Los retos de laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. 1ª ed. México: El Colegio de México Centro de Estudios Sociológicos, 2008.
- HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HORTA, José Luiz B. FREIRE, Thales M. ; SIQUEIRA, Vinicius de. . *A Era Pós-Ideologias e suas ameaças à Política e ao Estado de Direito*. Confluências (Niterói), v. 14, p. 120-133, 2012.
- \_\_\_\_\_. RAMOS, Marcelo Maciel . *Entre as Veredas da Cultura e da Civilização*. Revista Brasileira de Filosofia, v. 233, p. 235-264, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Estado e Globalização; réquiem para o século XX*. Revista Jurídica in Verbis, v. 24, p. 191-202, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Epistemologia e vigor da Teoria do Estado. O Sino do Samuel*. Belo Horizonte, v. 24, p. 10-10, 1997.
- \_\_\_\_\_. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011.
- \_\_\_\_\_. *História, Constituições e Reconstitucionalização do Brasil*. Revista Brasileira de Estudos Políticos, v. 94, p. 121-155, 2006.
- \_\_\_\_\_. (Org.) ; RAMOS, Marcelo Maciel (Org.) . *História, Identidade, Futuro; orientações jusfilosóficas*. 1. ed. Belo Horizonte: Pergamum, 2013.
- \_\_\_\_\_. *La Era de la Justicia; Derecho, Estado y límites a la emancipación humana, a partir del contexto brasileño*. Astrolabio: revista internacional de filosofía, v. 11, p. 75-85, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Ratio juris, ratio potestatis; breve abordagem da missão e das perspectivas acadêmicas da Filosofia do Direito e do Estado*. Revista da Faculdade de Direito de Conselheiro Lafaiete, v. 1, p. 41-52, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Teoria da Constituição: contornos epistemológicos*. Revista Brasileira de Direito Constitucional, São Paulo, v. 6, p. 346-357, 2005.

- \_\_\_\_\_. *Tradição e Liberdade. O Sino do Samuel*, Belo Horizonte, v. 37, p. 12-12, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Urgência e emergência do constitucionalismo estratégico*. Revista Brasileira de Estudos Constitucionais, v. 23, p. 783-806, 2012.
- HYPPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Rio de Janeiro: Elfos, 1995.
- LOCKE, John. *Cartas sobre a tolerância*. São Paulo: Ícone, 2004.
- SALGADO, Karine. *A Filosofia da Dignidade Humana - a contribuição do alto medievo*. 1. ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.
- \_\_\_\_\_. *A filosofia da dignidade humana - porque a essência não chegou ao conceito*. 2. ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Dois tratados do governo civil*. Lisboa: Estampa, 1998.
- ORO, A. Pedro, *A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros*. Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo, vol.18, n.53, p 53-69, out. 2003.
- \_\_\_\_\_. *O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996.
- SEGATO, Rita Laura. *A faccionalização da república e da paisagem religiosa como índice de uma nova territorialidade*. In: *Horizontes Antropológicos*, Ano 13 n° 27. Petrópolis: Vozes, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Formações de diversidade: nação e opções religiosas no contexto da globalização*. In: A. P. Oro; e C. A. Steil (orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SILVA, José Afonso. *Aplicabilidade das Normas Constitucionais*. 3. ed. São Paulo: Malheiros, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. 17. ed. São Paulo: Malheiros, 2000
- SILVA, Plácido. *Vocabulário Jurídico*. 12ª ed. v. III. Rio de Janeiro: Forense; 1997.

## HABERMAS E A RESOLUÇÃO DE CONFLITOS RELIGIOSOS EM SOCIEDADES PÓS-SEculares

Sérgio Murilo Rodrigues<sup>1</sup>

**Resumo:** Esta pesquisa pretende apresentar e analisar a pertinência das posições assumidas por Jürgen Habermas a respeito da tradução e inclusão de conteúdos religiosos na esfera pública política das sociedades pós-seculares para a resolução de conflitos religiosos dentro de Estados democráticos de Direito. O objetivo é mostrar como podem ser evitadas respostas violentas de conflitos acerca de questões políticas controversas de interesse público, que podem levar a uma situação de “guerra religiosa” entre crentes e não-crentes e entre crentes de diferentes tradições religiosas através do uso da razão pública e de um procedimento de tradução cooperativa de conteúdos religiosos, que utilizam a perspectiva de uma inclusão social por via de processos de aprendizagem social. Dentro do marco teórico da filosofia habermasiana, serão utilizadas principalmente as obras *Direito e Democracia* (2003), *Entre naturalismo e religião* (2007), *Fé e saber* (2013) e *Nachmetaphysisches Denken II* (2012). Em nossa conclusão, pretendemos mostrar as vantagens da posição filosófica de Habermas em comparação à estratégia do *Proviso* de John Rawls, mostrando ser a primeira a mais adequada para lidar com as tensões sociais geradas pelos conflitos entre os ideais de vida boa intrínsecos às visões de mundo das diferentes formas de vida religiosa e das comunidades não-religiosas, principalmente aqueles relacionados aos direitos fundamentais.

**Palavras-chave:** Habermas; Pós-Secular; Religião; Razão Pública; Estado Laico

### Introdução

As liberdades subjetivas garantem o direito dos cidadãos se manifestarem de forma ofensiva a determinadas comunidades religiosas? Como deve ser a convivência entre crentes e não-crentes em uma sociedade pluralista? É possível resolver de forma pacífica os conflitos religiosos? Ou eles carregam um conteúdo latente de violência tão grande, que os Estados democráticos de Direito não terão outro recurso, que não a violência para coagirem uns a tolerarem os outros?

Essas questões ficaram ainda mais atuais depois do ataque de 7 de janeiro de 2015 ao jornal satírico francês *Charlie Hebdo* que resultou na morte de doze pessoas. O motivo para o ataque teria sido a publicação de charges ofensivas à religião islâmica. Imediatamente vozes se levantaram em todo o mundo para a defesa irrestrita ao direito de liberdade de expressão. Mas

---

<sup>1</sup> PUC Minas. Mestre em Filosofia ([sergio10@pucminas.br](mailto:sergio10@pucminas.br)). Bolsa FIP/PUC Minas

passado o calor dos acontecimentos, outras vozes, desta vez, dissonantes, se levantaram para recordarem da necessidade de uma reflexão ética mais profunda sobre *os limites da liberdade de expressão*, principalmente quando essa *liberdade* atinge de forma contundente valores considerados sagrados (ou *inegociáveis*) por uma comunidade, transformando-se numa forma de *negação do outro*, e com isso gerando violência. Se a sociedade quiser *administrar* esses conflitos de uma forma racional e não-violenta, então ela precisa pensar em processos de *inclusão*, que levem a uma abertura do diálogo público entre as partes conflitantes. *John Rawls* (1921-2002) e *Jürgen Habermas* (1929- ) oferecem respostas distintas para essa questão. Ambos partem do princípio de uma *razão pública* que norteará o debate político entre os grupos em litígio, mas, enquanto Rawls propõe a fórmula do *proviso* para o debate envolvendo religião, Habermas propõe uma *tradução cooperativa de conteúdos religiosos* como forma de inclusão de cidadãos crentes no debate político, que ocorre na esfera pública das chamadas sociedades *pós-seculares*.

No Brasil, recentemente tivemos uma situação de conflito religioso, que poderá exemplificar as propostas de Rawls e Habermas. Durante a 19ª Parada do Orgulho LGBT de São Paulo, ocorrida no dia 07 de junho de 2015,

a atriz Viviany Beleboni, de 26 anos, foi até o evento presa em uma cruz. Segundo a transexual “crucificada”, o ato foi realizado para “representar a agressão e a dor que a comunidade LGBT tem passado”. Ela foi fotografada por João Castellano, da agência Reuters e a imagem *viralizou* nas redes sociais. Viviany chegou a receber ameaças de morte (<http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2015/06/bispos-divulgam-nota-contras-uso-de-imagens-religiosas-na-parada-gay.html>).

A Regional Sul 1 da CNBB, bem como o Arcebispo Metropolitano de São Paulo, Cardeal Dom Odilo Scherer, divulgaram nota criticando a utilização do símbolo cristão em uma manifestação pública não-religiosa e perguntando se os direitos constitucionais dos cidadãos cristãos não teriam sido desrespeitados pelo uso indevido de um conteúdo sagrado da comunidade religiosa cristã.

A nota [da Regional Sul 1 da CNBB], divulgada no site da conferência e no Facebook de dom Odilo Scherer, diz que foram “claras manifestações de desrespeito à consciência religiosa de nosso povo e ao símbolo da fé cristã, Jesus crucificado”. O texto também aponta que a “fé cristã e católica, e outras expressões de fé encontram defesa e guarida na Constituição Federal”. A CNBB também expressou repúdio ao uso da imagem de Jesus na Parada Gay e apela “aos responsáveis pelo Poder Público, guardiães da Constituição e responsáveis pela ordem social e pelo estado democrático de direito, que defendam o direito agredido”. Scherer já havia se pronunciado na segunda-feira (8) sobre a fotografia de Castellano e o ato de Viviany em sua página no Facebook. “Muitas

peças me questionaram sobre a imagem de um transexual na cruz durante a Parada Gay. Entendo que quem sofre se sente como Jesus na cruz. Mas é preciso cuidar para não banalizar ou usar de maneira irreverente símbolos religiosos, em respeito à sensibilidade religiosa das pessoas. Se queremos respeito, devemos respeitar." (<http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2015/06/bispos-divulgam-nota-contra-uso-de-imagens-religiosas-na-parada-gay.html>)

É fundamental que conflitos como esses sejam administrados de forma racional para que a violência, alimentada pelo ódio gerado por uma polarização desnecessária, não se transforme em uma opção de ação. E novamente nos vemos diante de questões similares a aquelas colocadas no início. Como avaliar se a expressão *livre* de um pensamento não está desrespeitando valores fundamentais de uma comunidade, sejam esses valores religiosos, políticos ou culturais, provocando um processo de *exclusão* ou *negação* do outro, favorecendo a intensificação de um ambiente de intolerância a aqueles valores, fomentando a violência e a barbárie?

A questão da religião assumiu uma grande relevância na obra mais recente do filósofo Habermas. A partir de 2001, com *A Era das Transições e Fé e Saber*, Habermas vem aumentando a sua contribuição teoria ao tema político das religiões. Depois teremos em 2005, *Entre Naturalismo e Religião* e em 2012, o livro *Pensamento Pós-Metafísico II* no qual ele dialoga com Eduardo Mendieta, John Rawls e Carl Smith sobre o papel da religião na esfera pública. Já em *Entre Naturalismo e Religião*, Habermas diz que "(...) desde a virada de 1989/90, tradições religiosas e comunidades de fé adquiriram, inesperadamente, importância política" (HABERMAS, 2007, p.129). E não se trata apenas dos vários tipos de fundamentalismo surgidos no Oriente Médio, nos países da África, no Sudeste da Ásia e na Índia. "(...) o fato mais surpreendente consiste propriamente na revitalização política da religião no âmago dos Estados Unidos da América, portanto, no centro da sociedade ocidental, onde a dinâmica da modernização se expande com maior sucesso" (HABERMAS, 2007, p.130).

Assim, a discussão filosófica e racional sobre a relação entre religião e política na esfera pública é atual e necessária.

## 1. A liberdade comunicativa

Habermas desenvolveu ao longo de grande parte da sua obra o conceito de *ação comunicativa* e colocou esse conceito como fundamental para um Estado democrático de Direito fundamentado em procedimentos racionais (HABERMAS, 2001). Em sua obra *Teoria da Ação Comunicativa* (1984), Habermas substitui a ideia kantiana de *razão prática* pela ideia de *razão comunicativa* e tal mudança não significou uma mera troca de *nomes*.

La razón comunicativa empieza distinguiéndose de la razón práctica porque ya no queda atribuida al actor particular o a un macrosujeto estatal-social. Es más bien el medio lingüístico, mediante el que se concatenan las interacciones y se estructuran las formas de vida, el que hace posible a la razón comunicativa. Esta racionalidad viene inscrita en el *telos* que representa el entendimiento intersubjetivo y constituye un *ensemble* de condiciones posibilitantes a la vez que restrictivas. Quien se sirve de un lenguaje natural para entenderse con un destinatario acerca de algo en el mundo se ve obligado a adoptar una actitud realizativa [performativa] y a comprometerse con determinadas suposiciones (HABERMAS, 2001, p.65).

A *ação comunicativa* é aquela ação orientada para o entendimento entre os sujeitos através da fala. Certamente que as pessoas utilizam a linguagem para muitas outras coisas que não o entendimento, como por exemplo, obter sucesso, enganar, expressar emoções, mas segundo Habermas, o *telos* imanente da linguagem é o entendimento. Segundo McCarthy, o objetivo de Habermas é estabelecer a *linguagem como entendimento* (a *ação comunicativa*) como *padrão normativo* da comunicação na esfera social do *mundo-da-vida* (*Lebenswelt*), permitindo a identificação de formas sistematicamente distorcidas de comunicação.

Isto não significa que todo caso efetivo de fala se oriente para alcançar um entendimento. Mas Habermas considera as formas “estratégicas” de comunicação (tais como mentir, despistar, enganar, manipular, etc.) como derivadas; implicam a suspensão de certas pretensões de validade (especialmente a da veracidade), são parasitas da fala genuína orientada ao entendimento (McCARTHY, 1978, p.287).

A *ação comunicativa* é orientada por uma *racionalidade comunicativa*, que rompe com o tradicional modelo *sujeito-objeto* do paradigma da filosofia da consciência e considera que a razão ficaria restrita à verdade objetiva dos fatos. A racionalidade comunicativa o modelo *falante-ouvinte* da filosofia da linguagem permitindo uma abordagem racional não apenas de fatos, mas de normas também. Segundo Habermas,

Dizemos racional não apenas asseverações, mas também outras classes de atos de fala; racional dizemos, sob determinadas circunstâncias também até mesmo normas, ações e pessoas. Quero defender a concepção de que há pelo menos quatro classes igualmente originárias de pretensões de validade e que estas quatro classes, a saber, compreensibilidade (*Verständlichkeit*), verdade (*Wahrheit*), correção (*Richtigkeit*) e veracidade (*Wahrhaftigkeit*) apresentam um contexto que nós podemos chamar de racionalidade (*Vernünftigkeit*) (HABERMAS, 1984, p.137).

Habermas estabelece um conceito processual de racionalidade. Sujeitos capazes de ação e de fala ao conduzirem uma argumentação buscando um mútuo entendimento, levantam pretensões de validade com respeito ao mundo objetivo da verdade, ao mundo social das normas e ao mundo subjetivo das vivências e emoções. Estas pretensões precisam ser “honradas”, ou melhor, justificadas quando necessário. Desta forma a racionalidade é a capacidade dos participantes de uma comunicação de se orientarem em relação às reivindicações de validade básicas, sendo que estas reivindicações de validade se assentam sobre um consensual reconhecimento intersubjetivo (HABERMAS, 1990, p.291).

Podemos agora definir a *liberdade comunicativa* como aquela que está na base da comunicação cotidiana entre os sujeitos no mundo social e permitem que eles digam *sim* ou *não* às pretensões de validade que são levantadas pelos interlocutores em suas ações de fala, as quais dependem de um reconhecimento intersubjetivo para terem sua validade confirmada. Por exemplo, um falante ao dar uma *ordem* levanta inevitavelmente a pretensão de que a norma na qual se baseia a ordem é justa e que ele a aplica com retidão. Em uma sociedade livre, o ouvinte pode não aceitar a pretensão levantada, obrigando o falante a justificá-la. Assim, um professor ao, por exemplo, *ordenar* que seus alunos façam um determinado exercício está legitimado pelas normas acadêmicas a dar tal *ordem* e ele é capaz não só de citar as normas que fundamentam a sua *ordem*, mas também de justificar a retidão/justiça desse ordenamento para os seus alunos. Isso significa que a *liberdade comunicativa* gera uma *obrigação* entre os agentes sociais. Segundo Siebeneichler,

(...) ao asseverar algo sobre alguma coisa qualquer falante (ou Ego) exige implicitamente a validade de sua asserção e assume, ao mesmo tempo, uma obrigação de apresentar argumentos capazes de justificá-la caso venha a ser contestada ou rechaçada por um ouvinte (Alter), isto é, caso este *Alter* diga “não” à pretensa validade asseverada (SIEBENEICHLER, 2014, p.44).

Importante observar que essa *obrigação* é de caráter *racional*, ou seja, cabe ao falante argumentar racionalmente para justificar a validade da pretensão levantada de forma que o ouvinte possa aceitar consensualmente, sem violência, a argumentação oferecida. A *liberdade comunicativa* é uma *liberdade condicionada*, pois exige que os falantes assumam uma *responsabilidade* por aquilo que falam. Por sua vez, essa responsabilidade autoral exige a justificação racional daquilo que foi dito. Habermas entende que em uma sociedade livre, os sujeitos agentes sociais devem entender a si mesmos como *autores* de suas próprias ações e, desta forma, se responsabilizarem racionalmente por elas. Os agentes só podem se autocompreenderem como livres na medida em que possuem razões adequadas para suas ações. Desta forma, a *liberdade comunicativa* permite ao ouvinte dizer *não* a uma pretensão de validade (por exemplo, questionar a ordem dada pelo professor), mas cria a *obrigação* do ouvinte entrar em uma argumentação com o falante e aceitar a força do argumento mais racional. Voltando ao nosso exemplo, supondo que a argumentação do professor seja a mais racional possível

naquele contexto, o aluno se vê *obrigado* a aceitá-la. Caso contrário, os vínculos sociais só se sustentariam através da violência explícita e não teríamos mais a *esfera pública* como local de resolução de conflitos e coordenação de ações solidárias. Como diz Siebeneichler,

A liberdade comunicativa tem a ver, precisamente, com a possibilidade, ou melhor, com a obrigatoriedade de alguém se posicionar discursivamente – por argumentos – quanto a exteriorizações de um interlocutor e quanto a pretensões de validade que dependem de reconhecimento intersubjetivo comunicativo. E nesse caso ela pode ser tida como um pressuposto da própria razão comunicativa (SIEBENEICHLER, 2014, p.47).

## 2. A religião na esfera pública: Rawls e Habermas

A posição de Habermas com relação ao papel da religião na esfera pública política de sociedades liberais democráticas se contrapõe à posição de *Rawls*. Ambos tentam compatibilizar a existência de *doutrinas abrangentes* religiosas, filosóficas e morais dentro da esfera pública através da mediação da *razão pública*. Segundo Rawls,

Enquanto razoáveis e racionais, e sabendo-se que endossam uma grande diversidade de doutrinas religiosas e filosóficas razoáveis, os cidadãos devem estar dispostos a explicar a base de suas ações uns para os outros em termos que cada qual razoavelmente espere que outros possam aceitar, por serem coerentes com a liberdade e igualdade dos cidadãos (RAWLS, 2000, p.267).

A preocupação de Rawls com as doutrinas religiosas está relacionada com o potencial de conflito político entre as comunidades de diferentes tradições religiosas e entre crentes e não-crentes. Para Rawls, a tendência dos religiosos é defender as próprias convicções religiosas, mesmo que isso seja prejudicial aos direitos da maioria da sociedade ou de outras comunidades de fé. O interesse político dos religiosos estaria condicionado à fidelidade deles com relação à doutrina religiosa e, isto poderia significar, em alguns casos, colocar a sociedade formada por não-crentes e outras tradições religiosas em *segundo plano*.

Como é possível que cidadãos de fé sejam membros dedicados de uma sociedade democrática, que endossam os ideais e valores políticos intrínsecos da sociedade e não simplesmente aquiescem ao equilíbrio das forças políticas e sociais? Expresso mais nitidamente: como é possível – ou será possível – que os fiéis, assim como os não-religiosos (seculares), endossam um regime constitucional, mesmo quando suas próprias doutrinas abrangentes podem não prosperar sob ele e podem, na verdade, declinar? (RAWLS, 2001, p.196).

Na realidade, o religioso não desconsidera a sociedade em sua totalidade. Ele apenas acredita ser possível expandir a sua concepção abrangente de *vida boa* para todos os segmentos sociais. E por isso Rawls adota uma atitude mais cautelosa com relação à participação de religiosos na esfera pública política. Ele pensa, com razão, que o espaço público (democrático) da política não é o lugar para a difusão de crenças religiosas, nem mesmo da imposição de um pensamento único, mas o lugar da abertura para o diálogo *livre*, que acolhe distintas concepções abrangentes de vida, que buscam resolver conflitos relacionados à proposições normativas, que com certeza envolvem valores, mas não em um sentido abrangente e determinista.

Assim, Rawls vai propor um *overlapping consensus*, ou seja, um *consenso que se sobrepõe* politicamente aos outros múltiplos consensos sustentados nas *doutrinas abrangentes* morais, religiosas e filosóficas de *como viver bem* (considerando a característica de pluralidade cultural das atuais sociedades). Ora, o problema é que para se obter esse *consenso sobreposto* é necessário traduzir todos os conteúdos para a linguagem de uma *razão pública* e isso para o cidadão crente significa uma cisão esquizofrênica da sua identidade, pois ele teria que “abandonar” suas convicções religiosas para assumir uma personalidade pública “neutra” em termos de valores abrangentes. Segundo Habermas, “(...) muitos cidadãos religiosos não poderiam concretizar tal divisão artificial da própria consciência sem colocar em jogo sua própria existência piedosa” (HABERMAS, 2007, p.144). Embora, dentro das multiculturais sociedades contemporâneas regidas por sistemas políticos democráticos e laicos, as religiões sejam consideradas *instituições privadas*, sabe-se que os cidadãos crentes baseiam-se em suas convicções religiosas para tomarem suas decisões com respeito às questões públicas da sociedade. Eles não conseguem “deixar de lado” suas convicções religiosas para tomarem decisões, pois essas convicções assumem um papel de *totalidade integradora* para a existência humana. Habermas considera que somente os políticos que assumem mandatos públicos ou se candidatam a eles, é que deveriam se submeter a uma restrição rigorosa de manifestação de suas convicções religiosas, já que eles assumem um papel político que exige *neutralidade* com relação às múltiplas visões de mundo (HABERMAS, 2007, p.145).

Para Rawls, as questões de justiça básica, princípios constitucionais da sociedade bem ordenada, precisam ser resolvidas de forma *neutra* em relação às diversas concepções de bem que coexistem na sociedade. Só para exemplificar, tradições religiosas defendem concepções de bem determinadas. Assim, os cidadãos *razoáveis e racionais* deverão recorrer exclusivamente a uma *razão pública*, ou seja, acessíveis da mesma maneira a todos, para discutir suas questões políticas.

Una sociedad política, y ciertamente, cada agente razonable y racional, ya sea un individuo, una familia o una asociación, o incluso una confederación de sociedades políticas, tiene una manera de formular sus planes, de colocar sus finalidades en orden de prioridades y de tomar sus decisiones en concordancia con todo esto. La manera en que una sociedad política lo hace es también su razón, aunque en un

sentido diferente: constituye un poder intelectual y moral, enraizado en las capacidades de sus integrantes humanos. No todas las razones son razones públicas, pues existen las razones no públicas de las Iglesias, universidades y de otras muchas asociaciones en la sociedad civil (RAWLS, 1996, p.204).

Para Rawls, todos os políticos deveriam utilizar uma razão pública e com isso o vocabulário religioso ficaria totalmente excluído da esfera pública política. Habermas concorda com o uso público da razão, mas não da forma restritiva defendida por Rawls.

A concepção do uso público da razão provocou posicionamentos críticos decididos. As objeções não se dirigem inicialmente contra as premissas liberais enquanto tal, mas contra uma determinação por demais estreita, secularista, do papel político da religião no quadro de uma ordem liberal. Mesmo assim, o dissenso parece atingir, no final das contas, a própria substância da ordem liberal. A mim me interessa a linha que separa pretensões ilegítimas do ponto de vista de um direito constitucional. Não obstante, não podemos confundir dois tipos de argumentos – não tão rigorosos – em prol de um papel político da religião, a saber, de um lado, os que são inconciliáveis com o caráter secular do Estado constitucional e, de outro lado, os que constituem objeções justificadas contra uma compreensão secularista da democracia e do Estado constitucional (HABERMAS, 2007, p.139-140).

A posição de Rawls com relação ao papel da religião na esfera pública de sociedades liberais causa, na visão de Habermas, um constrangimento aos cidadãos crentes incompatível com o liberalismo político.

Em todo caso, o Estado liberal que protege de igual modo todas as formas religiosas de vida, não pode obrigar os cidadãos religiosos a levarem a cabo, na esfera pública política, uma separação estrita entre argumentos religiosos e não-religiosos quando, aos olhos deles, esta tarefa pode constituir um ataque à sua identidade pessoal (HABERMAS, 2007, p.147).

Um princípio básico do Estado liberal e das democracias deliberativas é o *princípio da igualdade* cívica, ou seja, todos os cidadãos, sejam eles religiosos ou não-religiosos, são iguais perante o Estado. Mas, para Rawls, os conteúdos religiosos para ingressarem na esfera pública devem ser traduzidos através do procedimento do *proviso*, ou seja, sob a *condição* (proviso) de que razões políticas adequadas sejam apresentadas, sem uma referência específica à doutrina abrangente religiosa. Assim, na prática, religiosos podem defender o *fim do trabalho escravo* sob a condição de que não haja nenhuma referência a suas convicções religiosas. O *proviso* determina a *tradutibilidade* das razões não-públicas, sejam elas religiosas ou não-religiosas, das doutrinas abrangentes razoáveis em razões públicas-políticas.

Certamente que a intenção de Rawls não é excluir os cidadãos religiosos e, mesmo os não-religiosos, da discussão política pública devido as suas convicções fundadas em doutrinas abrangentes, sejam elas religiosas, morais ou filosóficas. Rawls fala em um *dever de civilidade* (RAWLS, 2001, p.178), ou seja, apresentar razões políticas compreensíveis a todos os outros cidadãos, independentemente de suas convicções religiosas, morais ou filosóficas.

Mesmo considerando que a proposta de Rawls não exclui os religiosos do debate político público, podemos considerar que ela tem um *baixo potencial* de inclusão das tradições religiosas na esfera pública, mesmo porque, nessa esfera teremos somente cidadãos utilizando de uma *razão pública* para se comunicarem. Habermas faz uma proposta com um potencial de inclusão bem maior. E, em grande parte, essa diferença de potencial inclusivo ocorre devido ao conceito de *sociedades pós-seculares*<sup>2</sup> utilizado por Habermas. Nessas sociedades as comunidades religiosas convivem com uma estrutura jurídica, política e social secular, participando ativamente dela. As tradições religiosas podem aprender com a estrutura argumentativa da democracia que valoriza o contraditório e as tradições seculares podem aprender sobre comunidades morais solidárias.

A expressão “pós-secular” foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas não é somente isso. (...) Na sociedade pós-secular impõe-se a ideia de a “modernização da consciência pública” abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente. Neste caso, ambos os lados podem, quando entendem, em comum, a secularização da sociedade como um processo de aprendizagem *complementar*, levar a sério, por razões cognitivas, as suas contribuições para temas controversos na esfera pública (HABERMAS, 2007, p.126).

Em uma sociedade pós-secular as tradições religiosas voltam a ter força política, só que agora submetidas às regras comuns a todos na esfera pública. As comunidades de tradição religiosa desempenham um importante papel de criação, desenvolvimento e estabilização de *laços de solidariedade* entre os cidadãos, mesmo entre aqueles que não pertencem à comunidade religiosa. Sendo que a fonte dessa solidariedade não é exclusiva do direito constitucional do Estado, mas de um interessante *processo de aprendizagem*:

(...) pretendo propor que a secularização cultural e social seja entendida como um *processo de aprendizagem duplo* que obriga tanto as tradições

---

2 As sociedades pós-seculares são caracterizadas pela persistente presença da religião não obstante o processo de modernização social e cultural pela qual passaram e decorrente da ideia de verbalização (Versplachlichung) do sagrado, conservando o aspecto motivacional dos seus conteúdos religiosos e contribuindo para a manutenção da integração social, alcançada não apenas através da dimensão normativa do Estado constitucional democrático de direito liberal (FREIRE, 2014, p.37).

do Iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem sobre seus respectivos limites (HABERMAS; RATZINGER, 2007, p.25-26).

Tais *processos* só são possíveis devido à *liberdade comunicativa* praticada nas democracias liberais. É fundamental que as próprias comunidades religiosas estabeleçam diálogos livres na esfera pública com outras comunidades religiosas e com comunidades não-religiosas. Os religiosos não deveriam esperar que um Estado *paternalista* assumisse a iniciativa de busca do diálogo e estabelecesse uma série de regras para conduzir e “amarrar” o diálogo, que obviamente deixará de ser “livre”. Cidadãos religiosos e seculares somente se reconhecerão como são (mantendo a própria identidade), se houver a disposição para a escuta mútua em discussões em espaços públicos. Somente assim haverá um mútuo processo de aprendizagem fundado no reconhecimento dos limites de cada cosmovisão.

Este *processo de mútuo aprendizagem* é *histórico* e, desta forma, ele não pode ser reproduzido de forma “mecânica” e forçada. Neste sentido, as tentativas de *ocidentalização forçada* de sociedades fortemente marcadas por diferenças étnicas e religiosas estão fadadas ao fracasso, até que o próprio processo histórico, dentro do seu ritmo, estabeleça as relações de aprendizagem entre as distintas comunidades.

Um pressuposto fundamental para o desenvolvimento desses processos de aprendizagem é a *liberdade comunicativa* entre os grupos. É fundamental que seja possível um debate público entre as diferentes tradições étnicas e religiosas, bem como as diferentes tradições políticas e morais, de forma que haja uma *abertura* para o mútuo aprendizagem entre os grupos visando o aperfeiçoamento dos *laços de solidariedade* social, que normalmente não se sustentam exclusivamente nas estruturas jurídicas.

No caso específico das religiões, Habermas considera que os cidadãos não-crentes teriam muito a aprender com relação ao papel *motivador* de ações dentro do contexto político. Atualmente, nas sociedades liberais há uma tendência à desintegração dos laços de solidariedade social devido aos desequilíbrios causados por mercados resistentes às regras democráticas, bem como pelo predomínio da razão instrumental e estratégica, que conseguem administrar o mundo-da-vida de uma forma cada vez mais eficiente (oferta de conforto, prazer e consumo), mas de forma cada vez mais fragmentada e individualista. Segundo Wescley Freire,

o conceito de *sociedade pós-secular* (*postsäkularen Gesellschaft*) reconhece o papel motivacional auxiliar que as tradições religiosas prestam a uma consciência normativa formada a partir do marco do sistema de direitos. A persistência da religião e de suas tradições nas sociedades contemporâneas é vista como um *desafio cognitivo*, e não sinônimo de irracionalismo, um indicativo de que *cidadãos crentes e não-crentes* devem submeter-se a um *processo de aprendizagem duplo e complementar* (*zweifacher und komplementärer Lernprozess*) enquanto *procedimento político* capaz de responder aos dilemas da

evolução social e da modernização social e cultural. Portanto, a secularização é compreendida como o processo em que *cidadãos crentes e não-crentes* são capazes de reconhecer os limites e contributos tanto da razão quanto da fé, em face de questões controversas de interesse coletivo, através do expediente cognitivo do recurso às *razões corretas* produzidas pelo diálogo cooperativo entre religião e filosofia em um *fluxo comunicativo* capaz de alcançar as mudanças de *enfoque cognitivo* necessárias à concretização de *processos de aprendizagem social* (*soziale Lernprozess*) (FREIRE, 2014, p.56-57).

Assim, a *sociedade pós-secular* teria como característica uma *abertura* ao processo de mútuo aprendizagem entre crentes e não-crentes, necessitando, pois, de um fortalecimento dos canais de comunicação capazes de garantir a *liberdade comunicativa* necessária ao processo, bem como o estabelecimento de um *código de ética* para regular a *liberdade de expressão pública*. Este *código de ética* seria obtido através de uma discussão pública e racional visando um consenso entre os interessados. Ele não teria um estatuto jurídico em um sentido estrito, já que ele deveria funcionar mais como uma *câmara de conciliação* do que como um órgão de execução de leis coercitivas. No entanto, ele poderia gerar, em alguns casos, demandas jurídicas. Dentro de uma concepção *processual* de direito, como a defendida por Habermas em *Fakticität und Geltung* (1992), poderia ser mantido um *diálogo constante e aberto* entre as questões morais e de direito, de forma a sempre *atualizar* o código normativo, evitando assim que ele se torne um instrumento totalitário de censura prévia. O problema é que existe um predomínio do *positivismo jurídico* no direito institucionalizado e, com isso, haveria o risco do *código de ética* se “petrificar” tornando-se insensível às variações comportamentais e contextuais dos mundos-da-vida de sociedades complexas. Dentro de um contexto social e histórico marcado pelo multiculturalismo, o *dissenso* é inevitável e freqüente naquelas questões de interesse público envolvendo múltiplos interesses, que se inter-relacionam em uma complexa rede política. Nesse contexto, o consenso continua necessário ao ordenamento social, mas precisa ser, mas *dinâmico* para acompanhar o ritmo intenso das flutuações. Por outro lado, a relação entre consenso e dissenso exige uma maior *tolerância* das comunidades envolvidas na discussão para não deflagrar conflitos violentos ou mesmo práticas terroristas.

Como a abordagem filosófica de Habermas é *performativa* e, não *objetivista*, então a participação dos atores interessados, nas respectivas posições do *eu* e do *tu*, que se revezam entre si durante o diálogo, é fundamental para a obtenção de um consenso legítimo. Uma comunicação fundada no respeito ao outro e na responsabilidade pela autoria do que se fala é o pressuposto inevitável do diálogo em busca do consenso. Não se trata de um encontro entre especialistas, que baseados em *observações científicas*, irão determinar, *de fora* das comunidades religiosas, os limites da *liberdade de expressão*. Mas de um encontro de *participantes* que se auto-compreendem como portadores de uma *consciência de ser obrigado a justificar a autoria* de suas expressões (HABERMAS, 2013, p.13). Desta forma, o *código de ética* terá como princípio fundamental um princípio que também é comum à *liberdade comunicativa*,

a saber, a *responsabilidade autoral por aquilo que foi expresso na esfera pública, assumindo a obrigação de justificação ou legitimação da expressão manifestada.*

## Conclusão

A partir da filosofia de Habermas, podemos argumentar que a *tradução cooperativa de conteúdos religiosos através de processos de mútua aprendizagem* seria capaz de propor uma forma de resolução pacífica e racional de conflitos religiosos (entre crentes e não-crentes e entre crentes de distintas tradições religiosas). Os conflitos continuarão a existir, pois são característicos das sociedades democráticas, mas eles não precisam recorrer à violência e ao terror para serem resolvidos. Neste sentido, a secularização precisa ser vista com outros olhos. A eliminação das crenças, aquilo que as pessoas acreditam, das linguagens públicas é fonte de intensa perturbação (HABERMAS, 2013, p.18). No entanto, essas crenças não estão aí para serem aceitas dogmaticamente como *leis petrificadas*. Elas estão no espaço público para serem compartilhadas e debatidas, para promoverem processos de mútua compreensão e aprendizagem. Não se trata de uma aceitação passiva dos conteúdos religiosos ou mesmo, de uma indistinção entre conteúdos sagrados e seculares, mas de uma abertura ao diálogo de todas as partes envolvidas na esfera pública. E o pressuposto ético fundamental do diálogo é a disposição para aceitar o argumento do outro (aprender com ele).

(...) uma filosofia consciente de sua falibilidade e de sua posição frágil no interior da estrutura diferenciada da sociedade moderna, insiste na distinção genérica – não pejorativa – entre a fala discursiva secular, a qual pretende ser acessível a todos em geral e a fala discursiva religiosa que é dependente de verdades reveladas. Diferentemente de Kant e Hegel, o estabelecimento de tais limites gramaticais não compartilha a pretensão filosófica que se arroga uma capacidade de estabelecer por si mesma o que é verdadeiro ou falso no conteúdo das tradições religiosas – e inclusive o que é verdadeiro ou falso no saber sobre o mundo, institucionalizado na sociedade. O respeito, que caminha de mãos dadas com tal abstenção cognitiva do juízo, funda-se no respeito por pessoas e modos de vida que obtêm sua integridade e autenticidade de convicções religiosas. É bem verdade que o respeito não é tudo, uma vez que a filosofia também possui argumentos que a levam a assumir, perante tradições religiosas, a atitude de alguém que está *disposto a aprender* (HABERMAS, 2007, p.124).

O fundamental é sempre manter o espaço público aberto à argumentação racional para todos os assuntos que sejam de interesse social. Somente esta discussão aberta permitirá que conflitos sejam resolvidos sem a utilização da violência.

Tais procedimentos de fomento a comunicação entre crentes e não-crentes na esfera pública política convergirão para aquilo que Habermas chama de *tradução cooperativa de conteúdos religiosos* fundada em um *processo de mútuo aprendizagem*. Segundo Luiz Bernardo Leite Araújo,

A “tradução cooperativa de conteúdos religiosos”, defendida por Habermas em *Fé e saber*, remete a uma ética da cidadania cuja realização depende de enfoques epistêmicos mediante os quais as dissonâncias cognitivas sejam tratadas como desacordos razoáveis entre todas as partes engajadas em processos de aprendizagem *complementares* (ARAÚJO, 2013. p.XVIII).

Habermas não está propondo com isso uma *domesticação da religião* pelos meios de comunicação, principalmente a *mídia* formadora de opinião pública. *Traduzir conteúdos religiosos* não significa *pasteurizar* os discursos religiosos, excluindo deles os elementos morais e metanarrativos essenciais a autocompreensão dos membros da tradição religiosa como participantes daquela comunidade de fé. A ideia de uma *tradução cooperativa* justamente significa a disposição para uma *assimilação reflexiva* de conteúdos das mentalidades religiosas pelos não crentes e de conteúdos profanizados por parte dos crentes. É uma relação de aprendizagem de não dupla, que visa fundamentalmente incluir o outro, com seus valores, no discurso público político. O Estado laico como mediador e garantidor da liberdade de expressão e de crença religiosa deve manter-se *neutro*, quando provocado a intervir em conflitos entre religiões e entre crentes e não crentes. Cabe a ele criar as condições institucionais necessárias para que esses conflitos sejam resolvidos de forma pacífica e racional entre as partes interessadas, deixando os casos extremos para a mediação do poder judiciário.

## Referências

- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. Apresentação à edição brasileira. In: HABERMAS, Jürgen. **Fé e Saber**. São Paulo: Ed. Unesp, 2013.
- FREIRE, Wesley Fernandes Araújo. Religião, esfera pública e pós-secularismo: o debate Rawls-Habermas acerca do papel da religião na democracia liberal. **Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia**. Vol. VI, nº 16, 2014, p.35-66.
- HABERMAS, Jürgen. **A era das transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. **Facticidad y validez**. Madrid: Ed. Trotta, 3ª Ed., 2001.
- HABERMAS, Jürgen. **Fé e Saber**. São Paulo: Ed. Unesp, 2013.
- HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. **Religion and Rationality**. Edited and with an introduction by Eduardo Mendieta, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Theory of Communicative Action (vol. 1)**. Trad. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, 1984.

HABERMAS, Jürgen. **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

HABERMAS, Jürgen; Bento: SCHULLER, Florian. **Dialética da secularização: sobre a razão e a religião**. 3.ed. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2007.

<http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2015/06/bispos-divulgam-nota-contra-uso-de-imagens-religiosas-na-parada-gay.html>

McCARTHY, Thomas. **The Critical Theory of Jürgen Habermas**. Cambridge: MIT Press, 1978.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. São Paulo: Ática, 2000.

RAWLS, John. **El liberalismo político**. Barcelona: Crítica, 1996.

RAWLS, John. **O direito dos povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. Considerações sobre o conceito de liberdade comunicativa na filosofia habermasiana. **Logeion: Filosofia da informação**, Rio de Janeiro, v. 1 n. 1, p.43-58, ago./fev.2014.

## A RELIGIÃO MÍNIMA E OS DESAFIOS DA RELIGIÃO NA HIPERMODERNIDADE

*Fabiano Veliq<sup>1</sup>*

**Resumo:** O conceito de Religião mínima foi proposta por Mikhail Epstein em 1982 e desenvolvida em um segundo artigo de 1999 e se caracteriza por ser uma resposta ao ateísmo e ao processo de secularização. A análise proposta por Epstein visa mostrar que o ateísmo soviético, ao tentar eliminar toda forma de Religião, acaba promovendo um ressurgimento de um novo tipo de religiosidade na cultura russa. Esse novo tipo de espiritualidade tem uma visão diferente sobre Deus, pois o vê não mais dentro de uma estrutura teísta, mas como algo que estaria além de qualquer tipo de simbolização. A noção de Deus como ausência é vista como capaz de sintetizar em parte essa nova percepção de Deus em nosso tempo e ao mesmo tempo permitir uma vivência religiosa mais aberta. A Religião mínima seria, então, uma espiritualidade pós-ateísta que se caracterizaria por uma fé pura e simples, sem classificações ou características denominacionais. A presente comunicação visa explicitar o conceito de Religião mínima proposto por Epstein e mostrar o seu alcance para pensarmos os desafios da Religião na hipermodernidade.

**Palavras-chave:** Religião mínima, Pós-Teísmo, Espiritualidade, Ateísmo, hipermodernidade

### Introdução

A hipermodernidade se caracteriza por um momento na história em que os referenciais estão em grande parte perdidos. É óbvio que a Religião ainda ocupa um lugar de destaque em nossa sociedade, e uma grande prova disso é o fato de que cada vez mais vemos surgir novas formas de espiritualidades nos grandes centros.

Cada dia mais as pessoas buscam formas de viver a sua religiosidade, e não é difícil de imaginar que essas diversas formas acabam não raras vezes sucumbindo à dinâmica hipermoderna e se tornando mais um objeto de consumo ou então se caracterizando por uma *Religião a la carte*. Práticas cada vez mais emocionais acabam por caracterizar muito a religiosidade contemporânea.

A Religião, nesse contexto, surge dentro do cosmos hipermoderno como uma tentativa de uma busca de sentido contra a insegurança das constantes mudanças que caracterizam tal momento social. O indivíduo hipermoderno se sente inseguro. Os avanços tecnológicos que prometiam um mundo melhor, mesmo com todos os progressos feitos em diversas áreas, não foram capazes de cumprir sua promessa, sendo várias vezes usados para fins contrários à

---

<sup>1</sup> Doutor em Psicologia pela PUC Minas. veliqs@gmail.com

vida humana. Por exemplo, a energia nuclear, que é usada como instrumento de destruição e ameaça a sobrevivência da humanidade; a manipulação genética, que gera um desequilíbrio na biosfera, dentre outras coisas.

Da mesma forma, as propostas de um mundo melhor feitas pelas ideologias modernas tais como a democracia liberal, o socialismo marxista ou o racionalismo científico se mostraram insuficientes para cumprir a promessa de um mundo melhor e tiveram que ser abandonadas, revelando o grande vazio da existência voltada agora para a satisfação das necessidades imediatas. Essa satisfação sempre imediata, com o passar do tempo, mostra toda a sua incompletude e faz com que o indivíduo se volte para uma busca de valores que transcendam a banalidade do cotidiano e, ao mesmo tempo, ofereçam algum tipo de sentido à existência.

Em meio às diversas incertezas, cresce a necessidade de um sentido, de segurança, e até mesmo de uma identidade comunitária. O movimento de secularização advindo do século XIX atinge até mesmo a Religião, de forma que o que se vê cada dia mais forte é o surgimento de um religioso progressivamente mais desinstitucionalizado, subjetivo e afetivo. Nesse pequeno artigo procuraremos evidenciar em linhas gerais a análise que Charles Taylor faz do processo de secularização e posteriormente analisar também em linhas gerais a proposta de Religião mínima proposta por Mikhail Epstein.

## 1. A proposta de Charles Taylor sobre a secularização

Tal processo de secularização é analisado de forma muito pormenorizada por Charles Taylor em sua extensa obra *Uma era secular*, (2010) em que realiza um percurso desde o século XVI até o século XXI, mostrando em que medida a sociedade contemporânea pode ser chamada de secular, sendo fruto de um processo desencadeado lentamente no decorrer da história. Obviamente que não cabe nesta tese realizarmos tal percurso proposto por Taylor, mas acreditamos ser válido ressaltar alguns pontos levantados por ele para pensarmos a Religião na hipermodernidade.

O primeiro ponto interessante a se ressaltar é o que Taylor entende por secularização. Segundo ele, haveria duas famílias de caracterização para o processo de secularização. Segundo ele,

A primeira concentra-se nas instituições e práticas comuns – mais obviamente, mas não apenas o Estado. A diferença, então, seria esta: embora a organização política de todas as sociedades pré-modernas<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> O texto de Mariá Corbi, *Para uma espiritualidade Leiga. Sem crenças, sem religiões, sem deuses*, procura mostrar como as narrativas religiosas se encontram vinculadas ao tipo de estrutura cultural vigente, mostrando que os sistemas míticos seriam formas de tentar dizer o mundo a partir da realidade vivida por determinado povo. Dessa forma, os caçadores-colhedores usariam desta sua atividade como a “metáfora central” para a construção de seus mitos. Da mesma forma, as sociedades horticultoras, os agrícolas de irrigação e as chamadas por ele de

estivesse de algum modo conectada a, embasada em ou garantida por alguma fé em, ou compromisso com Deus, ou com alguma noção de realidade derradeira, o Estado ocidental moderno está livre dessa conexão. As igrejas encontram-se hoje separadas das estruturas políticas (com algumas exceções, em países britânicos e escandinavos, que são tão inexpressivos e de tão pouca demanda a ponto de não constituírem exceções realmente). A Religião, ou a sua ausência, consiste em grande medida numa questão privada. A sociedade política é vista como uma sociedade de crentes (de todas as nuances) e não crentes igualmente. (TAYLOR, 2010, p. 13).

O que isso aponta, dentre outras coisas, é que o próprio espaço público foi supostamente “esvaziado de Deus”, ou seja, pode-se agir politicamente sem que isso implique algum tipo de adesão a alguma visão de Deus. As deliberações nas diversas áreas da vida não reportam mais a Deus ou a quaisquer crenças religiosas, mas remetem a uma espécie de racionalidade de cada uma de suas esferas (econômicas, políticas, educacionais etc.).

A segunda família apontada por Taylor baseia-se em afirmar que “A secularidade consiste no abandono de convicções e práticas religiosas, em pessoas se afastando de Deus e não mais frequentando a igreja” (TAYLOR, 2010, p. 15). Este tipo de caracterização, segundo ele, é a mais comumente afirmada pelos autores que trabalham com o tema da secularização. No entanto, Taylor proporá um terceiro sentido que enfocaria as “condições de fé”. Segundo ele,

A mudança para a secularidade nesse sentido consiste, entre outras coisas, na passagem de uma sociedade em que a fé em Deus é inquestionável e, de fato, não problemática, para uma na qual a fé é entendida como uma opção entre outras e, em geral, não a mais fácil de ser abraçada. (TAYLOR, 2010, p. 15).

É, portanto, sobre este terceiro sentido que Taylor procurará analisar o processo de secularização, procurando traçar o caminho que nos leva de uma sociedade na qual seria impossível não acreditar em Deus para uma na qual a fé representa apenas uma possibilidade entre outras, até mesmo para o crente mais devoto. A ideia é que “a fé em Deus não é mais axiomática” (TAYLOR, 2010, p. 16), o que torna o mundo muito mais aberto, dada as diversas alternativas que se abrem para o sujeito. Nesse sentido, a secularidade deixa de ter a ver com o objeto da crença e passa a ter a ver mais com as “condições da experiência do espiritual e sua busca” (TAYLOR, 2010, p. 16). Tal processo será analisado por Taylor por um viés histórico no decorrer do livro, como já afirmamos acima. Não percorreremos o percurso proposto por Taylor pois isto faria com que fugíssemos do objetivo do nosso trabalho.

---

sociedades de inovação construiriam seus mitos a partir da sua atividade central, que se tornariam a “metáfora central” para a construção das histórias. Cf. CORBI, Mariá. *Para uma espiritualidade Leiga. Sem crenças, sem religiões, sem deuses* (2010).

Algo interessante para se apontar, também a partir das análises de Taylor, é que a Religião na hipermodernidade se mostra como uma tentativa de uma busca mais “internalizada” do que propriamente uma busca “institucional”. O sujeito hipermoderno, ao se voltar para a Religião, está mais em uma busca por uma experiência direta com o sagrado do que propriamente preocupado com uma adesão a algum tipo de discurso. É como se, para esse sujeito, brotasse de tempos em tempos uma profunda insatisfação para com a vida que se encerra apenas em sua dimensão imanente, e ele precisasse de alguma forma encontrar um “sentido” para a sua existência.

Segundo Taylor, essa busca por esse sentido várias vezes encontra uma possível resposta em uma espécie de “holismo”, com ideias como “fluxo”, “integração”, “harmonia” etc. É a chamada “nova era”, em que o importante é a forma como o indivíduo se relaciona com a sua espiritualidade. O enfoque é sobre o indivíduo e sobre a sua experiência. A dimensão social desta experiência é jogada para um segundo plano e não raras vezes esquecida. A essa busca interior geralmente dá-se o nome de “espiritualidade”, que se opõe à “Religião”, esta entendida como vinculada a algum tipo de discurso mais “engessado”, que exige algum tipo de adesão a ele, ou seja, remete à dimensão da “Religião institucionalizada”.

Tal forma de lidar com a Religião é seguida de perto por outras formas, tais como os fundamentalismos religiosos (judaicos, cristãos, islâmicos, hindus) e também a grande difusão de literaturas e práticas esotéricas que trazem consigo o fascínio pelo mágico, pelo maravilhoso desconhecido etc.

## 2. O conceito de Religião Mínima de Mikhail Epstein

Dentro dessa mesma linha, o conceito de “Religião mínima” proposto por Mikhail Epstein se torna extremamente interessante. Para este autor, a Religião contemporânea se caracteriza por aquilo que ele nomeia de Religião mínima. Tal Religião mínima seria uma espécie de sentimento de pertença a algo maior, mesmo que o indivíduo não saiba dizer com certeza o que seria esse algo maior.<sup>3</sup> Segundo Epstein, “For a minimal believer, God exists above and beyond all religions, thus nullifying their historical divisions.”<sup>4</sup>(EPSTEIN, 1999 s/d).<sup>5</sup>

Ou ainda segundo o autor, “What I call “minimal religion,” [...] it is not the last link in the chain of secularization but, perhaps, the beginning of a new cycle of religious history”<sup>6</sup> (EPSTEIN, 1999 s/d)

---

3 Esse ponto é interessante, pois indica algo que Freud também trataria em seu livro “O futuro de uma ilusão” (1927) ao analisar o “sentimento oceânico” proposto por seu amigo Rolland. Pela dimensão do presente artigo tal ponto não poderá ser tratado aqui. No entanto apontamos para o leitor o texto supracitado do Freud e também a análise proposta por Jonathan Sutton. Cf. SUTTON, Jonathan. Minimal Religion and Mikhail Epstein's interpretation of Religion in late-soviet and post-soviet Russia. 2006

4 Tradução livre do autor: “Para o crente mínimo, Deus existe acima e além de todas as religiões, assim anulando suas divisões históricas.”

5 Disponível em: <http://www.emory.edu/INTELNET/fi.postatheism.html>. Acesso em: 01 dez. 2014.

6 Tradução livre do autor. “O que eu chamo de “Religião mínima” não é o último link na cadeia da secularização, mas talvez, o começo de um novo ciclo da história religiosa.

Para Epstein, a Religião mínima seria uma resposta ao ateísmo e ao processo de secularização e por isso mesmo não poderia ser colocado apenas como algo fruto da própria secularização. Sua análise tenta mostrar que o ateísmo soviético, ao tentar eliminar toda forma de Religião, acaba promovendo um ressurgimento de um novo tipo de religiosidade na cultura russa. Esse novo tipo de espiritualidade tem uma visão diferente sobre Deus, pois o vê não mais dentro de uma estrutura teísta, mas como algo que estaria além de qualquer tipo de simbolização. A noção de Deus como ausência é vista como capaz de sintetizar em parte essa nova percepção de Deus em nosso tempo.

A Religião mínima seria uma espiritualidade pós-ateísta que se caracterizaria por uma fé pura e simples, sem classificações ou características denominacionais. Segundo o autor,

This spiritual vacuum, created by Soviet atheism, gave rise, in the 1970s and 1980s, to a new type of religiosity. In an essay written in 1982 I called this post-atheist spirituality “poor”, or “minimal” religion. It took the form of “faith pure and simple”, without clarifications or addenda, without any clear denominational characteristics. It manifested itself as an indivisible sense of God, outside historical, national and confessional traditions. Thus minimal religion became the next stage of apophaticism after it had crossed the line of atheism and reclaimed its religious content. The atheistic negation of all religions gave rise to a “minimal” religiosity negating all positive distinctions among historical religions. Paradoxically, this “faith as such”, “faith in general” was prepared by atheist denial of all faiths.<sup>7</sup> (EPSTEIN, Mikhail 1999, s/d).

A argumentação de Epstein, embora se concentre sobre o contexto russo, pode ser vista fora desse contexto e é uma forma interessante de analisar a Religião na hipermodernidade. Essa Religião mínima nomeada por Epstein se alia àquilo que Taylor comenta sobre uma possível guinada religiosa para orientações mais orientalistas de cunho mais holista. Por ser uma religiosidade sem livros sagrados, sem rituais, tal forma de viver a religiosidade tem se mostrado bastante comum em nossos dias, e não raras vezes somos capazes de encontrar pessoas que assumem esse tipo de discurso sem saber.

---

7 Tradução livre do autor: “Este vácuo espiritual criado pelo ateísmo soviético deu origem, nos anos 1970 e 1980, a um novo tipo de religiosidade. Em um ensaio escrito em 1982 eu nomeei isto de espiritualidade pós-ateia “pobre,” ou “mínima” Religião. Levou a forma de “fé pura e simples”, sem clarificações ou adendos, sem nenhuma característica denominacional clara. Ela se manifesta como um senso indivisível de Deus, fora das tradições históricas, nacionais e confessionais. Assim a Religião mínima se torna o próximo estágio do apofaticismo depois de ter cruzado a linha do ateísmo e recuperado seu conteúdo religioso. A negação ateísta de todas as religiões deu origem a uma religiosidade “mínima” negando todas as distinções positivas entre religiões históricas. Paradoxalmente, essa “fé como tal”, “fé em geral” foi preparada pela negação ateísta de todas as fés.”

Segundo Epstein, a chamada Religião mínima tem o seu ancoramento em toda uma tradição da teologia apofática que remontaria ao Pseudo-Dionísio Areopagita<sup>8</sup>, que dominou o oriente desde o império bizantino. A noção de que de Deus não se pode dizer nada do que ele é, mas apenas o que ele não é será em grande parte responsável por uma espécie de “silêncio” sobre Deus que o ateísmo russo do momento soviético ressaltará por uma via negativa. Segundo Epstein

The only difference is that in the first case the negation of God is but a step towards attaining God, while in the other it is the final point, at which reason stops and is petrified. That which serves to purify faith in apophatic theology becomes the negation of faith in atheism, and it is difficult to define logically where extreme apophaticism ends and nihilism and atheism begin.<sup>9</sup> (EPSTEIN, 1999, s/d)

O ateísmo para Epstein manteria, portanto, algo da teologia apofática no modelo russo primando por uma relação com Deus que prescinde do discurso uma vez que o próprio discurso sobre Deus estaria de alguma forma interditado.

O que podemos notar é que a hipermodernidade traz consigo um grande esvaziamento de um fundamento único para a realidade. Como nos afirma Vattimo, na hipermodernidade, “não mais podemos pensar a realidade como uma estrutura fortemente ancorada em um único fundamento, que a filosofia teria a tarefa de conhecer e a Religião, talvez, a de adorar.” (VATTIMO, 2004, p. 11).

A secularização, no entanto, não deve ser entendida apenas como uma espécie de “abandono do sacro”, mas como algo que possibilitou um alargamento de várias questões teológicas que se propuseram a repensar o papel de Deus no mundo e na própria Teologia. Os chamados “teólogos da morte de Deus”<sup>10</sup> propõem as reflexões a que estamos aludindo aqui. Dessas reflexões, surge uma nova Teologia, mais preocupada em tentar fazer uma ligação entre o mundo hipermoderno e a possibilidade de um discurso sobre Deus. Essa nova teologia que surge é chamada por Epstein como uma “Teologia da Ressurreição”, pois aponta para um renascer de Deus para além dos muros institucionais. Esse Deus não se colocaria como “alfa”, mas como “ômega” de forma que o próprio Epstein proporá a escrita não como “Deus” com inicial maiúscula, mas como “deuS” com última letra maiúscula indicando tal ressurgimento após uma era de ateísmo e apontando para o desaparecimento de uma teologia representacional.

8 Cf. TRÓPIA, U. R. L. Teologia Mística. A Timóteo (tradução, introdução e comentário). Atualização, Belo Horizonte, n. 279, p. 215-246, maio/jun. 1999 para uma tradução acessível da obra de Pseudo-Dionísio.

9 A única diferença é que no primeiro caso (teologia negativa) a negação de Deus é apenas um passo no sentido de alcançar Deus, enquanto no outro (ateísmo) é o ponto final, no qual a razão para e é petrificada. O que serve para purificar a fé em teologia negativa se torna a negação da fé no ateísmo, e é difícil de definir logicamente onde o extremo apophaticismo termina e o niilismo e o ateísmo começam.

10 Por exemplo, as figuras de Dietrich Bonhoeffer, Thomas Altizer, Harvey Cox, que são teólogos expressivos dessa fase da Teologia.

O “desaparecimento de Deus” advindo de uma cultura ateísta é interpretado como possibilidade para manifestação de sua autenticidade. Segundo Alves

Deus desaparece como objeto. [...] Mas sua presença continua de forma mais estranha, porque ela se anuncia numa consciência de ausência, na saudade de um bem-amado que nos deixou ou que ainda não veio. E a consciência de Deus como objeto se transforma em esperança: não uma consciência de algo, mas no simples tender da consciência para um imenso vazio que a enche de nostalgia. Nas linhas de Ernst Bloch, temos então de afirmar que onde quer que exista a esperança, ali existe a religião, porque aí se revela a nossa nostalgia pelo Reino de Deus, o grande projeto utópico que a humanidade não cessa de sonhar mesmo quando, de olhos abertos, ela não tenha condições de ver.. (ALVES 2007 p. 82)

Para Epstein a religião mínima seria como essa nova tentativa de vivenciar Deus para além dos discursos tradicionais, de forma mais vivencial que discursiva. Esse Deus que se coloca de forma autêntica não nos discursos institucionalizados, mas um Deus que transcende essas tentativas de o enjaular. Ao invés de se tornar uma religião em que Deus fala ao povo, a religião mínima proposta por Epstein se caracteriza muito mais pelo silêncio de Deus. É um Deus que ouve e não um Deus que fala. O silêncio de Deus proporciona ao homem a possibilidade de O responder, dá ao homem a possibilidade de “falar com Deus” e se sentir ouvido por Ele. Como afirma Epstein

This is what constitutes the uniqueness of the current situation. Having lost contact with the word of God for a long period of time, many people now find themselves in the presence of Divine listening. It is not loud-voiced prophets speaking in the name of God, but many ordinary people who feel as if Someone were listening to their words, as if they were speaking “into his ears” (to use an expression from *The Book of Psalms*)<sup>11</sup>. (EPSTEIN 1982 [1999] s/d)

A proposta de Epstein se mostra bastante interessante para pensarmos a Religião na contemporaneidade. Em um mundo onde tudo é questionado, obviamente a relação do indivíduo com a instituição e com os discursos sobre Deus aparecerá como um objeto a também ser questionado. Na medida em que a instituição não mais condiz com as suas convicções, esse indivíduo se sente mais que no direito de sair e procurar uma outra, ou até mesmo de não se filiar a nenhuma outra instituição, mas ainda assim mantém para si a filiação a determinado discurso religioso.

---

11 Tradução livre do autor: Isso é o que constitui a unicidade da situação corrente. Tendo perdido o contato com a palavra de Deus por um longo período de tempo, muitas pessoas se encontram agora na presença de uma escuta divina. Não é a voz alta dos profetas falando em nome de Deus, mas muitas pessoas comuns que sentem como se Alguém estivesse ouvindo às suas palavras enquanto eles falam “aos seus ouvidos” (para usar uma expressão do Livro dos Salmos)

Esse processo de desinstitucionalização da Religião evidencia, a nosso ver, que o discurso religioso se tornou aberto e flexível, uma questão de cunho individual, que está aberta a mudanças quantas vezes se fizerem necessárias. A Religião acaba por perder o seu caráter comunitário e se torna ela mesma algo a ser assimilada pelo próprio sujeito hipermoderno. A Religião se torna individual, uma tentativa de uma relação indivíduo-Deus. Claro que essa proposta pode fazer o indivíduo cair em uma religião extremamente alienante em que o sujeito se esquece do mundo e visa apenas um fechamento sobre si mesmo a partir da religião, mas esse Deus com o qual se relaciona de forma individual também pode ser fonte de mudança na vida do sujeito hipermoderno que a partir disso se vê aberto à sua comunidade e procurará agir para transformar o mundo ao seu redor.

A proposta de Epstein nos afirma que a Religião transcende a sua forma institucionalizada e se caracteriza por ser uma forma de o sujeito lidar com o mundo. A força da Religião, mesmo na hipermodernidade, deve ser buscada em um outro lugar que não em sua análise meramente sociológica como várias vezes acontece. Faz-se necessária uma busca pelo caráter humano da Religião que se expressa culturalmente para além do seu vínculo com a hipermodernidade. É exatamente sobre esse ponto que a proposta de Epstein pretende nos falar.

### **Conclusão**

Se o desencantamento do mundo é um dado com que não podemos deixar de lidar, é preciso que a Religião não seja apenas uma tentativa nostálgica, vã, de retomar uma espécie de metafísica medieval, mas seja uma tentativa de se abrir para o Outro, vendo esse Outro como um ser que transcende ao indivíduo.

Se a hipermodernidade aparece como o lugar de uma hiper-individuação e de um fechamento do sujeito sobre si mesmo, a Religião entendida conforme proposta por Epstein e analisada por nós se mostra como uma grande subversão, em que a figura de Deus aparecerá depois de ser negada pelo discurso vigente. Essa nova figura de Deus se apresentará não mais como um discurso sobre ele, mas como algo sentido e vivenciado pelo próprio sujeito que a partir disso poderá viver o seu dia-a-dia de forma diferente trazendo mudança para si e para o mundo que o rodeia. A religião sai dos templos e alcança o mundo. Por ser mínima se torna presente em tudo e em todos, e isso talvez seja algo que realmente podemos chamar de Ressurreição.

## Referências

ALVES, Rubem. *O enigma da Religião*. Campinas: Papirus, 6ª ed. 2007

CORBI, Mariá.. *Para uma espiritualidade Leiga: Sem crenças, sem religiões, sem deuses*. Tradução de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Paulus. Coleção Tempo Axial. 2010

EPSTEIN, Mikhail. **Minimal Religion** (1982) from the section “Cultural Manifestos,” in *Russian Postmodernism: New Perspectives on Post-Soviet Culture* (with Alexander Genis and Slobodanka Vladiv-Glover, in the series *Studies in Slavic Literature, Culture, and Society*, vol. 3). New York, Oxford: Berghahn Books, 1999, pp.163-171. Disponível em <http://www.emory.edu/INTELNET/libr.cat.html> acessado em 15/09/2015

EPSTEIN, Mikhail. **Post-Atheism: from Apophatic Theology to “Minimal Religion”** in. *Russian Postmodernism: New Perspectives on Post-Soviet Culture* (with Alexander Genis and Slobodanka Vladiv-Glover, in the series *Studies in Slavic Literature, Culture, and Society*, vol. 3). New York, Oxford: Berghahn Books, 1999, 528 pp.345-393. <http://www.emory.edu/INTELNET/fi.postatheism.html> acessado em 15/09/2015

FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. São Paulo. L&PM, 2010

SUTTON, Jonathan. *Minimal Religion and Mikhail Epsteins interpretation of Religion in late-soviet and post-soviet Russia*. 2006

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*. Tradução de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record. 2004



## A FUNDAÇÃO DE UM REINO DE DEUS NA TERRA E A QUESTÃO DA (IN) DISPENSABILIDADE DAS RELIGIÕES HISTÓRICAS NA FILOSOFIA KANTIANA DA RELIGIÃO

*Julian Batista Guimarães<sup>1</sup>*

**Resumo:** O objetivo desta comunicação é apresentar e discutir o papel que Kant concede às religiões históricas, (compreendidas sob a denominação geral de “igreja visível”), no processo que o filósofo chama de “fundação de um reino de Deus na terra”, tal como apresentado na parte III da obra *A Religião nos limites da simples razão*. Para isso apresentar-se-á a distinção kantiana entre religião histórica e religião racional e seus correspondentes (fé histórica e fé religiosa pura, fé eclesial e fé racional pura) bem como o conceito de comunidade ética enquanto povo de Deus sob leis éticas. Tal conceito de uma igreja invisível, enquanto ideia, não é objeto de experiência possível, mas serve de arquétipo àquelas (igrejas) que devem ser fundadas pelos homens. Assim, a igreja visível, enquanto união efetiva dos homens num todo que concorda com aquele ideal, é interpretada como veículo que traz consigo um princípio de aproximação contínua à pura fé religiosa ou religião racional. Por fim, discutiremos a questão da dispensabilidade (ou não) das religiões históricas, implicada na interpretação kantiana, que pode ser resumida nos seguintes termos: à fé religiosa pura se há de acrescentar sempre uma fé histórica (eclesial) como uma parte essencial, ou a fé eclesial, como simples meio condutor, poderá transformar-se progressivamente em fé religiosa pura?

**Palavras-chave:** Kant. Religião racional. Religião histórica. Fé eclesial.

### Introdução

A compreensão filosófica de Kant acerca da religião obedece igualmente àquela distinção que percorre toda sua filosofia, a saber, a distinção entre as partes pura e empírica de um sistema de conhecimentos (KANT, 2009, p. 65). Assim como o conhecimento teórico e a prática humana possuem uma parte pura e uma empírica, também a religião é considerada por Kant de acordo com essa distinção. É, portanto, devido a esse pressuposto metodológico que a reflexão kantiana da religião desenvolve-se sobre a distinção entre religião histórica e religião racional e procura determinar o modo como a relação entre ambas deve ser compreendida.

Já a *KpV* apresenta a principal e definitiva definição de religião (em seu sentido estrito) dada por Kant e que reaparecerá várias vezes em *RGV*, a saber, “o conhecimento [*Erkenntnis*] de todos os deveres como mandamentos divinos” (KANT, 2011, p. 208)<sup>2</sup>. À primeira vista essa definição pode nos parecer bastante estranha se levamos em conta que, na visão kantiana,

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela FAJE. Bolsista CAPES. E-mail: [julianbg\\_sj@yahoo.com.br](mailto:julianbg_sj@yahoo.com.br)

<sup>2</sup> Ver também: KANT, 1992, p. 109 e 155.

a moralidade não necessita de uma vontade divina ou de “outro ser acima do homem” para legitimar a validade do imperativo moral (KANT, 1992, p. 11). Podemos, pois, perguntar a Kant porque devemos considerar nossos deveres como mandamentos divinos? Sua resposta, tanto na segunda Crítica quanto na Religião, encontramos na exigência da razão de postular a existência de um Ser supremo como condição do Sumo bem, na medida em que este, sendo o “objeto total de uma razão prática pura” (KANT, 2011, p. 178)<sup>3</sup> que a “lei moral torna dever pôr como objeto de nosso esforço”, só podemos esperar alcançá-lo “mediante concordância com uma vontade moralmente perfeita” (KANT, 2011, p. 208).

E, ao final da longa nota na qual Kant explica a passagem “inevitável” da moral a religião, o filósofo retoma essa mesma ideia praticamente nos mesmos termos<sup>4</sup>. Assim, religião no sentido estrito, i.e., a religião racional, não é mais que a própria moral acrescida da ideia de que ao cumprirem os seus deveres, os homens “executam também justamente por isso mandamentos divinos, portanto, em todo o seu fazer ou deixar (...) estão *constantemente no serviço de Deus*, e que é também absolutamente impossível servir a Deus de outro modo” (KANT, 1992, p. 109).

## 1. Religião histórica e religião racional

No prólogo à segunda edição de *A Religião nos limites da simples razão*, ao esclarecer o significado do título da obra, Kant utiliza a imagem dos círculos concêntricos para ilustrar o que ele pretende com aquela distinção (puro/empírico) aplicada à religião:

Visto que a *revelação* pode pelo menos compreender também em si a *religião racional* pura, ao passo que esta, ao invés, não pode conter o histórico da primeira, ser-me-á possível considerar aquela como uma esfera *mais ampla* da fé, que encerra em si a última como uma esfera *mais estreita* (não como dois círculos exteriores um ao outro, mas como concêntricos); (KANT, 1992, p. 21).

Como a esfera que representa a religião histórica é a mais ampla, então concebe-se que a religião racional, como a “esfera mais estreita” é o cerne que pode ser encontrado dentro da primeira ao abstrair-se de suas condições empíricas. Ou, nas palavras de Wood, (1970, p. 194) “Religião nos limites da razão” é, assim, encontrada *dentro* da fé eclesial, que contém também “religião *fora* dos limites da razão”, uma religião *revelada*.

Na parte III da *Religião*, que tem por objetivo a representação filosófica e histórica da “fundação de um reino de Deus na Terra” (KANT, 1992, p. 101, 130), Kant retoma essa ideia

3 Cf. Kant (2011, p. 208).

4 “Se a mais estrita observância das leis morais se deve pensar como causa da produção do Sumo bem (como fim), então, visto que a capacidade humana não chega para tornar efetiva no mundo a felicidade em consonância com a dignidade de ser feliz, há que aceitar um ser moral onipotente como soberano do mundo, sob cuja providência isso acontece, i.e., a moral conduz inevitavelmente à religião” (KANT, 1992, p. 15).

de religião racional contrastando-a com a de religião histórica, a qual é apresentada como “fé revelada”, fé eclesial ou fé estatutária.

A religião histórica ou, como prefere Kant, a fé histórica é aquilo que “o homem comum entende por religião e que se apresenta aos sentidos, ao passo que a religião é interiormente oculta e depende de disposições de ânimo morais” (KANT, 1992, p. 114). A religião histórica é aquela que

necessita de uma legislação estatutária que só se torna conhecida por revelação, por conseguinte, de uma fé histórica [*historischen Glaubens*], a qual, em contraste com a pura fé religiosa [*reinen Religionsglauben*], se pode chamar fé eclesial [*Kirchenglauben*]. Efetivamente, no caso da primeira, trata-se apenas do que constitui a matéria da veneração de Deus, a saber, a observância – que ocorre numa disposição de ânimo moral - de todos os deveres como seus mandamentos; mas uma Igreja, enquanto reunião de muitos homens sob tais disposições de ânimo em ordem a uma comunidade moral, precisa de uma obrigação pública, uma certa forma eclesial que se funda em condições de experiência, forma que é em si contingente e múltipla, por conseguinte, não pode ser conhecida como dever sem leis divinas estatutárias (KANT, 1992, p. 111).

Conforme a distinção mencionada, Kant conclui que há apenas uma (verdadeira) *religião*, embora possa haver múltiplos tipos de *fé*. A única religião é a religião moral na medida em que ela consiste na consideração e observância de todos os deveres morais como mandamento divinos, ou seja, esta é a essência da religião<sup>5</sup>. Quanto a ela, visto que se fundamenta na lei puramente moral, pode ser conhecida graças à própria razão de cada um. Mas no que respeita aos diversos tipos de fé históricas (por exemplo, judaica, católica, protestante, etc.) não podem ser conhecidas pela simples razão, mas dependem de uma *revelação* que tenha sido dada a alguém ou a um povo e deste modo só pode ser conhecida e propagada entre os homens por meio da tradição e de Escrituras sagradas. Isso basta por ora, para entendemos a distinção estabelecida por Kant entre religião histórica e religião racional. Veremos agora que tipo de relação Kant estabelece entre elas e qual o *status* que ele confere às religiões históricas.

## 2. Comunidade ética e igreja visível

Conforme afirma Wood (1970, p. 188) acerca da parte III de *Religião*, a preocupação de Kant ali é com os meios práticos pelos quais os homens podem melhor empreender sua busca do fim moral mais elevado ou do sumo bem. Tal fim, contudo, no contexto desta obra vai além da união da virtude e felicidade como fim do indivíduo, adquirindo um aspecto

---

<sup>5</sup> “O conceito de uma vontade divina determinada segundo meras leis morais puras permite-nos pensar, assim como um só Deus, também apenas uma religião que é puramente moral” (KANT, 1992, p. 109).

social à medida que envolve todo o gênero humano: “toda a espécie de seres racionais está objetivamente determinada, na ideia, ao fomento do bem supremo como bem comunitário”. Contudo, prossegue Kant (1992, p. 104),

o supremo bem moral não é realizado apenas mediante o esforço da pessoa singular em ordem à sua própria perfeição moral, mas exige a união das pessoas num todo em vista do mesmo fim, em ordem a um sistema de homens bem intencionados, no qual apenas, e graças à sua unidade, se pode realizar o bem moral supremo.

Assim, o conceito de sumo bem em sua feição social recebe o nome de “comunidade ética” que é “a associação dos homens sob simples leis de virtude” (KANT, 1992, p. 100). A diferença entre a comunidade ética e a comunidade política consiste no fato de que esta reúne os homens sob leis de direito públicas que são leis de coação, ao passo que aquela une os homens sob leis não coativas, i.e., sob simples leis de virtude. Do mesmo modo como para entrar numa comunidade política o homem sai do seu estado de natureza jurídico, assim também o homem deve sair do seu estado de natureza ético (que é o estado de interna amoralidade, no qual o homem é incessantemente assediado pelo mal) para se tornar membro de uma comunidade ética.

Visto que o que caracteriza a comunidade ética é a ordenação das leis em vista à *moralidade* das ações e não à sua mera *legalidade*, deve haver alguém diferente do povo que possa ser considerado seu legislador, para que possa conhecer os corações, o íntimo das disposições de ânimo a fim de proporcionar a cada um o que seus atos merecem. Ora, tal é o conceito de Deus como soberano moral do mundo; logo, o conceito de uma comunidade ética é o conceito de um povo de Deus sob leis éticas, i.e., sob leis de virtude (KANT, 1992, p. 105).

Porém, é claro que tal conceito apresenta somente a *ideia* de uma comunidade que, como ideia sublime, não pode ser plenamente alcançada ou efetivada historicamente. Isso só poderia ser esperado como possível de execução por parte do próprio Deus. Aos homens cabe somente trabalhar pela aproximação a esse ideal na forma de Igreja. Assim, à união efetiva (histórica) dos homens em uma comunidade Kant denomina *igreja visível*, distinguindo-a da *igreja invisível* que, embora não seja objeto de experiência possível, serve de arquétipo às igrejas fundadas pelos homens.

Vemos, portanto, que a abordagem de Kant à religião segundo a distinção puro/em-pírico acaba pondo uma distância infinita entre a fé religiosa pura e a fé eclesial histórica o que o leva a conceber a aproximação do Reino de Deus como uma transição gradual da fé eclesial para o domínio da fé religiosa. E é a tematização dessa transição e seus problemas que passaremos a considerar agora.

### 3. A indispensabilidade das religiões históricas

A tese kantiana de que a aproximação do Reino de Deus, isto é, a realização da comunidade ética só é possível como transição gradual da fé eclesial para uma fé religiosa pura levanta grandes problemas de interpretação e suscita uma interessante divergência entre os intérpretes kantianos<sup>6</sup>. Abordaremos aqui dois problemas centrais acerca do tema: o primeiro diz respeito à própria possibilidade teórica de se conceber tal transição se se compreende fé histórica e fé racional como termos que designam dois estados de coisas contraditórios; o segundo refere-se à função que deve ser atribuída à religião histórica e à consequência prática dessa atribuição, i.e., a sua necessária dissolução ou permanência na história.

Partindo da crítica de Reiner Wimmer e procurando solucionar as contradições apontadas por este sobre a ideia daquela transição gradual, Dörflinger (2011, p. 262) aceita a premissa de que “entre o ‘A’ e o ‘non-A’ de uma contradição não pode haver aproximação gradual” aplicando-a à distinção kantiana entre religião histórica e religião racional.

A ideia de tal transição evidentemente é problemática, pois como seria possível passar, de forma, contínua, de um estado para o outro, se ambos têm que ser caracterizados por qualidades contrárias? Como entre os termos de uma contradição tal transição fica excluída, e como a passividade moral não poderá ser o fio condutor para a autoatividade [*Selbsttätigkeit*] moral, há de se supor que a natureza das religiões históricas no processo da sua reforma já deve implicar certa modificação (DÖRFLINGER, 2011, p. 262).

Entretanto, é digno de nota que embora a nomenclatura utilizada por Kant para referir-se à igreja (visível e invisível) pareça sugerir os termos exatos de uma oposição ou contradição, ela aponta apenas para uma heterogeneidade (semelhante àquela apontada entre intuições e conceitos) que exigirá um correlato do esquematismo como mediação da transição entre ambas. Ora, Kant pensa um terceiro termo que exerce essa função mediadora e permite pensar a possibilidade daquela transição gradual. Este é a “verdadeira Igreja (visível)” na medida em que ela “é aquela que representa o reino (moral) de Deus na Terra, tanto quanto isso pode acontecer através dos homens” (KANT, 1992, p. 107).

Mas como este terceiro termo soluciona a questão? Isso ocorre na medida em que ele permite pensar a existência de uma fé histórica (ou de uma igreja visível) que, mesmo enquanto tal (i.e., estatutária) não se encontra em oposição ou contradição direta com a fé racional, mas, sob certo aspecto, é idêntica a ela. Nesse sentido, este termo médio satisfaz a principal condição exigida pela *esquematização* (KANT, 2012, p.174)<sup>7</sup>, a saber, a de ser homogêneo tanto à

6 Um exemplo disso é dado por Dörflinger (2011, p. 262) ao citar Allen W. Wood e Reiner Wimmer como representantes de duas linhas de interpretação divergentes sobre esse ponto da filosofia de Kant.

7 No contexto do conhecimento teórico Kant apresenta a necessidade do esquematismo do seguinte modo: “É claro que tem de haver um terceiro termo, que deva ser por um lado, homogêneo à categoria e, por outro, ao fenômeno e que permita a aplicação da primeira ao se-

ideia quanto ao fenômeno, embora nesse caso seja mais correto falar de *simbolização*<sup>8</sup>. Assim como a aplicação da categoria aos fenômenos tornou-se possível mediante a determinação transcendental do tempo (por ser esta homogênea à categoria e ao fenômeno), analogamente podemos compreender a “igreja verdadeira” como uma espécie de determinação transcendental da história, porquanto ela possui também características a-históricas (e homogêneas à religião racional), a saber, a *universalidade*, a *pureza* (união sob motivos morais), a relação sob o princípio da *liberdade* e a *imutabilidade* quanto à sua constituição (KANT, 1992, p. 107).

Além disso, Kant (1992, p. 159) chega mesmo a identificar uma religião histórica (a cristã) como aquela que “tem em si o grande requisito da verdadeira Igreja, a saber, a qualificação para a universalidade, enquanto por tal se entende a validade para todos” e isso porque a Religião cristã, embora seja “subjetivamente revelada” (KANT, 1992, p. 158), i.e., enquanto fé histórica é fundamentada em dogmas revelados, é também “objetivamente natural”, ou seja, seu ensinamento é idêntico ao da razão prática, ideia que se harmoniza com a imagem dos círculos concêntricos utilizada por Kant para representar a relação entre ambas.

Creio que essas observações são suficientes para mostrar que Kant não compreende as religiões históricas como, *per se*, em contradição com a religião racional, mas que dentro das próprias religiões históricas é possível distinguir, dentre aquelas que se a opõe (na medida em que se fundam no clericalismo), aquela que traz consigo “um princípio de aproximação contínua à pura fé religiosa” (KANT, 1992, p. 121), i.e., a igreja verdadeira.

O segundo problema refere-se à função de “meio condutor” ou de “veículo” (como prefere Kant) atribuída à fé eclesial no processo de transição à fé pura, que levanta a questão de se essa transição implica necessariamente a dissolução das religiões históricas ou se ela exige sua permanência como parte do próprio processo de transição.

A interpretação que entende a distinção kantiana entre religião histórica e religião racional como uma rigorosa oposição parece mais propensa a enfatizar a “tese da dispensabilidade” ou a dissolução das religiões históricas em vista da valoração absoluta da religião racional<sup>9</sup>.

---

gundo. Esta representação mediadora deve ser pura (sem nada de empírico) e, todavia, por um lado, *intelectual* e, por outro, *sensível*. Tal é o *esquema transcendental*” (KrV, B 177).

8 “Representar um puro conceito do entendimento como pensável num objecto de experiência possível significa conferir-lhe realidade objectiva e, em geral, apresentá-lo (*darstellen*). (...) Esta operação chama-se esquematismo, quando a realidade objectiva é directamente (*directe*) atribuída ao conceito por meio da intuição a ele correspondente, isto é, quando o conceito é apresentado imediatamente; se, porém, não puder ser apresentado de modo imediato, mas só nas suas consequências (*indirecte*), a operação pode chamar-se a simbolização do conceito. O primeiro caso ocorre nos conceitos do sensível; o segundo é um recurso de emergência para conceitos do suprassensível, que, portanto, não podem ser genuinamente apresentados, nem dados em nenhuma experiência possível, mas pertencem necessariamente a um conhecimento, ainda que seja possível só como [conhecimento] prático”. KANT, I. *Os progressos da metafísica*, A 62,63, (p. 43, 44). Sobre *esquematismo* e *simbolização*, ver também CJ § 59.

9 “Em vista do que foi alegado até agora: a oposição rigorosa entre religiões históricas e a religião racional, o favorecimento absoluto desta última e o **fim claramente definido da dissolução das religiões históricas**, ou seja, que a religião ‘seja, finalmente, liberta de todos os fundamentos empíricos de determinação, de todos os estatutos’ – em vista de tudo isso, pode causar surpresa que Kant, em consideração às condições históricas reais, não só faz o prognóstico de o processo da realização deste fim ser gradual e contínuo, mas também que ele considera a lentidão do processo como adequada, oportuna e fundada na própria natureza do mesmo” (DÖRFLINGER, 2011, p. 261).

Tal interpretação vê uma contradição entre as afirmações de Kant sobre a fé histórica como “veículo” e ao mesmo tempo como “prescindível” em relação à fé religiosa pura<sup>10</sup>.

Por outro lado, há uma interpretação que defende a tese de que não há contradição entre as religiões históricas e a religião racional e que aquelas, embora sejam manifestações imperfeitas de religião, podem servir de fio condutor ou veículo à religião racional à medida que podem ser vistas como aproximações a esta (DÖRFLINGER, 2011, p. 262). Nesse sentido, a transição da fé eclesial à fé religiosa pura é entendida como um processo de esclarecimento e de progresso para a comunidade moral, e a fé eclesial é considerada não apenas o veículo mas também “o *pré-requisito histórico para uma comunidade moral* de homens fundada sobre a pura fé religiosa” (WOOD, 1970, p. 195)<sup>11</sup>. Portanto, segundo Wood (1970, p. 196), que é um representante dessa linha de interpretação,

Kant não pretende que a fé eclesial, suas práticas e suas tradições históricas, devam ser abolidas pelo progresso. Ao contrário, para chegar a uma compreensão de si mesma como veículo para a pura fé religiosa, é melhor [à fé eclesial] servir à pura fé que é sua essência. Kant, assim, olha para uma época na qual a fé eclesial não será mais do que um mero veículo para a pura fé religiosa.

De fato, o texto kantiano parece dar margem a essas duas diferentes interpretações às quais podemos denominar, seguindo a nomenclatura de Dörflinger, “tese da dispensabilidade” e “tese da indispensabilidade” das religiões históricas. A seguir, procuraremos mostrar a partir do texto de Kant que não há contradição entre as duas teses desde que as compreendamos como expressões de dois pontos de vista diferentes (histórico e a-histórico) reunidos numa perspectiva escatológica.

As passagens que podem ensejar a defesa da dispensabilidade das religiões históricas são as seguintes:

Embora uma fé histórica afecte como meio condutor a religião pura, contudo, com a consciência de que é apenas um meio condutor, e se esta fé, enquanto fé eclesial, traz consigo um princípio de aproximação contínua à pura fé religiosa para, finalmente, poder prescindir desse meio condutor, semelhante Igreja pode, pois, chamar-se sempre a verdadeira; (KANT, 1992, p. 121).

<sup>10</sup> “Mas como será possível, **em vista da projetada dissolução da fé eclesial histórica**, manter ‘conservado’ o seu afirmado ‘influxo útil como veículo’, no tempo da transição? Sem uma modificação da ideia da natureza das religiões históricas, seria exigido algo impossível, a saber: considerar a continuação da prática da ilusão de um dever voltado ao serviço de Deus como meio útil para se livrar desta mesma ilusão. A influência útil da religião histórica como veículo não se poderia fazer compreensível, se seus estatutos extra-rationais e a sua prática derivada deles continuassem válidos sem nenhuma modificação. Pois a relação entre uma forma de fé histórica que julga algo um mandamento moral que não o é, por um lado, e, por outro, a fé racional, para que é uma simples ilusão pretender ‘servir [...] a Deus de outro modo’ em vez de cumprir os ‘deveres para com homens’, essa relação é contraditória”. (DÖRFLINGER, 2011, p. 266). Além disso, Dörflinger (2011, p. 273) afirma que Kant oferece argumentos de que é tanto possível como necessário prescindir do serviço simbólico de Deus (Grifos meus).

<sup>11</sup> Grifo meu.

(...) É, pois, uma consequência necessária da disposição física e, juntamente, da disposição moral em nós – sendo a última a base e, ao mesmo tempo, a intérprete de toda a religião – que esta seja, por fim, gradualmente liberta de todos os fundamentos empíricos de determinação e de todos os estatutos que se apoiam na história e que, por meio de uma fé eclesial, reúnem provisoriamente os homens em ordem ao fomento do bem, e assim reine enfim sobre todos a pura religião racional “para que Deus seja tudo em todos” (...). O fio condutor da tradição sagrada que, com os seus acessórios, com os estatutos e observâncias, prestou no seu tempo um bom serviço, torna-se pouco a pouco supérfluo, mais ainda, acaba por ser uma cadeia, quando o homem entra na adolescência (KANT, 1992, p. 127) (Grifos meus).

Contudo, outros dois trechos da mesma obra parecem deixar mais claro em que sentido Kant alude a um fim da fé eclesial e em que condições isso pode ocorrer, o que pode justificar a tese de sua indispensabilidade. O primeiro afirma:

(...) a fé histórica, que, como fé eclesial, necessita de um livro sagrado para guia dos homens, mas justamente por isso impede a unidade e a universalidade da Igreja, cessará por si mesma e se transformará numa fé religiosa pura, igualmente plausível para todo o mundo; com esse fito devemos já agora trabalhar com diligência, por meio do incessante desdobramento da religião racional pura a partir daquele envoltório que agora ainda não é dispensável. Não que ele cesse (pois talvez possa sempre ser útil e necessário como veículo), mas pode cessar; e assim apenas se alude à firmeza interna da pura fé moral (KANT, 1992, p. 141).

E o segundo, já na segunda seção da quarta parte, deixa claro o duplo sentido pelo qual se deve compreender as teses da dispensabilidade e indispensabilidade da fé eclesial ou das religiões históricas:

Por conseguinte, o princípio – de uma fé eclesial – que remedeia ou previne toda ilusão religiosa é que, além das proposições estatutárias de que por agora não pode de todo prescindir, ela deve ao mesmo tempo conter em si um princípio para suscitar a religião da boa conduta como a meta genuína, a fim de um dia poder prescindir daquelas proposições (KANT, 1992, p. 177) (Grifos meus).

Creio que esse conjunto de passagens citadas, principalmente o segundo, possibilita uma resposta à antinomia apontada pelas duas teses em questão, apelando-se a uma distinção análoga àquela utilizada para solucionar as antinomias da 1ª Crítica. Desse modo, pode-se ler a tese da dispensabilidade da fé eclesial como afirmada de um ponto de vista meramente *noumênico*, i.e., o desaparecimento da fé histórica é visto como uma ideia regulativa do processo histórico da transição, e não como um fato histórico; e a tese da indispensabilidade como afirmada do ponto de vista *fenomênico*, i.e., devido às necessidades e às condições históricas a que estão submetidos os homens durante o tempo de transição, a fé eclesial é um veículo indispensável.

Essa solução harmoniza-se com a interpretação de que a transição gradual da fé eclesial para o domínio da fé religiosa pura como aproximação do Reino de Deus expressa a forma daquela tensão entre o “já” e o “ainda não” que atravessa a autocompreensão escatológica da história da igreja cristã como *reinado de Deus*. Sendo o reino de Deus um reino moral, i.e., reconhecível pela simples razão (KANT, 1992 p. 142), um reino que “não vem em figura visível” (KANT, 1992, p. 141), ele é a ideia de uma perfeição que, embora inalcançável historicamente, é o horizonte que anima o movimento de aproximação incessante (KANT, 1992, p. 128) em direção a ele, horizonte sem o qual todas as igrejas históricas cairiam inevitavelmente na ilusão de se considerar *por si* “já” expressão acabada do reino. Por isso, todas as igrejas (visíveis) merecem igual respeito “na medida em que as suas formas são tentativas de pobres mortais para a si tornar sensível o Reino de Deus na Terra” (KANT, 1992, p. 177). Mas seria uma injúria se “tiverem a forma da apresentação desta ideia (numa Igreja visível) pela própria coisa”.

Assim, a fundação do Reino de Deus na Terra só implica a dispensabilidade e o fim da religião histórica como *ideia* à medida que o consideramos enquanto um Estado divino consumado (tal estado consumado só pode ser uma ideia, pois uma “igreja invisível” não é objeto de experiência possível) (KANT, 1992, p. 107). Ao contrário, aquela fundação do Reino supõe a indispensabilidade (histórica) da fé eclesial na medida em que, “sem se tornar uma Igreja visível, [a unanimidade universal, como condição da religião racional] não conseguiria propagar-se na sua universalidade” (KANT, 1992, p. 159)<sup>12</sup> nem manter-se por si mesma. Além disso, afirma Kant, a ideia de um Reino de Deus consumado “não é em si história alguma”, mas

constitui um belo ideal da época moral do mundo, suscitada pela introdução da verdadeira religião universal, época *prevista* na fé até à sua consumação, que não *antevemos* como consumação empírica, mas a *vislumbramos*, ou seja, podemos em vista dela fazer preparativos, só na contínua progressão e acercamento do sumo bem possível na Terra (KANT, 1992, p. 141).

---

12 Cf. também p. 115: “Por causa da necessidade natural de todos os homens de, para os supremos conceitos e fundamentos da razão, exigir sempre algum apelo sensível, alguma corroboração empírica e quejandos (a que, de facto, importa atender no intento de *introduzir* universalmente uma fé), deve utilizar-se qualquer fé eclesial histórica, que em geral alguém encontra já diante de si.

Portanto, podemos ler aquelas afirmações (citadas acima): “para, finalmente, poder prescindir desse meio condutor”; “que esta [a religião] seja, por fim, gradualmente liberta de todos os fundamentos empíricos de determinação e de todos os estatutos que se apoiam na história”; e “a fim de um dia poder prescindir daquelas proposições”, como se referindo não a um momento no tempo em que a religião pura dominará de fato (já que isso é só uma *ideia*), mas antes como se referindo ao modo de autoconsciência próprio à verdadeira igreja (histórica), i.e., a consciência de ser *veículo*. E tal consciência pode ser traduzida pela condição idealmente paradoxal (assinalada por aquelas expressões) de saber que enquanto igreja histórica deverá trabalhar para a consecução de um fim cuja realização a tornasse dispensável. Ou seja, é a consciência de que ela *deve* existir “como se”, em relação ao estado de coisas que almeja (i.e., o reino de Deus na Terra) e que é a finalidade de sua existência, ela *não* *devesse* mais existir.

## Referências

DÖRFLINGER, Bernd. Kant sobre o fim das religiões históricas. *Studia Kantiana*, n.11, p. 257-276, 2011.

KANT, Immanuel. *Werke in zehn Bänden*. Hers. von Wilhelm Weischedel. V. 6 e 7, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, (ed. Especial 1983).

KANT, Immanuel. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura*. Petrópolis: Vozes, 2ª edição, 2012.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão Prática*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Barcarolla, 2009.

WOOD, A. W. *Kant's Moral Religion*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1970.

## A PAZ COMO VALOR: É POSSÍVEL CULTIVAR A PAZ, DENTRO DA SOCIEDADE ATUAL?

*Júlio Cesar Rodrigues<sup>1</sup>*

**Resumo:** Essa comunicação se propõe a apresentar as ideias do filósofo contemporâneo Friedrich Nietzsche, através do olhar de Paul Valadier – professor das Faculdades Jesuítas de Paris. O pensamento valadiereano se ampara em uma interpretação do niilismo, não apenas como um “destruidor” de qualquer conceito, mas sim como um o desafio contínuo de refazer e reinterpretar os valores de cada sociedade. Por isso, nessa visão, Nietzsche não é o precursor de um ateísmo contemporâneo, mas sim um ratificador da necessidade constante de se relativizar todo e qualquer absolutismo, visando construir constantemente valores significativos e coerentes com o tempo em que se encontram. Nesse contexto, se encaixa a religião – como “*religare*” da significação do ser humano com a divindade – e não apenas como uma instituição secular. Por isso, a paz não é apenas uma contingência, mas a constituição da própria essência, sempre repensada e redefinida como fundamento de uma “boa” vida que cada ser humano busca alcançar. Objetiva-se assim, entender a relação positiva e possível entre o niilismo, a secularização e a própria religião. Compreender ainda que o movimento da contemporaneidade não é um inimigo, mas um contexto que necessita de reinterpretação e recontextualização constante, típicos de uma genealogia nietzscheana. A metodologia utilizada foi a da revisão bibliográfica, capaz de ampliar os horizontes. E as conclusões ainda que parciais e provisórias entendem que a pertinência de todo o processo não é apenas a formulação de novos valores, mas sim a compreensão do sentido a ser dado para cada intenção e ação.

**Palavras-chave:** Nihilismo. Religião. Valores. Nietzsche. Genealogia

### Introdução

Na atualidade, um dos principais problemas enfrentados pelo ser humano é a dificuldade de lidar com a questão da falta de sentido e de valor em tudo que ele faz. A esse dificuldade se deu o nome de relativismo. Isso porque “tudo passou a ser justificável”, uma vez que cada solução é relativa a cada situação, em um sentido estrito de não se alcançar medida alguma capaz de satisfazer as necessidades colocadas. A própria temática desse Congresso no qual nos encontramos, evoca essa dualidade constante, ao nos questionar: “religiões – para a paz ou para a guerra?” Com certeza, alguém pensou, em seu íntimo: “Depende.”

Assim, situados, nos encontramos, desamparados e perdidos, sem direção e ávidos por sentido e orientação. Crianças desnudas à procura de atenção, que nos é negada, como

---

<sup>1</sup> Mestre em Ciências da Religião - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – [juliorodrigues2@yahoo.com.br](mailto:juliorodrigues2@yahoo.com.br)

se já soubéssemos todas as respostas a serem questionadas. Muito mais do que encontrarmos soluções, somos desafiados em “nossas certezas” incorruptíveis por verdadeiros enganadores da boa-fé, loucos que se insinuam a nos enganar, proferindo suas provocações, ao perguntar: “Para onde foi Deus?”, gritou ele, ‘já lhes direi!’ Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos!” (NIETZSCHE, 2004, p.147).

Ao proferir a “morte de Deus”, Nietzsche parece zombar de nossa fragilidade dependente e umbilical da figura paternal de Deus. Para Paul Valadier, padre jesuíta, entretanto, as ideias de Nietzsche não são zombaria infundada, mas provocação reativa que merecem atenção e cuidado. Dessa forma, em minha dissertação “A inevitabilidade do relativismo e a secularização: a situação da Igreja Católica” (apresentada no mestrado de Ciências da Religião – PUC MINAS), ocupei-me em construir uma base conceitual desse especialista em Nietzsche, buscando perceber os impactos e perspectivas que o “relativismo nietzscheano” propunha para o âmbito da Igreja Católica e da própria vida social da contemporaneidade. Professor de Filosofia Moral e Política das Faculdades Jesuítas de Paris, Valadier se ocupou em estudar a problemática do relativismo, a partir do momento em que esse conceito assumiu a condição de solução na constituição dos valores contemporâneos. Isso porque o “relativo” se revelou na contemporaneidade como uma resposta pronta, tanto para as questões individuais quanto sociais. Se tudo se resume a essa perspectiva, o que se pode fazer? Como solucionar ou direcionar tantas questões e dúvidas? Valadier tentará construir uma solução para esse problema.

A atualidade pós moderna traz, constantemente, à tona uma vivência sustentada pelo referencial **mercadológico**, isto é, induz as respostas humanas, diante de suas dificuldades, a se sustentarem na ideia de que a economia (capitalista, por excelência) é resposta de tudo. Porém, uma das vertentes geradas por aqui nesse modelo é a do próprio Pluralismo. Pluralismo esse que se revelou, inicialmente, como a garantia das diversas possibilidades de escolha, mas que também trouxe em si o diluimento da própria vontade humana frente à amplitude de caminhos propostos, desviando a atenção do ser humano de seus principais objetivos. Dessa forma, o pluralismo se coloca como uma metodologia consumista, condição essencial da felicidade do ser humano contemporaneidade. “Quanto mais consumir, mais feliz serei” é um contundente exemplo dessa felicidade. Nesse contexto, assumem-se novas práticas que fundamentam o “paradigma mercadológico”, tais como: o hedonismo, o narcisismo, a permissividade (que se liga ao niilismo, enquanto uma rotatividade dos valores), o descomprometimento, a postura *light*, entre outros. Nomeia-se esse momento como uma “**era do vazio**”, mas não o vazio do esvaziamento, mas sim da superabundância de opções. Tornamo-nos supérfluos porque nos sobram possibilidades, mas não se consegue escolher o que é melhor. Obviamente, é muito mais fácil justificar as atitudes e considerá-las como valores pessoais que se impõem ao mundo social, quando “tudo” pode ser considerado *valor* ou *desvalor*, de acordo com a necessidade momentânea e imediata. Essa postura se tornou tão paradigmática que afeta, praticamente, todos os campos de conhecimento e de vida humana, desde os hábitos individuais até a ciência globalizada.

Ao ser nomeado como pertencente a uma “era do vazio”, instaurou-se concomitantemente a “era do niilismo”, enfatizada por Nietzsche como a decadência da sociedade contemporânea, ou como afirma Franco Volpi:

O niilismo é a “falta de sentido” que desponta quando desaparece o poder vinculante das respostas tradicionais ao porquê da vida e do ser. É o que ocorre ao longo do processo histórico no decorrer do qual os supremos valores tradicionais que ofereciam resposta àquele “para quê?” – Deus, a Verdade, o Bem – perdem seu valor e perecem, gerando a condição de “ausência de sentido” em que se encontra a humanidade contemporânea. (VOLPI, 1999, p.55-56)

Contudo, ao contrário do que se pensa o suposto “ateísmo nietzscheano” é muito mais do que uma simples negação de Deus, muito mais do que uma dívida baseada em culpa. O Cristianismo se revela como uma máxima religiosa baseada no sentimento de CULPA (que não parou de crescer durante milênios). Dessa forma, o conceito e o sentimento de Deus se modifica, criando uma dependência essencial. Mas, a vitória total e plena do ateísmo poderia livrar a humanidade desse sentimento de culpa? Na verdade, o ateísmo se tornou uma “segunda inocência”, tão sedutora quanto a dependência religiosa, a tal ponto de se tornar inseparável da humanidade contemporânea, ainda dependente do Transcendente.

Justamente nesse contexto, com o alemão Friedrich Nietzsche que esse niilismo ganha força e se define, enquanto um fenômeno típico da atualidade. Mesmo com a tradição histórica acusando Nietzsche de um ateísmo religioso, a morte de Deus não é simplesmente um evento teológico, nem religioso, mas sim metafísico. O ateísmo nietzscheano é muito mais do que uma simples negação de Deus, muito mais do que uma dívida baseada em culpa.

O conceito de Deus se modificou, criando uma dependência essencial. A morte de Deus passa a significar muito mais a morte de uma devoção voltada para um além-mundo, que supera e abandona o mundo real. Os teístas que Nietzsche critica não são somente os cristãos como Agostinho ou Tomás de Aquino, mas sim Platão, Paulo, Lutero, Kant, Schopenhauer, Wagner. Todos eles negaram o mundo – obscurecido na dualidade real/aparência. A afirmação do mundo é feita, portanto, a partir de uma MORAL ENFRAQUECIDA que acaba por negar o mundo tal como ele é, opondo-se a MORAL AFIRMADORA sustentada no devir, isto é, no movimento. Por isso, o próprio cristianismo é acusado de ser o assassino de Deus, ao aproximar o divino do humano. Tal acusação não é nietzscheana, mas judaica, islâmica. É um processo de decadência da divindade, de enfraquecimento quando ele se torna carne, como se estabelece no Evangelho de João capítulo 1, versículo 14: “E o Verbo se fez carne (...)”. Essa é a farsa, por excelência. É uma imanentização do divino. Por isso, pensar Nietzsche como um ateu seria minimizar sua dimensão, já que o ateu não crê em algo, mas ainda assim continua crendo. Nietzsche rompe com a própria capacidade de crença.

O que cai, portanto, é o modo de compreender o fundamento. A morte de Deus anuncia a morte do fundamento estático, paralisado, absolutizado. Mas, como conseguir conviver com a ausência de um fundamento, por exemplo, que justifique a necessidade de liberdade? O ateísmo radical rompe com tudo que indica uma noção "*divinizatória*" ou que denote um sentido de absolutização de tudo que existe, como por exemplo, a noção de causa e efeito, visto que vislumbra uma noção de estabilidade de estagnação da realidade. Dessa forma, romper com a noção de que se tem um fundamento necessário e fundamental é o que denota um "ateísmo radical", não necessariamente religioso. Por isso, a ciência que rompeu com a noção de Deus, acaba por resgatar o invólucro de ser "O" fundamento explicativo de tudo que existe, assumindo portanto o papel de ser um "nova religião". O ateísmo nietzscheano – enquanto deicídio – propõe fundamentar uma nova noção de mundo, sustentada em um mundo em movimento (devir), já antes proclamado pela filosofia heracliteana.

A partir desse contexto, o professor Paul Valadier apresenta suas ideias acerca da problemática do estabelecimento dos valores dentro da sociedade contemporânea. Seria possível substituir os conceitos de moral, norma, regra pela ideia de valor? Se o fosse, a ideia fundamental sobre a questão do estabelecimento dos valores poderia ser compreendida, a partir de uma categoria única, modelar? Contudo, praticar tal ação, não seria construir uma ideia absoluta de valor? Essencialmente, o conceito de valor já se encontra em um modelo plural, considerado essencial para esse contexto contemporâneo, uma vez que busca constantemente construir uma "medida", capaz de se estabelecer enquanto fundamento entre as categorias individuais e sociais. Essa medida é denominada como relativismo, considerando tudo como valor, já que ela se ocupa em considerar tanto os hábitos individuais, quanto os costumes sociais, como fundamentais à vida do sujeito.

Por isso, na perspectiva valadiereana, é fundamental que se possa questionar qual a inspiração sustenta uma referência aos valores, como base das decisões individuais e sociais. Deve-se reconstruir a base sobre a qual nossos valores estão estabelecidos. Isso porque cabe a cada um "reconhecer que esses valores são criação nossa, já que remetem inteiramente para nós, na medida em que somos nós quem os determina e quem os quer, sem exigir que obedecemos a um mundo ideal que subscrevemos" (VALADIER, 2007, p.132).

Pensar o contexto da constituição dos valores, ratifica Valadier, é pensar também a importância da escolha, já que através dela pode-se pensar como tal referência se aplica a cada instante da realidade. Isso porque, raramente, se quer um valor pelo valor em si mesmo, mas por um "contexto mesclado" que gera a decisão, a partir de uma reação sensível ou afetiva de indignação ou de insatisfação com a realidade, com algum acontecimento. A decisão surge da busca em não se piorar alguma situação, preferindo-se sempre fazer alguma coisa do que nada. Assim, cada um está necessariamente fadado a agir, por uma necessidade inerente à sua natureza.

Dessa forma, Paul Valadier salienta em seu livro "A anarquia dos valores" (2007), que no embate absolutismo versus relativismo, a referência ao valor é uma condição necessária,

ainda que não suficiente para qualquer decisão a ser tomada, pois é importante compreender a gênese desses valores, a fim de estabelecer sua pertinência e o modo como interferem no conjunto da ação, e antes dela, da decisão. Compreender e entender a concepção de valor passa a ser fundamental quando se considera que o valor é um dado essencial na constituição de sentido na vida humana. Sem uma compreensão do contexto do valor, não se poderá estender a compreensão do seu sentido e de sua aplicação, o que conduzirá portanto, a uma aplicação menos eficiente de suas vertentes.

Chega-se assim, a um paradoxo da ação e da própria decisão, isto é, não se age somente pelo valor em si, mas também para evitar um possível risco que a situação exige, enquanto procede a uma análise do valor em si mesmo. O paradoxo vem do fato de que só há possibilidade de ação se houver espaço para indeterminação. Contudo, sem a existência de alguma determinação, não é possível a existência de ação alguma, já que sem elas não há possibilidade do uso da escolha, essência da liberdade. Assim, a praxeologia se estende de uma análise da ação para uma análise da decisão, que fundamenta a própria liberdade.

Na óptica do relativismo, Valadier ressalta a perda de referência aos universais como a perda de referência a uma norma niveladora, capaz de instaurar uma realidade igualitária. Se por um lado, tal fato instaura a busca de uma compreensão comum, por outro lado pode gerar a imposição de uma realidade niveladora que impede a compreensão das diferenças presentes em cada uma das realidades diferentes. O grande problema das ideias como relativismo, absolutismo, anarquismo é a exacerbação de práticas que se baseiam apenas em meras estruturas semânticas e que em nada contribuem para a formulação de novos valores, ou mesmo, de uma análise mais aprofundada desses mesmos valores e ideias. Paul Valadier formula que se devem evitar os “ismos” dentro da consideração contemporânea, pois os mesmos só servem para aparentar a capacidade humana de se compreender dentro de um universo diverso. Contudo, o universalismo – tanto quanto o relativismo – não pode ser considerado como solução para a problemática dos valores, ou de qualquer outra consideração, já que tais conceitos não consideram o valor da individualidade, da singularidade dos contextos em que estão inseridos.

Só um ser livre é capaz de desatar os centros, aos quais estava preso. A grande aventura da liberdade está por começar nessa prévia do mundo. Não é um “caminho de rosas”, pois o futuro não está garantido. Não é mais do que um futuro INCERTO, ou nas palavras de Valadier, é um “futuro aberto”. Mas, para onde se vai? Para todas as direções. Não porque falta um norte, um centro, uma direção, mesmo porque falta a própria terra, conforme preconiza Nietzsche:

Deixamos a terra firme e embarcamos! Queimamos a ponte – mais ainda, cortamos todo laço com a terra que ficou para trás! Agora tenha cautela, pequeno barco! Junto a você está o oceano, é verdade que ele nem sempre ruga, e às vezes se estende como seda e ouro e devaneio de bondade (...) Ai de você, se for acometido de saudade da terra, como se lá estivesse havido mais liberdade – e já não existe mais “terra”! (NIETZSCHE, 2004, p. 147)

Dessa forma, diante desses problemas com o universalismo e o relativismo, Valadier sugere a busca pelo universalizável enquanto capacidade de se estabelecer um possível encontro entre as diferentes concepções, não apenas como um fechamento – normalmente de cunho absolutista – imposto à grande maioria. A partir dessa nova conceituação, Valadier busca direcionar uma nova abordagem dos mesmos valores, baseados na perspectiva do “devir nietzscheano”, onde nada está previamente definido, sempre ratificando a necessidade de se constituir e reconstituir novos valores, ou melhor ainda, de se reinterpretar os antigos, a fim de se estabelecer uma postura que se coloque diante das necessidades iminentes de cada uma das realidades. A contemporaneidade trouxe algo original: o problema não é apenas a ameaça do nada circundando o ser humano, mas também a multiplicidade de possibilidades que acaba por embaçar o poder decisório do homem, fazendo-o perder-se frente à multiplicidade de opções e argumentos, que, por vezes, contradizem-se. É o relativismo que se institui como explicação convincente e eficiente de uma realidade que não para nunca de se transformar e de se adaptar, desafiando o ser humano a acompanhá-la, de modo a não continuar perdido de si em si mesmo.

Por isso, a religião nunca é um bem em si mesma, como qualquer outro valor da humanidade. Isso porque o valor só se torna valor se ele encontra referência em alguém ou em alguma coisa que o justifique. A pergunta inicial que norteia as discussões desse Congresso, já citada antes, é: “RELIGIÕES para a PAZ ou para a GUERRA?”, possivelmente, tenha de ser direcionada para todos nós que aqui refletimos no sentido nietzscheano e valadiereano para devolvê-la, dizendo: “Qual o valor maior a que ela se destina, nesse momento, nesse contexto e nesse tempo?” Não porque não se tenha ideia do que significam cada uma dessas palavras, mas sim porque em cada uma delas pode ser compreendido um sentido diferente que conduza tanto a soluções de paz como a soluções de guerra, dependendo principalmente do ser humano que faça tais perguntas e busque respondê-las. O fato é, que nada está absolutamente definido, pois até mesmo o mais profundo relativismo pode alcançar a dimensão de ser apenas um absolutismo disfarçado e traiçoeiro, à espera de uma única chance de se instaurar e dominar de modo único e efetivo.

Enfim, é importante que se compreenda com essa condição, em si mesma filosófica, a importância de não se determinar ou produzir uma conclusão definitiva sobre esse problema. Mais do que apenas constatá-lo em suas diversas ramificações e contextos, em especial o da contemporaneidade, é importante instituir no ser humano o hábito constante da vigilância. Vigiar-se muito de perto, a fim de evitar as armadilhas conceituais e práticas que, constantemente, nos lançam a fundo no relativismo e no universalismo enquanto respostas definitivas a todas as necessidades da vida humana. Esse relativismo pode sempre tender para qualquer direção que lhe seja mais conveniente e abandonar as perspectivas possíveis de se pensar em nome de um absolutismo que se diz reconfortante, mas que imobiliza qualquer ação pelo seu modo de se fazer aprisionado a uma teorização qualquer. É, portanto, imperativo que se cuide do constante e incansável choque entre os “absolutismos” e os “relativismos”, uma vez que qualquer um desses conceitos sempre buscam tornar-se “a” melhor medida e solução para

todo e qualquer problema humano. Essa ação não se constitui como uma tarefa impossível, mas sim uma tarefa que exige, em si mesma, um exercício constante a ser praticado na opção pelo DEVIR e pelo MOVIMENTO constante, típicos de um “Deus que baila”, como ratifica Nietzsche ao se referenciar a Spinoza.

### Referências

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RODRIGUES, Júlio César. **A inevitabilidade do relativismo e a secularização**: a situação da Igreja Católica, segundo Paul Valadier. 2010.

VALADIER, Paul. **A Anarquia dos Valores**: será o relativismo fatal? Tradução Cristina Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 2007. 212p.

VOLPI, Franco. **O niilismo**. Tradução Aldo Vannuchi. São Paulo: Loyola, 1999.



## A ESTRUTURA HUMANA DE RECEPTIVIDADE DA FÉ, SEGUNDO JEAN LADRIÈRE, E SUA RELAÇÃO COM A CONSTRUÇÃO DA PAZ ENTRE AS RELIGIÕES

*Carlos Henrique Machado de Paiva<sup>1</sup>*

**Resumo:** De acordo com o pensamento do filósofo Jean Ladrière, o ser humano possui em si mesmo uma estrutura de receptividade da fé e esta compreensão pode contribuir para uma experiência de relação pacífica entre as diversas religiões. Assim, pretende-se entender de que modo Ladrière afirma a dimensão ética da existência humana como essa estrutura de receptividade da fé e, a partir disso, avaliar suas implicações no âmbito das relações entre as religiões. Compreendendo-se, num primeiro momento, essa reflexão de Ladrière, presente na obra “A fé cristã e o destino da razão”, será possível, em seguida, relacionar tal concepção a posturas radicalistas como o racionalismo e o fideísmo, que não favorecem a paz, e, por fim, contemplar um horizonte de paz entre as religiões que pode ser fruto de uma vivência da fé enquanto instauradora de sentido à existência humana e enquanto aberta ao mundo e à sua diversidade, promotora do diálogo e da comunhão entre os seres humanos.

**Palavras-chave:** Receptividade da fé. Dimensão ética. Paz.

### Introdução

Na perspectiva da temática desse Simpósio, “Religiões para a paz ou para a guerra? Diálogos interdisciplinares”, a presente reflexão parte do pressuposto de que, como afirma Oliveira (2013, p.10), atualmente, o fenômeno religioso precisa ser analisado para que seja possível se compreender a sociedade hoje. Tal fenômeno se apresenta com características próprias e marcado por uma diversidade tal que pode fazer das religiões algo de indeterminado e ambíguo. Considera-se também que muitos dos conflitos entre as religiões podem se basear em uma dificuldade de se relacionar fé e razão. Nesse sentido, o filósofo Jean Ladrière oferece uma importante contribuição na discussão do tema da racionalidade da fé. Desse pensador, portanto, será tomada sua proposta de motivações racionais da fé, especialmente a de uma estrutura de receptividade da fé, presente no ser humano. A partir disso, serão discutidas as implicações desse pensamento em vista de se edificar uma relação entre as diversas religiões nos dias de hoje.

---

<sup>1</sup> O autor é mestrando (Linha de pesquisa: Filosofia da Religião) da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (Belo Horizonte/MG) e bolsista da CAPES. E-mail: [caiquepaiva@yahoo.com.br](mailto:caiquepaiva@yahoo.com.br)

## 1. A estrutura de receptividade da fé, segundo Jean Ladrière

Na obra “A fé cristã e o destino da razão”, Jean Ladrière discute o tema da racionalidade da fé, de modo mais aprofundado, no capítulo IV intitulado “Fé e racionalidade”. Depois de apresentar sua visão de racionalidade, oferecendo uma classificação da racionalidade em cinco tipos (ciências formais, ciências empírico-formais, disciplinas hermenêuticas, filosofia de tipo analítico e filosofia de tipo especulativo) que se inserem em duas ordens, a do conhecimento e a da ação, o autor afirma sua concepção de fé. Em seguida, propõe que a fé possui motivações racionais – a estrutura de receptividade da fé e a espera da fé. A compreensão dessas motivações, especialmente da primeira, é o que nos interessa aqui, em vista de refletir sobre sua relação com a possibilidade de se estabelecer a paz entre as religiões na atualidade.

Da mesma forma como a definição de razão e racionalidade não consiste numa tarefa fácil, a fé se trata de um termo marcado por certa ambiguidade. A fé, em seu próprio interior, comporta uma exigência de auto-compreensão e também se define como uma experiência (cf. LADRIÈRE, 1977, p. 1-2). Assim, a fé pode designar tanto a atitude de alguém que crê, bem como o conteúdo crido que motiva tal atitude. Em outras palavras, a fé diz de uma atitude de receptividade da mesma forma que corresponde ao que se apresenta à alma do crente em vista de seu assentimento. Pensar a fé como atitude conduz a refletir sobre suas motivações. Debruçar sobre a fé como conteúdo leva a questionar se a fé é irracional, haja vista que seu conteúdo não pode ser apreendido somente pela experiência sensível, nem mesmo explicado só pelo puro raciocínio. Considerar que os dados da fé se instauram numa outra ordem que não a da racionalidade científica é um passo que Ladrière dá, no sentido de afirmar que a fé possui uma racionalidade própria, ou como ele mesmo afirmou: “há na fé uma compreensão própria da fé” (ibid., p. 186).

Para se chegar à conclusão de que a fé não se trata de algo irracional, mas com sua modalidade própria de racionalidade, Ladrière apresenta a hipótese de que há no ser humano um lugar em que a fé pode ser acolhida, uma estrutura própria que se faz receptiva à fé: a dimensão ética da existência humana. Tal afirmação, mesmo que primeiramente incida sobre o aspecto da ação humana, conduz a afirmar que existe uma inteligibilidade da fé. A fé é uma vivência possível inserida na estrutura mesma da existência humana. Assim, “a fé se dá a ser compreendida – portanto, é inteligível – na medida em que corresponde a uma possibilidade inscrita na estrutura da existência” (LADRIÈRE, 2008, p. 115).

De acordo com Ladrière, sem a consideração dessa estrutura receptiva à fé, não se pode pensar que a fé seja capaz de conferir sentido à existência humana. A dimensão ética da existência humana não é, portanto, pensada como produtora da fé. Ela é contemplada como um lugar possível, justamente porque, na dimensão ética, há o espaço para a decisão e para a responsabilidade humana frente aos desafios da própria existência.

Para se entender a estrutura de receptividade da fé, faz-se necessário recordar que a própria existência humana se caracteriza pela abertura ao mundo, à natureza, aos outros, à cultura, à história, ao real como um todo. Tal abertura comporta tanto um aspecto de receptividade, na medida em que acolhe o que o mundo oferece, quanto um aspecto de espontaneidade, no sentido de que o ser humano não recebe passivamente o que o mundo lhe apresenta, e sim toma uma posição ativa, possibilitando à existência se viver como experiência. Ou seja, a existência como abertura ao mundo se descobre com uma tarefa a cumprir, qual seja a de se assumir, ou dar-se um sentido, imersa no grande movimento que marca o universo em sua totalidade. Isso faz a existência ser marcada pela responsabilidade pelo universo e, sobretudo, por si mesma. Essa dupla responsabilidade é exercida de modo concreto na ação. “O que está em jogo na ação é precisamente essa determinação singular que a existência é chamada a dar-se, na qual ela deve completar-se, e que é mantida como em suspenso em todas as peripécias por meio das quais a existência se realiza” (LADRIÈRE, 2008, p. 118). Portanto, a existência se compõe por aquilo que ela já é (seu ser efetivo) e pelo que ela pode ser (seu ser anunciado), que se anuncia como exigência e permite falar da existência como por-vir.

Na sua dimensão ética, o homem aparece como uma exigência, que não é senão a modalidade pela qual seu próprio ser se revela como desigual a si mesmo e como requerendo um estado de adequação, em que ele seria dado a si mesmo na sua verdade, na sua assunção e na supressão da distância que o separa de si próprio (idem, 1977, p. 237).

Há, na constituição da existência, uma tensão interior que a separa de sua realização ao mesmo tempo em que a dirige a ela, ou seja, a existência se faz como possibilidade de si mesma. A separação da existência de si mesma se deve ao fato de que, em sua essência, a existência é vocação, entendida como “o chamado que vem do ser por vir da existência até seu presente e que funda a responsabilidade da existência em relação a si mesma” (LADRIÈRE, 2008, p. 120). A dimensão ética da existência, em suma, consiste na dimensão de responsabilidade da existência em relação a si mesma.

O homem é responsável por si próprio como ser egológico, e o é diante de si mesmo. A cada instante, o eu presente tem que responder pelo que é enquanto presente, diante do eu futuro que é, ao mesmo tempo, seu próprio porvir ainda inexistente e seu juiz, sempre junto a ele no seu arriscado caminhar (idem, 1977, p. 154).

Nessa dimensão, portanto, a fé pode ser acolhida e concernir radicalmente à existência.

Um segundo nível de inteligibilidade da fé é o de que a compreensão da fé se dá na medida em que corresponde a uma espera que habita o coração do homem. Isso se explica pelo fato de que, primeiramente, a existência, marcada por um por-vir, pode ser compreendida como movida pelo desejo. Não um desejo qualquer, mas um desejo ao qual nenhuma realidade finita é capaz de satisfazer. É o horizonte total da realidade que a existência, marcada pela

infinidade do desejo, busca. Este horizonte significa a própria ordem pessoal, uma ordem de encontro e comunicação. O desejo desse encontro é que faz da existência humana uma esperança, ou seja, uma espera de um auxílio sem o qual essa esperança não poderia se realizar. A fé pode ser compreendida como resposta a essa espera. “A fé (...) é aberta a um horizonte escatológico, é soldada na esperança” (LADRIÈRE, 1977, p. 240). Dessa maneira, a fé não se trata de algo como que puramente exterior à própria realidade humana, mas sim como uma realidade que se inscreve no núcleo mesmo da realidade humana, tal como ela é e tal como pode se reconhecer (cf. idem, 2008, p. 121-123).

A partir dessa compreensão de Ladrière, pretende-se discutir de que modo essa concepção da fé pode incidir num projeto de construção da paz entre as religiões.

## **2. A relação da estrutura de receptividade da fé com a construção da paz entre as religiões**

A compreensão de que a fé possui como motivações racionais a estrutura de receptividade da fé e a espera da fé conduz à contemplação de níveis de inteligibilidade na própria fé. Desse modo, Ladrière contribui para uma reflexão filosófica que compatibiliza fé e razão, oferecendo uma possibilidade de superação tanto do racionalismo como do fideísmo.

Como racionalismo, pode-se entender a teoria que equipara a razão ao pensar e a defende como sendo superior à emoção ou à vontade (racionalismo psicológico). Também como doutrina que afirma que todo conhecimento verdadeiro é o que tem sua origem na razão, sendo esta o único órgão capaz de conhecer (racionalismo epistemológico). Ou ainda, como a teoria que afirma a realidade é, em última análise, de caráter racional (racionalismo metafísico) (cf. MORA, 2004, p. 2442). No contexto dessa reflexão, o racionalismo pode ser compreendido como a afirmação de que só é racional o que é passível de comprovação experimental ou demonstração lógica. Nesse caso, de acordo com Ladrière (2008, p. 81), “a razão não comporta nela mesma nenhum elemento de crença e não deve ser interpretada por uma fé. Ela possui em si tudo o que precisa para se compreender: dispõe de recursos próprios para se esclarecer sobre o que busca e sobre a maneira como opera”. Assim, o racionalista considera a fé religiosa, se não estiver fundada numa experiência direta ou não for logicamente demonstrada, como uma atitude irracional e arbitrária, sendo, então, rejeitada como contrária à dignidade humana e ao progresso da humanidade. Uma tal concepção pode muitas vezes motivar conflitos com os religiosos e, sobretudo, obstaculiza o diálogo, a harmonia e a paz entre os povos. A perspectiva ladrièreana, aqui considerada, oferece um caminho para se superar a visão de que as religiões habitam o campo da irracionalidade e, desta maneira, torna possível um tipo de relacionamento pacífico entre as diversas religiões e também destas com os que não afirmam a fé religiosa.

Grosso modo, poderia se definir o fideísmo como doutrina que afirma a impotência da razão no alcance de certas verdades, sendo necessário se recorrer à fé (cf. MORA, 2005, p. 1040). Também pode ser compreendido como a posição de quem afirma sua fé em Deus, a quem reconhece com existência legítima, mas sem necessidade de qualquer justificativa racional. A razão não tem a capacidade de responder à questão do sentido último da existência, só a fé o pode fazer. Aliás, a razão pode ser rejeitada, vista como um mal relativo, uma ameaça, um perigo (cf. LADRIÈRE, 2008, p. 83). Assim, pode-se pensar o fideísmo como radicalização da fé tanto de modo geral, como de modo específico em cada religião ou doutrina religiosa. Uma tal postura radical promove o conflito com os racionalistas ou com os que não assumem uma fé, e ainda justifica o embate entre as diferentes religiões. A posição de Ladrière, porém, pode favorecer tanto para a conciliação entre fé e razão, bem como para uma atitude respeitosa diante das mais diversas doutrinas e concepções religiosas.

Outra consequência do pensamento de Ladrière no que tange à fé é a de que a contemplação do horizonte do sentido da existência humana deve consistir num projeto comum. Se todas as religiões visam à realização do ser humano, independentemente da diversidade e particularidade de cada doutrina ou culto religioso, há uma meta da qual todas comungam. Esta identificação com o mesmo fim pode ser vista como um elemento importante para uma relação de paz, de comunhão e de diálogo entre as religiões.

Além disso, com a consideração de que a estrutura de receptividade da fé, no ser humano, consiste na dimensão ética da existência humana, que implica decisão, responsabilidade e ação, todas as religiões, enquanto formas de institucionalização e vivência comunitária da fé, são chamadas a propor valores que contribuam para o bem da sociedade em geral. A paz pode ser, então, apresentada como esse valor fundamental ao qual todas as práticas religiosas deveriam tender. Em nome da paz, os radicalismos religiosos poderiam ser abandonados, as disputas de poder das religiões poderiam ser deixadas de lado e os esforços de cada religião canalizados para a construção de uma sociedade justa, solidária e fraterna. Trata-se, obviamente, de um grande ideal ético, mas que pode ser vislumbrado a partir dessa reflexão aqui proposta.

Por fim, a partir do momento em que a fé é concebida como inteligível e razoável, o ser humano não mais pode aceitar propostas religiosas desumanizantes, incentivadoras da guerra, promotoras da opressão. Os crentes se tornariam capazes de uma atitude, até mesmo crítica, diante da doutrina e das práticas religiosas, identificando e rechaçando o que não tem razão de ser, nem corresponde com a verdade de sua fé, tais como abusos de poder de líderes religiosos ou quaisquer outras formas de manipulação e exploração em nome da fé.

## **Conclusão**

Dentre os diversos caminhos e propostas que emergem, sobretudo, hoje, diante de tanta pluralidade, particularmente no campo das religiões, a reflexão de Ladrière acerca da

dimensão ética como o lugar na existência humana em que a fé pode ser acolhida e vivida, bem como a ideia de que é a fé que pode responder ao desejo de realização humana, pode se apresentar como uma eminente contribuição no sentido de se buscar a construção da paz. Se há diversidade nas religiões, há uma universalidade na necessidade de paz. Se se constrói a paz entre as religiões, certamente, muitos conflitos e guerras em todo o mundo poderiam ser reduzidos. Se se abraça o projeto comum de paz entre os seres humanos, mais a humanidade poderá encontrar o sentido de sua existência e de sua presença nesse mundo.

Espera-se que o presente trabalho sirva de incentivo para uma busca cada vez mais intensa e aprofundada de se construir um mundo de paz, onde a fé não seja motivo de guerra, mas motivação para a comunhão, a harmonia e a união de todos, e inspiração para que todos os seres humanos, independentemente de sua profissão de fé, busquem saciar a sede de sua própria realização.

## Referências

FIDEÍSMO. In: MORA, J. Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. p. 1040. (Tomo II)

LADRIÈRE, Jean. **A articulação do sentido**. São Paulo: EPU/EDUSP, 1977.

\_\_\_\_\_. **A fé cristã e o destino da razão**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A religião na sociedade urbana e pluralista**. São Paulo: Paulus, 2013.

RACIONALISMO. In: MORA, J. Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004. p. 2442-2445. (Tomo IV)

**COMUNICAÇÕES**  
*teologia*



## RELIGIÕES E RECONHECIMENTO: A DIVERSIDADE RELIGIOSA COMO CAMINHO DA PAZ MUNDIAL

*Luciano Gomes dos Santos<sup>1</sup>*

**Resumo:** O presente artigo visa analisar o tema das religiões e reconhecimento, considerando a diversidade religiosa como caminho da paz mundial. As religiões possuem por natureza a mediação das relações do ser humano com o mundo, com a alteridade e o sagrado. Nos últimos anos, ocorreu crescente número de novas religiões em todo do reconhecimento por meio das relações do afeto, do direito e da solidariedade, conforme as contribuições do filósofo e sociólogo alemão Axel Honneth. Haverá paz mundial entre as religiões no reconhecimento da diversidade religiosa por meio da experiência intersubjetiva. A falta de reconhecimento entre as diversas identidades religiosas mundo. Observamos também, que aumentou a intolerância religiosa, as práticas fundamentalistas e por consequência, a intolerância religiosa, a violência e a morte da alteridade. O fundamento de toda religião por essência é amor em nome de um fundamento universal. Diante da diversidade religiosa é necessário assumir a dimensão promovem relações de desrespeito como: (1) maus tratos e violação, atingindo a integridade física da pessoa; (2) privação de direito e exclusão, afetando a integridade social; por fim, (3) degradação e ofensa, ameaçando a honra e a dignidade do indivíduo. Todas as religiões são chamadas a construir a paz na diversidade religiosa e fazer da religião espaço do reconhecimento.

**Palavras-chave:** Religiões. Reconhecimento. Diversidade Religiosa. Paz.

### Introdução

O presente artigo visa analisar o tema das religiões e reconhecimento, considerando a diversidade religiosa como caminho da paz mundial. As religiões possuem por natureza a mediação das relações do ser humano com o mundo, com a alteridade e o sagrado. Nos últimos anos, ocorreu crescente número de novas religiões e identificamos no contexto nacional e internacional, comportamentos intolerantes às identidades religiosas diferentes. É fundamental o reconhecimento da alteridade para que as religiões promovam em todo mundo o reconhecimento. A pesquisa busca contribuições no pensamento de Axel Honneth, filósofo e sociólogo alemão, no tema da Teoria do Reconhecimento. O estudo está dividido em três partes: (1) A tessitura das religiões; (2) Diversidade Religiosa e os paradigmas: amor, justiça, direito, fé e paz; (3) Teoria do Reconhecimento e contribuições para a paz mundial entre as religiões.

---

<sup>1</sup> Doutorando no Programa de Pós-graduação em Teologia pela FAJE (Apoio: CAPES).

## 1. A tessitura das religiões

A experiência religiosa acompanha a humanidade desde as suas origens. A religião tornou-se meio para o ser humano explicar e justificar a realidade que envolve o seu ser e sua própria condição humana no mundo. É experiência individual e coletiva em seus aspectos politeísta e monoteísta no desenvolvimento da história da humanidade. Nesse sentido, é fundamental compreender o aspecto etimológico do conceito religião. A palavra religião em português origina-se do substantivo latino *religio*, “que significa originalmente uma espécie de temor supersticioso. Evoluiu para escrúpulo ou consciência moral, implicando sentimento religioso e culto aos deuses” (CRAWFORD, 2005, p.19). Segundo Cícero e Áulio Gélío afirmam que “tanto o nome como o particípio *religens* provém do verbo *relego*, que significa *reunir de novo, reler, ou voltar a passar sobre algo*” (Cícero *apud* García Bazán, 2002, p. 43). Afirma-se também que religião provém do verbo latino *religare*, ou seja, *religação*. A religião é experiência de reler nossa existência em algo sobrenatural, sublime, sagrado. É religar novamente nossa existência com nossas origens sagradas.

Com o desenvolvimento da religião, “desenvolveu-se um culto com coisas sagradas e pessoas sagradas, formando um sistema religioso” (CRAWFORD, 2005, p.19). A religião foi se configurando no decorrer da história. Nessa perspectiva, “o desenvolvimento religioso caminhou paralelamente ao avanço geral da humanidade, tanto cultural como tecnológico, primeiro em direção ao politeísmo, isto é, crença em diversos deuses e depois ao monoteísmo, ou seja, crença num só deus” (GAARDER et al, 2001, p.16). Podemos afirmar que “o essencial da religião apoia-se na repetição solícita de uma ordem original. A disposição interior de acatamento e de veneração em relação a uma ordem sobrenatural” (GARCÍA BAZÁN, 2002, p. 44). A religião leva o ser humano a crer numa ordem original de todo universo e da existência da própria vida. É a justificativa sagrada do cosmos que nos envolve. Nós, não somos resultado do acaso. Somos filhos da evolução com fundamento religioso. O Criador da vida nos criou com as potencialidades da evolução.

A palavra religião na concepção dos cristãos primitivos era compreendida por meio de duas vertentes: (1) conjunto de atos rituais, ensinamentos e normas que são meios para a salvação do crente; (2) aspiração em conviver com outras associações informais, como os cultos de mistério (GARCÍA BAZÁN, 2002, p. 47). A religião seria uma forma de religação com Deus em vista da salvação e uma forma de aprender a conviver com outras denominações religiosas. No contexto do cristianismo, a religião passa a ser compreendida paulatinamente como experiência pessoal sagrada com Deus. Por meio da religião, Deus se liga ao homem e o ata pela piedade. A religião compreendia como experiência pessoal de Deus. O sagrado vem ao encontro do ser humano.

A religião está presente na história universal da humanidade. O antropólogo e teólogo Juvenal Arduini afirma que “a religião, como aspecto do sobrenaturalismo, está integrada por sistemas de crenças, pensamentos e ações que constituem o fundo de todas as cultu-

ras” (ARDUINI, 1989, p.54). Os sistemas de crenças religiosas atuam no edifício cultural de forma tão sutil que é às vezes é difícil definir onde termina o religioso e onde começa o mundano. A religião está impregnada na sociedade, de modo geral, por meio de suas bases axiológicas influenciando a forma de viver e de participar da vida política e econômica de um determinado Estado. É inegável que “o fenômeno religioso está a documentar que o homem tende a ultrapassar a fronteira da comunicação imanente para articular-se com a realidade transcendente divina” (ARDUINI, 1989, p.54).

A religião como parte da sociedade não pode ser imposta nem ser excluída de forma arbitrária. Sabemos que refutar o fato religioso é relegar o ser humano da autêntica dimensão antropológica e, por consequência, desumanizá-lo. A religião é fato na condição humana desde as origens da humanidade em suas concepções politeístas e monoteístas. A religião é um dos espaços sagrados do ser humano. Mircea Eliade dizia: “Em síntese, o sagrado é um elemento na estrutura da consciência, e não um estágio na história desta consciência. Nos níveis mais arcaicos da cultura, viver enquanto ser humano é em si um ato religioso” (ELIADE *apud* ARDUINI, 1989, p.54). A experiência do sagrado está presente em nossa consciência. Com os modernos estudos a respeito da crença religiosa, os cientistas apontam que em nosso cérebro há uma região da espiritualidade humana. Por isso, o viver para milhões de pessoas no mundo atual, continua sendo um ato religioso, um ato de fé numa força maior, infinita, criadora e providencial.

A experiência religiosa deve estar aberta à diversidade religiosa no mundo globalizado. As comunicações e os meios de transportes possibilitaram o contato de diversas culturas religiosas tanto ocidentais quanto orientais no contexto interno e externo de cada nação. A diversidade religiosa provoca em cada um de nós o encontro com o diferente, a alteridade nos interpela a reconhecer-se como dois diferentes, porém passíveis de convivência e respeito mútuo. Na essência das religiões encontramos o fundamento do amor, da justiça e da acolhida. A seguir, discorreremos sobre a diversidade religiosa e os desafios para a convivência pacífica.

## **2. Diversidade Religiosa e os paradigmas: amor, justiça, direito, fé e paz**

As religiões possuem por natureza a mediação das relações do ser humano com o mundo, com a alteridade e o sagrado. Carlos Josaphat afirma que “o futuro da humanidade está dependendo do despertar da consciência religiosa bem como da consciência cívica dos homens e das mulheres para essa convicção primordial, para esse reconhecimento do primado da palavra sobre a violência” (JOSAPHAT, 2003, p.11). A diversidade religiosa implica para a convivência humana o despertar da consciência religiosa e cívica na qual prevaleça o primado da palavra sobre a violência. Carlos Josaphat entende que, “não há autêntica fé divina se a religião não começa pela promoção do encontro fraterno das pessoas e dos povos na busca da justiça, da solidariedade e da paz” (JOSAPHAT, 2003, p.11).

As religiões devem-se constituir como espaço de reconhecimento intersubjetivo em sua face interna e externa. A liberdade religiosa é direito garantido ao ser humano. A religião não deve ser aderida por meio da violência e da coerção. A religião se dá na gratuidade, ou seja, na resposta livre e consciente do crente. As religiões não devem impor sua vontade e sua “verdade” aos seres humanos por meio da violência ou se apresentarem como portadoras exclusivas da verdade religiosa. Cada denominação religiosa produz sua reflexão teológica e por consequência, a doutrina. As religiões desenvolvem suas doutrina e interpretações com base em seus textos sagrados e tradições.

O tema da diversidade religiosa nos impõe o olhar nos aspectos jurídicos sobre a liberdade religiosa. Nessa perspectiva, destacamos os seguintes textos:

(1) A Declaração dos Direitos da Virgínia – EUA – 1776:

Art. 1º - Todos os homens nascem igualmente livres e independentes, têm direitos certos, essenciais e naturais dos quais não podem, pôr nenhum contrato, privar nem despojar sua posteridade: tais são o direito de gozar a vida e a liberdade com os meios de adquirir e possuir propriedades, de procurar obter a felicidade e a segurança.

Art. 18º - A religião ou o culto devido ao Criador, e a maneira de se desobrigar dele, devem ser dirigidos unicamente pela razão e pela convicção, e jamais pela força e pela violência, donde se segue que todo homem deve gozar de inteira liberdade na forma do culto ditado pôr sua consciência e também da mais completa liberdade na forma do culto ditado pela consciência, e não deve ser embaraçado nem punido pelo magistrado, a menos, que, sob pretexto de religião, ele perturbe a paz ou a segurança da sociedade. É dever recíproco de todos os cidadãos praticar a tolerância cristã, o amor à caridade uns com os outros.

(2) Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão – 1789: “Art.1º. Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum” e o “Art. 10º. Ninguém pode ser molestado por suas opiniões, incluindo opiniões religiosas, desde que sua manifestação não perturbe a ordem pública estabelecida pela lei”.

(3) Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948:

Art. II - Toda pessoa tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição.

(4) Constituição Federal, 1988:

Art. 5º, VIII - “ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei”.

Os referidos textos infraconstitucionais e constitucional defendem a dignidade da liberdade religiosa. A liberdade religiosa é direito do cidadão no contexto das democracias e deveria ser em todas as outras culturas do planeta. A liberdade religiosa propicia no contexto social a diversidade religiosa e sua experiência pessoal e comunitária, desde que referida crença religiosa não fira o espaço da alteridade, mas sirva como meio de reconhecimento intersubjetivo diante das diferentes manifestações religiosas.

No contexto da diversidade religiosa para que ocorra o reconhecimento intersubjetivo é essencial abrir-se para o diálogo religioso e inter-religioso. O diálogo religioso se faz com as comunidades cristãs e o diálogo inter-religioso que é “atitude universal de busca de intercâmbio, de entendimento e de compreensão entre as pessoas e os povos, de que dependem a harmonia e a paz da humanidade” (JOSAPHAT, 2003, p.15). É urgente que se encontrem e estreitem relações fraternas: o Judaísmo, o Islamismo, o Cristianismo, o Hinduísmo, o Budismo, as religiões Afro-brasileiras e as dos nossos Povos Indígenas. Nesse aspecto, Carlos Josaphat afirma que “as religiões hão de se empenhar no diálogo e na mútua ajuda, dedicando uma atenção lúcida e desinteressada aos grandes problemas da humanidade, buscando realizar sua missão transcendente e promover a justiça e a paz, acelerando o processo de construção de uma ética humana universal” (JOSAPHAT, 2003, p.139).

Ressaltamos alguns princípios nas referidas religiões:

- (i) Hinduísmo: o homem e a mulher são iguais “como duas rodas de uma carroça” (GAARDER et al, 2001, p.51);
- (ii) Judaísmo: qualidades éticas – generosidade, hospitalidade, boa vontade para ajudar, honestidade e respeito pelos pais (GAARDER et al, 2001, p.111), ou seja, “Amarás o teu próximo como a ti mesmo” (cf. Lv 19,18);
- (iii) Budismo: “o homem deve evitar os extremos do da vida” (GAARDER et al, 2001, p.57), buscando o “caminho do meio” em oito partes: (1) perfeita compreensão; (2) perfeita aspiração; (3) perfeita fala; (4) perfeita conduta; (5) perfeito meio de subsistência; (6) perfeito esforço; (7) perfeita atenção, e (8) perfeita contemplação (GAARDER et al, 2001, p.57);

- (iv) Cristianismo: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo” (cf. Mt 7,12);
- (v) Islamismo: a verdadeira virtude é distribuir seus bens em caridade por amor a Allah (2ª Sutra, n.177, p.56);
- (vi) Afro-brasileiras: a maneira de encarar a vida se funde na convicção prática de que a pessoa humana é “centro de relações”, ponto de passagem do invisível para o visível, em direção aos demais seres, humanos ou não. Não fica sem retorno uma ofensa feita a Deus, ao próximo ou à natureza. “Tudo está em tudo”, a religiosidade se funde com a cultura e política. Vida, trabalho, religião, amor ou afeto são formas de prestar culto a Deus. Daí a obrigação da comunhão para que o grupo sobreviva espiritual e materialmente. As três atitudes muito caras aos povos africanos são: a partilha, a solidariedade e o respeito;
- (vii) Povos indígenas: as sociedades indígenas são organizadas a partir dos princípios de solidariedade, partilha e generosidade entre os membros da tribo. Essas atitudes éticas abrangem a todos e em muitos casos até mesmo os inimigos. Com certeza, esse é um exemplo a ser aprendido e seguido pela nossa sociedade marcada pelo individualismo, ganância, competição e consumismo desenfreado.

Todas as religiões citadas contribuem para a promoção da paz mundial. As religiões reconhecem o valor da dignidade humana e na mais profunda essência de suas tradições e ensinamentos encontramos o amor, a justiça, a paz e o direito de ser. Por isso, Clemido Anacleto e Mario Bueno afirmam que “a busca da tolerância e do diálogo entre os grupos religiosos não deve partir da fundamentação nos textos sagrados e sim no direito à liberdade de expressão e no respeito aos valores de caráter universal” (SILVA; RIBEIRO, 2007, p.15). O direito à liberdade religiosa deve combater todas as formas de intolerância religiosa.

## **2. Intolerância Religiosa: violência e desafios ao convívio social**

A intolerância religiosa é tema que tem ganhado relevância em âmbito internacional com as formas fundamentalistas do Islamismo, ou seja, o Estado Islâmico e no Brasil, as agressões físicas e verbais com relação aos adeptos das religiões Afro-brasileiras. A intolerância religiosa fundamenta-se na leitura fundamentalistas de texto sagrados e tradições religiosas. Ressaltamos que ela ocorre na incapacidade de reconhecimento da identidade da alteridade. A falta de reconhecimento da alteridade desencadeia a violência verbal e física, ou seja, o diferente, o estranho deve ser eliminado do contexto social. A prática da intolerância

religiosa desfaz a essência das religiões, isto é, o amor, a compaixão, o perdão e a acolhida. É a incapacidade de conviver com as diferenças. No Brasil, foi estabelecido o dia 21 de janeiro de combate à intolerância religiosa, conforme a Lei nº 11.635/07.

Quase mil casos de intolerância religiosa foram registrados pelo Centro de Promoção da Liberdade Religiosa & Direitos Humanos (Ceplir) no estado do Rio de Janeiro, em dois anos e meio. Entre julho de 2012 e dezembro de 2014, foram registradas 948 queixas. As denúncias envolvendo intolerância contra religiões afro-brasileiras totalizaram 71% dos casos. Os dados estão em um relatório preliminar divulgado hoje (18) pela organização não governamental Comissão de Combate a Intolerância Religiosa (CCIR), em audiência pública na Assembleia Legislativa do estado (Alerj). Outro dado mostrado pelo relatório é que, de janeiro de 2011 a junho de 2015, o Disque 100 da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República recebeu 462 denúncias sobre discriminação religiosa<sup>2</sup>.

A intolerância religiosa no Brasil contra as tradições afro-brasileiras é fato e desafia o respeito à liberdade religiosa garantido na Constituição Federal de 1988. Esses dados provoca em nós perplexidade e falta de reconhecimento de diversidade religiosa no Brasil. É a perda da consciência pelo direito do outro de ser e viver sua experiência religiosa. Nessa perspectiva, a legislação brasileira busca a defesa da liberdade religiosa e o respeito à diversidade religiosa no país. Ressaltamos a Lei nº 7.716 de 05 de janeiro de 1989: “Art. 1º Serão punidos, na forma desta Lei, os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional” e no “Art. 20. Praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional”. A intolerância religiosa é crime. É a falta de testemunho do amor e do respeito à dignidade humana. Por isso, buscaremos contribuições no pensamento de Axel Ronneth para que as religiões sejam espaços de reconhecimento interno e externo na construção de paz mundial.

### **3. Teoria do Reconhecimento e contribuições para a paz mundial entre as religiões**

O teólogo Juan Luiz Segundo, em sua obra publicada em 1978, afirma que é fundamental “introduzir os elementos mais ricos das ciências sociais em sua tarefa de fazer teologia” (SEGUNDO, 1978, p.76). É a partir da presente perspectiva, que recorreremos às contribuições da Teoria do Reconhecimento para refletir a diversidade das religiões e a promoção da paz mundial.

---

<sup>2</sup> Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2015-08/quase-mil-casos-de-intolerancia-religiosa-foram-registrados-no-rio>. Acesso em: 29 de set. de 2015.

Segundo Axel Honneth, a sociedade deve ser interpretada a partir da categoria do reconhecimento. O reconhecimento vai além de uma categoria cognitiva do sujeito. Ressalta-se que é a atribuição de valor à pessoa humana, como núcleo de uma identidade moral. O reconhecimento se dá por meio de três dimensões: amor, direito e solidariedade (HONNETH, 2003, p. 211).

A ausência de reconhecimento intersubjetivo e social constitui-se no mote dos conflitos sociais. Entende que os conflitos sociais originam-se na luta pelo reconhecimento intersubjetivo e social, ou seja, esta luta é o motor das mudanças sociais e conseqüentemente da evolução das sociedades, de modo que a ausência de reconhecimento é o que deflagra os conflitos sociais. Os indivíduos e grupos só formam suas identidades e são reconhecidos quando aceitos nas relações com o próximo (amor), na prática institucional (justiça/direito) e na convivência em comunidade (solidariedade). Apresenta três formas de desrespeito: (1) maus tratos e violação, atingindo a integridade física da pessoa; (2) privação de direito e exclusão, afetando a integridade social; por fim, (3) degradação e ofensa, ameaçando a honra e a dignidade do indivíduo (HONNETH, 2003, p. 211). Por isso, a luta pelo reconhecimento sempre inicia pela experiência do desrespeito à dignidade do sujeito. A autorrealização do indivíduo somente é alcançada quando há, na experiência de amor, a possibilidade de autoconfiança, na experiência de direito, o autorrespeito e, na experiência de solidariedade, a autoestima.

As religiões devem ser interpretadas como *espaço de reconhecimento*, visando contribuir para a paz mundial. A diversidade religiosa é fato essencial para a evolução da convivência humana. As religiões devem realizar a *experiência do afeto*, reconhecimento a identidade diferenciada, a alteridade. As religiões devem realizar a *experiência jurídica*, ou seja, reconhecer o direito que protege a vida. As religiões devem realizar a *experiência da solidariedade*, ou seja, reconhecer os valores dos indivíduos de uma comunidade ou instituição. A solidariedade implica valorizar a alteridade. O reconhecimento no âmbito das religiões contribui para superação da intolerância religiosa, ou seja, maus tratos e violação, atingindo a integridade física da pessoa; privação de direito e exclusão, afetando a integridade social; por fim, degradação e ofensa, ameaçando a honra e a dignidade do indivíduo. Esse desrespeito ocorre no âmbito internacional no fundamentalismo islâmico e no contexto brasileiro, com relação às tradições afro-brasileiras: Candomblé e Umbanda.

### **Considerações finais**

A diversidade religiosa no mundo deve ser espaço de reconhecimento da alteridade. É paradoxal violentar o próximo por causa da religião que é diferente. A essência das religiões é o amor, a caridade, a justiça e a paz. O reconhecimento é a categoria que desperta na consciência humana a existência do outro (a) que possui o direito de ser, isto é, viver sua experiência religiosa. Boa parte da violência humana no mundo decorre de raízes religiosas.

A diversidade religiosa é o caminho para construir a paz mundial. A paz ocorrerá de forma mais ampla quando as religiões praticarem as relações de reconhecimento no amor (afeto), no direito e na solidariedade.

## Referências

ARDUINI, Juvenal. Destinação antropológica. São Paulo: Paulus, 1989.

CRAWFORD, Robert. O que é religião? Petrópolis: Vozes, 2005.

GAARDER, Jostein et al. O livro das religiões. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GARCÍA BAZÁN. Aspectos incomuns do sagrado. São Paulo: Paulus, 2002.

HONNETH, Axel. Luta por reconhecimento – a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003.

SEGUNDO, Juan Luiz. Libertação da Teologia. São Paulo: Loyola, 1978.

SILVA, Clemido Anacleto da; RIBEIRO, Mario Bueno. Intolerância religiosa e Direitos Humanos – mapeamentos de intolerância. Porto Alegre: Sulina, 2007.



## EM DIÁLOGO: A RECONCILIAÇÃO CRISTÃ PARA DOM LUCIANO E O PERDÃO PARA RICOEUR

*Virgínia Buarque<sup>1</sup>*

**Resumo:** Durante seus 30 anos de episcopado (1976-2006) junto às Arquidioceses de São Paulo e de Mariana, dom Luciano Mendes de Almeida inúmeras vezes mencionou a importância que conferia à reconciliação, tão crucial, em seu entender, como a partilha, para a constituição de uma subjetividade e de uma relação sociopolítica de perfil cristão. Mas o significado por ele atribuído à reconciliação era dotado de particular radicalidade: para dom Luciano, ela implicava não somente na ausência de retaliação do mal cometido, mas principalmente na prática do bem (ou, ao menos, de um querer bem) àqueles que causaram o sofrimento. Com isso, apregoava dom Luciano, o cristão deixa de reduzir sujeitos ou grupos ao delito que cometeram, para neles vislumbrar a miséria da condição humana, a qual, sob condições bem diversas, ele também porta, o que torna a todos carentes da misericórdia divina. Ademais, conclui dom Luciano, a violência não dilui a dor, apenas a desdobra, replicando-a na vida de tantas outras pessoas, enquanto a reconciliação, por sua inerente gratuidade amorosa, viabiliza um recomeço, metáfora da ressurreição. Esta comunicação tem por objetivo pontuar convergências e singularidades entre o sentido da reconciliação para dom Luciano e a concepção de perdão para Paul Ricoeur, tomando como fonte privilegiada os escritos de ambos sobre a temática. Como fundamentação teórico-metodológica, esta análise apoia-se na reflexão de Michel de Certeau sobre a performatividade do religioso e do ato de crer na história.

**Palavras-chave:** Dom Luciano Mendes de Almeida. Paul Ricoeur. Reconciliação. Perdão.

### Introdução

O jesuíta dom Luciano Mendes de Almeida (1930-2006), bispo-auxiliar de São Paulo (1976-1988) e arcebispo de Mariana (1988-2006), secretário-geral (1979-1987) e presidente (1988-1995) da CNBB, além de vice-presidente do CELAM (1995-1998) e integrante de mais de uma dezena de sínodos episcopais, legou-nos uma compreensão simultaneamente religiosa e ético-política do perdão, sob a perspectiva cristã. Esta comunicação tem por objetivo pontuar convergências e singularidades entre o sentido da reconciliação para dom Luciano e a concepção de perdão para Paul Ricoeur, tomando como fonte privilegiada os escritos de ambos sobre a temática. Como fundamentação teórico-metodológica, esta análise apoia-se na reflexão de Michel de Certeau sobre a performatividade do religioso e do ato de crer na história. Para este autor, também jesuíta e de formação interdisciplinar, o ato de crer não pode ser reduzido

---

<sup>1</sup> Pós-doutora em Ciências Religiosas – Université Laval (Québec-Canadá), pós-doutoranda em Teologia – FAJE (Belo Horizonte-MG), doutora em História-UFRJ (Rio de Janeiro-RJ). Professora Adjunta do Departamento de História – UFOP (Ouro Preto-MG). E-mail: virginiacastrobuarque@gmail.com.

a um conjunto de ritos religiosos ou a um repertório de crenças, pois consiste em um “[...] investimento das pessoas em uma proposição, o ato de enunciá-la considerando-a verdadeira” (1994, p. 278). Dessa maneira, para De Certeau, a constituição histórica do cristianismo o configura como um campo tensional – e interlocutório – entre práticas mobilizadas pelo crer e o exercício de poderes, estes, por sua vez, entendidos não apenas como dominação, mas também como promoção de novas realidades e resistência a elas (BUARQUE, 2007). Assim, sobre Certeau, afirma Luce Giard:

Falando do cristianismo, ele retomava frequentemente o sentido etimológico de duas palavras-chaves: ‘religio’, ‘o que religa, une’ e ‘absoluto’, o desligado, separado’. Sua maneira de pensar e de crer dependia das duas: de um lado, a relação aos outros, onde eu reconheço ‘o político’; de outro, a relação ao que, mais além, permanece fora do almejado pelo desejo, onde vislumbro ‘a mística’ (Apud: DE CERTEAU, 1987, p. XII. Tradução minha).

Nesta interface entre crer, agir e poder, é possível constatar que o perdão, para dom Luciano, mostrava-se crucial para a constituição de uma subjetividade e de uma relação sociopolítica de perfil cristão. Assim, em um de seus derradeiros artigos no jornal *Folha de São Paulo*, publicado um dia antes de seu falecimento, ele o identificava, juntamente com a partilha, como a expressão mais significativa da fé assumida no cotidiano da vida, por vezes tão árdua e sofrida:

São duas as expressões mais fortes da fraternidade cristã: a partilha e o perdão. Por partilha entendemos a capacidade de dividir com os outros o que de Deus recebemos. É preciso, assim, partilhar não só o alimento cotidiano mas também tudo o que somos e temos. Os jovens cristãos são chamados a dar testemunho de vida solidária e feliz pela comunhão de bens para marcar a superação do egoísmo e revelar a força de Cristo em nosso meio. À medida que partilhamos o pão, a humanidade torna-se mais fraterna, e obteremos como fruto a alegria própria do amor gratuito de quem vive o Evangelho da partilha e da comunhão.

A outra atitude que expressa de modo claro e forte a nossa intenção de servir a Deus na vida de discípulos e discípulas de Jesus é o exercício do perdão evangélico. É o que mais falta na sociedade. Quem crê recebe uma força especial para amar e perdoar (ALMEIDA, 2006a).<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Em outro artigo, dom Luciano explana: “O projeto divino de salvação em Jesus Cristo [...] oferece à humanidade caminhos de conversão e ensina a norma suprema da auto-realização pelo dom de si ao próximo, pela prática do amor gratuito, do perdão e da predileção pelos mais pobres e excluídos” (2006b).

Aprofundando-se o significado atribuído ao perdão por dom Luciano, pode-se também perceber que tal experiência era por ele dotada de particular radicalidade, pois implicava não somente na ausência de retaliação do mal cometido, mas principalmente na prática do bem (ou, ao menos, de um querer bem) àqueles que causaram o sofrimento: “Não basta amar os bons, é preciso amar àqueles que nos fazem mal. Está neste ensinamento a chave da fraternidade universal” (ALMEIDA, 1996, p. 50). Dessa maneira,

[...] a mais bela lição ética do cristianismo, aliás a única capaz de mudar, ainda em tempo, o rumo fraticida da história: ‘Não te deixes vencer pelo mal, vence, antes, o mal com o bem’ (Rm 12,21). [...] Nas suas componentes mais profundas, o mal é um trágico esquivar-se às exigências do amor. O bem moral, pelo contrário, nasce do amor e orienta-se pelo amor (*Idem*, 2005a).<sup>3</sup>

A prática do perdão, entendida como promoção do bem em resposta ao mal, possui, por sua vez, fortes e explícitos desdobramentos sociais e políticos:

Com efeito, às exigências de justiça e de solidariedade, é indispensável acrescentar a força do amor, do perdão e do respeito a toda pessoa humana. A prática da fraternidade iluminada pelo ensinamento cristão há de promover a reconciliação e a convivência pacífica entre pessoas que se ofenderam e apelaram para a violência recíproca (*Idem*, 2005b).

Cabe notar uma expressiva similitude entre o entendimento de dom Luciano e a reflexão de Paul Ricoeur, para quem o perdão

[...] é uma voz silenciosa, mas não muda. Silenciosa, pois não é um clamor como o dos furiosos, não muda, pois não privada de palavra. Um discurso apropriado lhe é de fato dedicado, o do hino. Discurso do elogio e da celebração. [...] Pois o hino não precisa dizer quem perdoa e a quem. Há o perdão como há a alegria, como há a sabedoria, a loucura, o amor. O amor, precisamente. O perdão é da mesma família. Como não evocar o hino ao amor proclamado por são Paulo na Primeira Epístola aos Coríntios? [...] ‘Ela não leva o mal em conta; ela não se alegra da injustiça, mas põe sua alegria na verdade. Tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta’ (RICOEUR, 2008, p. 473-474).<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Também no artigo supra citado, “Partilha e perdão” (2006a), dom Luciano afirma: “Eis aí o testemunho de amor mais forte que os jovens podem dar ao mundo de hoje: pagar o mal com o bem”.

<sup>4</sup> Cf. também *ibidem*, p. 472: “Para a nossa presente investigação, essa atenção dada aos mitos de culpabilidade conserva um interesse, não tanto para uma especulação sobre a origem do mal, cuja vaidade me parece irremediável, mas para uma exploração dos recursos de regeneração mantidos intactos. [...] No tratamento narrativo e mítico da origem do mal, desenhar-se-ia em baixo-relevo um lugar para o perdão”.

Postula-se então uma dupla hipótese: 1) o sentido atribuído ao perdão por dom Luciano consiste em um tríplice e concomitante processo; 2) é possível identificar afinidades, mas também especificidades, entre esta combinatória de sentidos atribuídos ao perdão e a análise delineada por Paul Ricoeur. A seguir, tais hipóteses serão desenvolvidas, ainda que de forma bastante sucinta, face aos limites circunscritos para essa comunicação.

## 1. Dois pontos de convergência

### 1.1. *Perdão a partir do vislumbre das misérias do outro*

Um dos traços constitutivos do perdão, para dom Luciano, era o vislumbre da condição de miséria em que, paradoxalmente, o próprio agressor vem a colocar-se, acompanhado por um (con)doer-se de tal mesquinhez, sem com isso desconsiderar-se a gravidade do ato de agressão. Afinal, quando um sujeito torna-se perpetrador do mal, elucida dom Luciano, ele geralmente busca compensar dores e frustrações que tenha padecido, mas que perduram em sua subjetividade no presente, sob a faceta de uma desproporção entre o almejado e o que se mostra possível realizar; simultaneamente, o futuro apresenta-se, para ele, recoberto pela incerteza e, mais ainda, pela revolta e até pelo desespero. Assim, embora sem reconhecê-lo de forma consciente, o agente do mal vive a experiência de sentir-se diminuído, insatisfeito e temeroso (ALMEIDA, 1996, p. 16). Ademais, alerta dom Luciano, é preciso tecer-se uma leitura crítica dessa situação, que nem elimine, nem absolutize as responsabilidades individuais: “Há fatores que contribuem para essa situação, como a ambição pelo dinheiro, a falta de critério em programas televisivos, o incentivo aos grandes espetáculos de massa que despersonalizam os jovens, induzindo comportamentos miméticos. Nem podemos esquecer a desarticulação da sociedade, que não consegue oferecer trabalho e condições de sobrevivência digna às novas gerações (*Idem*, 2005b)”.

Portanto, o cristão é chamado a reconhecer, exorta dom Luciano, o potencial positivo da condição humana, mesmo do agressor ou do criminoso, considerando cada pessoa capaz de regeneração:

Atravessamos uma fase cinzenta de nossa história. Nunca se pode perder a esperança, pois confiamos em Deus e na conversão das pessoas. [...] No entanto, há situações que precisam ser, o quanto antes, enfrentadas e superadas para o bem de nosso povo. [...] temos de aprender a ver a realidade com objetividade, constatando os aspectos positivos, as conquistas democráticas, a maior participação dos cidadãos na vida política, as organizações da sociedade civil e o testemunho de dedicação ao bem comum de muitos representantes do povo. Há algumas atitudes que contribuem para superar a atmosfera pesada de nossos dias (*Idem*, 2006c).

Há, aqui, uma primeira afinidade com o pensamento de Paul Ricoeur, que afirma:

Por mais radical que seja o mal, diz-se – o que ele é de fato enquanto máxima de todas as máximas ruins –, ele não é originário. Radical é a ‘propensão’ para o mal, originária é a ‘disposição’ para o bem. [...] Sob o signo do perdão, o culpado seria considerado como capaz de outra coisa além de seus delitos e atos. Ele seria devolvido à sua capacidade de agir, e a ação, à de continuar. [...] A fórmula dessa fala libertadora, abandonada à nudez de sua enunciação, seria: tu vales mais que teus atos (RICOUER, 2008, p. 499; 501).

### **1.2. O perdão como esperança de um bem maior apesar e até com o outro**

Como um segundo ponto de convergência entre o pensamento de dom Luciano e o de Paul Ricoeur, percebe-se que o perdão também requer um compartilhar da esperança de superação do mal sofrido – trata-se de um ir além da própria tribulação, em nome de um bem maior. É neste âmbito que o perdão configura-se, para dom Luciano, como “reconciliação”, através da qual o cristão comunga seu destino com o de toda humanidade, inclusive em sua disposição de não se aferrar a dor, de perdoar, de recomeçar. Para tanto, ele valoriza as iniciativas supostamente pequenas e cotidianas, juntamente com a positivação do tempo presente:

Fala-se muito de reconciliação, a grande categoria teológica de são Paulo. A reconciliação está, da nossa parte, com o projeto divino de salvação. Não é conversão de todos, não é a alegria do mundo, não é ter as pessoas todas já numa espécie de convivência fraterna. É aguentar. Aguentar a história, os reveses da história. Aguentar os meandros da maldade humana e viver na paz [...] (ALMEIDA, *In*: PAUL (org.), 2007, p. 55-56).

Esse aguentar não implicava em mera passividade perante o inexorável, ou ainda em uma mentalidade sacrificialista, que em distintas épocas da histórica caracterizou a religiosidade de muitos grupos cristãos. Pelo contrário, implicava numa postura ativa voltada à sensibilização do agressor pela denúncia do sofrimento que ele impingiu, mas sobretudo do testemunho quanto às alternativas possíveis para transformação das situações que deslançaram o mal:

[...] Neste tempo de paciência, o mundo torna-se o lugar de convivência entre o pecador e o justo. Não podemos viver no mundo que abriga o pecado sem sofrermos seus efeitos. Não foi possível ao Cristo ser homem sem experimentar a condição humana: a fome e sede, a perseguição, a prisão, a morte de cruz. A vontade de Deus é que o homem justo permaneça dentro do drama do mundo, para do seu interior tornar-se testemunho do bem e condição de conversão a seus irmãos (*Ibidem*, p. 32).

Logo, o princípio da reconciliação, para dom Luciano, não era prerrogativa de santos ou consagrados, podendo ser vivenciado pelo conjunto dos cristãos nas inusitadas – e tantas vezes injustas e perigosas - situações do dia-a-dia. Assim, a despeito de toda dor, afirma dom Luciano, é preciso continuar acreditando no bem e viver-se tentando promovê-lo: “Temos que agradecer os exemplos que sacodem a nossa mesquinhez. Quem não se impressiona com o testemunho dos pais da jovem aluna de São Paulo que foi vítima de um brutal assassinato? Ofereceram os órgãos para transplantes que salvaram três vidas” (ALMEIDA *apud*: OLIVERO, 1991, p. 125). Dom Luciano também forneceu inúmeros indicativos de como essa reconciliação precisava ser promovida no plano internacional, como nesta entrevista:

[...] soubemos da libertação de Nelson Mandela. Sem dúvida, não será fácil, depois de vinte e sete anos e sete meses de reclusão, mesmo para um homem da sua têmpera, dirigir-se ao povo pesando cada palavra. [...] fazemos votos de que, no cumprimento dessa missão, ele saiba ser um exemplo do empenho em defesa dos direitos fundamentais da pessoa humana e do fomento da paz, e também do perdão. Fazemos votos de que, na promoção dos direitos do seu povo, possa valer-se dos métodos da não-violência, de sorte que consiga ajudar o mundo de hoje, sobretudo os jovens, a descobrirem os caminhos do entendimento no respeito à dignidade alheia e na confiança no relacionamento baseado em compreensão e em solidariedade (*Ibidem*, p. 118).

A questão da reconciliação também porta particular relevância nas discussões de Paul Ricoeur, autor que muito alerta para os riscos de escamoteamento da falta sob pseudo-esquecimentos, os quais não promovem o trabalho da denúncia e do luto (e daí sua crítica aos decretos de anistia, a exemplo do ocorrido no Brasil). Em paralelo, ele realça a validade das difíceis e ainda pontuais experiências de superação da dor através do perdão publicamente enunciado, sobretudo quando acompanhado de efetivas medidas por reparação social. Nesta perspectiva, ele faz questão de evocar a

[...] famosa comissão “Verdade e Reconciliação” (*Truth and Reconciliation Commission*), desejada pelo presidente da África do Sul, Nelson Mandela, e valentemente presidida pelo bispo Desmond Tutu. A missão dessa comissão, que deliberou de janeiro de 1996 a julho de 1998, e entregou seu relatório em cinco grandes volumes em outubro de 1998, era a de ‘coletar testemunhos, consolar os ofendidos, indenizar as vítimas e anistiar quem confessasse ter cometido crimes políticos: ‘Compreender e não vingar’, tal era o propósito, em contraste com a lógica punitiva dos grandes processos criminais de Nuremberg e Tóquio. Nem a anistia, nem a imunidade coletiva. Nesse sentido, é mesmo sob a égide do modelo de troca que essa experiência alternativa de depuração de um passado violento merece ser evocada (2008,

p. 489-490).

## 2. Especificidade do perdão, para dom Luciano

Um peculiar aspecto do perdão apontado por dom Luciano é o de sua vinculação à autopercepção, por parte do agredido (assim situado na posição de vítima), de encontrar-se, ele também, enredado em violências que, de uma alguma forma ou dimensão, ele também não deixou de cometer, em função das ambiguidades e limites de sua condição humana e histórica. Neste processo, o agredido passa a reconhecer-se como como um “[...] *pecador* como meus irmãos. Não sou melhor do que ninguém. Colocar-me sob o olhar de Cristo e *deixar-me interpelar* na verdade. [...] Compreendendo melhor a situação atual da minha vida, *agradecer a paciência de Deus*, que me dá vida [...]” (ALMEIDA, 2001, p. 166-168. Grifos do autor). Por isso, afirma dom Luciano, é crucial que cada um se perceba

[...] no cerne, no centro da vida do mundo. Estamos aqui para reconhecer [...] que Deus nos ama, ama a cada pessoa humana e oferece a salvação a todos. Jesus Cristo, dando-nos a vida, inaugura uma nova fase da humanidade, para a qual a primeira convergia, a fase da comunhão plena entre Deus que nos ama desde toda a eternidade e nós, pessoas humanas, que vamos ouvindo e vendo o amor, vamos aceitando e interiorizando o perdão e vamos nos entregando com Cristo e doando-nos, também, para a vida do mundo (*Idem*, 1997, p. 7).

Tanto no epílogo “O perdão difícil”, como no artigo “O perdão pode curar?”, ou ainda no capítulo “Amor e justiça”, em obra de mesmo título, a autoimputação do sujeito simultaneamente como vítima e, em alguma medida, como agente do mal, não aparece tão claramente na interpretação de Paul Ricoeur. Certamente, a noção de “sujeito capaz” comporta tal possibilidade ética e histórica (RICOEUR, 2008, p. 467), mas tais textos, em si, não a aprofundam. Já dom Luciano constantemente a relembra.

### Conclusão: a possibilidade do perdão ancorada em sua dimensão de dádiva

Tanto Paul Ricoeur como dom Luciano ancoravam a possibilidade do perdão em seu caráter de dádiva, provinda de um amor primeiro, para além da condição histórico-existencial humana. Assim, para dom Luciano, “[...] só Deus é capaz de nos conhecer completamente e de responder a nosso anseio de comunhão, pois foi justamente d’Ele que partiu o primeiro chamado amoroso, sendo Ele o Criador do ser humano à sua imagem e semelhança – na origem de nossa existência, subjaz um ato infinito de amor” (*Idem*, 1987, p. 8). Paul Ricoeur, por sua vez, afirma:

[...] encontramos o simbolismo da criação, ele próprio muito complexo, no sentido mais fundamental de doação originária da existência. Pertence a esse simbolismo o primeiro uso do predicado 'bom' aplicado em Gênesis à totalidade das coisas criadas: 'E viu Deus tudo quanto fizera, e eis que era muito bom' (1,31). [...] O amor ao próximo, na forma extrema de amor aos inimigos, encontra no sentimento supraético da dependência do homem-criatura seu primeiro vínculo com a economia da doação. [...] Por um lado, a lei é doação, na medida em que está ligada à história de uma libertação, como lembra Êxodo 20,2: 'Eu sou o Senhor teu Deus, que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão'. A justificação, por outro lado, também é doação, na medida em que é perdão gratuito. Na outra extremidade do leque dos significados que articulam a economia da doação, encontramos o simbolismo, simétrico ao da criação e não menos complexo dos fins últimos, em que Deus aparece como a fonte de possibilidades *desconhecidas* (RICOEUR, 2012, p. 24-25. Grifos do autor).

Sugere-se, porém, como hipótese conclusiva, que o perdão, se expressão da dádiva, ou seja, se efetivado como experiência amorosa, seja mais frequentemente assumido por sujeitos e até comunidades quando ancorado em um ato de crer (que geralmente, mas não necessariamente, porta um perfil religioso). Afinal, como descrito por Michel de Certeau:

Crer é 'lançar-se' ou 'seguir' (gesto marcado por uma separação), sair de seu lugar, ser desapossado por esse exílio fora da identidade e do contrato, renunciar à posse e à herança, deixando-se guiar pela voz do outro, estar dependente de sua vinda ou de sua resposta. Esperar assim do outro a morte e a vida, acolher de sua voz a alteração incessante do corpo próprio, [...] uma colocação à distância de si, por uma reviravolta que se faz sinal, eis sem dúvida o que a irrupção do crer introduz no interior ou nos liames de todo sistema [...] (DE CERTEAU, 1987, p. 302. Tradução minha).

Talvez seja nesse sentido que Paul Ricoeur considere ser no nível da narrativa que se exerça o primeiro trabalho da ressignificação da dor e, por conseguinte, do luto e do desapego obsessivo do sujeito (individual e coletivo) à memória da agressão. Tal narrativa, quando promovida sob a perspectiva do perdão, comporta o cuidado de contar os episódios ocorridos (e sofridos) também do ponto de vista do adversário, em um rearranjo que afeta o horizonte de expectativa (ou seja, o projeto vida pessoal e de sociedade). Certamente, é inviável desfazer o que foi feito, fazer com que o que aconteceu não tenha acontecido; já o sentido do que ocorreu não está estabelecido de uma vez por todas. Por isso, de acordo com Ricoeur, ele permanece aberto a novas interpretações, que, em função do perdão, podem apresentar-se mais plurais, mais dialógicas, mais compassivas (RICOEUR, s. d. p. 4). Em culminância, Ricoeur realça a

capacidade revitalizadora do perdão no tocante a expectativas e esperanças que haviam sido sufocadas pelo mal perpetrado, e que assim ressurgem em formato de utopia. Dessa maneira, indaga Ricoeur, se

[...] para nós, leitores da História, o passado aparece-nos como povoado de projetos, muitos dos quais ficaram incumpridos, fazendo assim da História o grande cemitério das promessas, não mantidas, do passado, a sua ressurreição sob a figura da utopia, não será já uma forma de perdão que tem a sua origem nesta ressurreição do presente vivo dos atores da História passada? (*Ibidem*, p. 5).

Dom Luciano endossa tal correlação entre perdão e utopia, ou entre perdão e “ressurreição” dos sonhos humanizantes que haviam sido sufocados pelo mal cometido, mas acrescenta, de forma explícita, que a narrativa do perdão, em sua faceta utópica de uma realidade transformada para o bem, torna-se ainda mais “subversiva” ou “revolucionária” quando acrescida de sua faceta escatológica: “Na promoção dos ‘valores evangélicos’, como o diálogo pela paz, a luta pela justiça, a promoção da mulher e da criança, a proteção da natureza, é necessário manter sempre firme a prioridade das realidades transcendentais e espirituais. A dimensão temporal do Reino permanece incompleta sem a plenitude escatológica” (ALMEIDA, 1996, p. 81).

## Referências

- ALMEIDA, Luciano Mendes de. Alargar o horizonte. *Folha de São Paulo*, 15 jan. 2005c.
- \_\_\_\_\_. Condições mais humanas de vida. *Folha de São Paulo*, 29 jan. 2005b.
- \_\_\_\_\_. *O Direito de Viver*. 2a. ed. São Paulo: Paulinas, 1987.
- \_\_\_\_\_. A eucaristia: centro da comunidade eclesial. *Itaici: Revista de Espiritualidade Inaciana*. Indaiatuba. v. 8, n. 28. p. 5-16. jun. 1997.
- \_\_\_\_\_. *Jesus Cristo: luz da vida consagrada*. 2ª. ed. São Paulo: Loyola, 1996.
- \_\_\_\_\_. As luzes do amanhecer. *Folha de São Paulo*, 1 abr. 2006c.
- \_\_\_\_\_. Palavras de agradecimento de dom Luciano. In: PAUL, Cláudio (org.). *Doctor Amoris Causa: homenagem a Dom Luciano Mendes de Almeida*. São Paulo: Loyola, 2007.
- \_\_\_\_\_. Partilha e perdão. *Folha de São Paulo*, 26 ago. 2006a.
- \_\_\_\_\_. A paz de Cristo. *Folha de São Paulo*, 12 jan. 2005a.
- \_\_\_\_\_. Ser amado e amar. *Folha de São Paulo*, 6 maio 2006b.
- \_\_\_\_\_. *Servir por Amor: trinta dias de exercícios espirituais*. São Paulo: Loyola, 2001.
- DE CERTEAU, Michel. *A Invenção do Cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1994.

BUARQUE, Virgínia. A epistemologia “negativa” de Michel de Certeau. *Trajeto* - Revista de História da Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, v. 5, n. 9/10, 2007.

GIARD, Luce. Cherchant Dieu. *Apud*: DE CERTEAU, Michel de. *La Faiblesse de Croire*. Paris: Seuil, 1987.

KRÄUTLER Erwin. *Homenagem de Dom Erwin Kräutler a dom Luciano Pedro Mendes de Almeida. Mariana, Minas Gerais, 27 de agosto de 2014*. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=7698>>. Acesso em: 15 set. 2015.

OLIVERO, Ernesto. *Unidos em favor da paz: diálogos com dom Luciano Mendes de Almeida*. São Paulo: Loyola, 1991.

RICOEUR, Paul. *Amor e Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

\_\_\_\_\_. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

\_\_\_\_\_. *O perdão pode curar?* Lisboa: LusoSofia, s.d. Disponível em <[www.lusosofia.net/textos/paul\\_ricoeur\\_o\\_perdao\\_pode\\_curar.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/paul_ricoeur_o_perdao_pode_curar.pdf)>. Acesso em 27 set. 2015.

## “VAI E PROCEDE TU DE IGUAL MODO”: POR UMA APROXIMAÇÃO ENTRE A ÉTICA SAMARITANA E A ECONOMIA DO DOM EM PAUL RICOEUR

*Daniel Ribeiro de Almeida Chacon*<sup>1.1</sup>

*Frederico Soares de Almeida*<sup>1.2</sup>

**Resumo:** O objetivo do presente artigo consiste em realizar uma aproximação entre a ética expressa na perícopes de Lucas 10: 25 – 37 e a noção de economia do dom em Paul Ricoeur. Em face do cenário bélico do extremismo religioso, a pergunta pelo lugar do outro na experiência do crente se faz fundamental. Com efeito, no decurso da perícopes analisada, Jesus atribui um novo significado às relações humanas, propondo uma ética de transformação em meio a um contexto permeado de preconceitos étnicos e religiosos, em que o próximo era vítima da violência e do desprezo promovido por um sistema religioso legalista e desumanizador. Ricoeur, por conseguinte, irrompe como um importante filósofo contemporâneo que reinterpretou a Regra de Ouro expondo a lógica da economia do dom (dádiva) como correção da lógica da equivalência. Dessa forma, Ricoeur sublinhou o amor como norteador moral das relações humanas. Nesse sentido, pretende-se destacar as afinidades eletivas entre ambas as referências. O método utilizado nesta pesquisa acadêmica será o da revisão bibliográfica. O presente artigo alude à obra *Nas Fronteiras da Filosofia* de Paul Ricoeur. Ainda, por razões metodológicas, o percurso exegético acerca da perícopes de Lucas 10: 25 – 37 será realizado a partir do método histórico-crítico.

**Palavras-Chave:** Ética Samaritana, Economia do Dom, Religião.

### Introdução

Os dilemas éticos estão relacionados com as mais profundas questões da existência humana. Com efeito, o contexto bélico, a penúria dos países em desenvolvimento, a constante violação dos direitos humanos, a crise de sentido e o relativismo contemporâneo têm contribuído para a crise de valores presente na sociedade hodierna. Acrescenta-se ainda, a dimensão da violência e da defraudação do outro promovido pelo discurso opressor do extremismo religioso. Esse cenário impõe, portanto, o desafio de se repensar as relações humanas. Nesse sentido, a pergunta pelo lugar do outro dá-se como uma questão indeclinável para a experiência crente.

Com efeito, o presente artigo intenciona pensar as relações com o outro a partir de uma aproximação entre a ética expressa na perícopes de Lucas 10: 25 – 37 e a noção de economia do dom em Paul Ricoeur. No decurso dessa perícopes, Jesus atribui um significado singular

1.1 Mestrando em Filosofia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (bolsista pela CAPES); Especialista em Ciências da Religião e em Educação (Inspeção Escolar e Supervisão Escolar) e Licenciado em Pedagogia, ambos pela Faculdade de Educação e Tecnologia - Fetremis; Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica de Brasília; Bacharelado em Filosofia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia e Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix (FATE-BH).

1.2 Mestre e Bacharel em Filosofia, ambos pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia e Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix (FATE-BH).

à relação com o outro, propondo uma ação que subvertia os sistemas religiosos legalistas e desumanizadores que promoviam os preconceitos étnicos e religiosos, a violência e o desprezo com o próximo. Nesse sentido, Paul Ricoeur retoma o núcleo deste ensino a partir da noção de economia do dom. Para ele, pelo fato de Deus amar sua criação, a relação com o outro deve ser baseada no amor.

O método utilizado nesta apresentação será o da revisão bibliográfica. Ao dissertar sobre a economia do dom em Paul Ricoeur, o presente texto faz alusão à obra *Nas Fronteiras da Filosofia* do referido autor. Ainda, por razões metodológicas, o caminho exegético para a análise da perícopa de Lucas 10: 25 – 37 será realizado a partir do método histórico-crítico.

## **2. A ética samaritana**

A ética samaritana é expressa em uma célebre parábola ensinada por Jesus Cristo. O cenário que a compõe consiste numa disputa em que um doutor da lei interpela Jesus publicamente. Com efeito, a perícopa de Lucas 10.25-37 apresenta claramente os aspectos fundamentais dessa intriga:

E eis que certo homem, intérprete da Lei, se levantou com o intuito de pôr Jesus à prova e disse-lhe: Mestre, que farei para herdar a vida eterna? Então, Jesus lhe perguntou: Que está escrito na Lei? Como interpretas? A isto ele respondeu: Amarás o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todo o teu entendimento; e amarás o teu próximo como a ti mesmo. Então, Jesus lhe disse: Respondeste corretamente; faze isto e viverás. Ele, porém, querendo justificar-se, perguntou a Jesus: Quem é o meu próximo? Jesus prosseguiu, dizendo: Certo homem descia de Jerusalém para Jericó e veio a cair em mãos de salteadores, os quais, depois de tudo lhe roubarem e lhe causarem muitos ferimentos, retiraram-se, deixando-o semi-morto. Casualmente, descia um sacerdote por aquele mesmo caminho e, vendo-o, passou de largo. Semelhantemente, um levita descia por aquele lugar e, vendo-o, também passou de largo. Certo samaritano, que seguia o seu caminho, passou-lhe perto e, vendo-o, compadeceu-se dele. E, chegando-se, pensou-lhe os ferimentos, aplicando-lhes óleo e vinho; e, colocando-o sobre o seu próprio animal, levou-o para uma hospedaria e tratou dele. No dia seguinte, tirou dois denários e os entregou ao hospedeiro, dizendo: Cuida deste homem, e, se alguma coisa gastares a mais, eu to indenizarei quando voltar. Qual destes três te parece ter sido o próximo do homem que caiu nas mãos dos salteadores? Respondeu-lhe o intérprete da Lei: O que usou de misericórdia para com ele. Então, lhe disse: Vai e procede tu de igual modo.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> A Tradução utilizada é a versão de João Ferreira de Almeida, Revista e Atualizada no Brasil conforme expresso nas Referências.

O dilema suscitado na narrativa da parábola é a intrigante pergunta “Quem é o meu próximo?” Conforme Gingrich e Danker (2005, p. 169) o substantivo grego πλησίον que em geral é traduzido como próximo, referia-se ao companheiro, vizinho e ao amigo. Os habitantes da comunidade de Qumran eram um nítido exemplo dessa perspectiva. Segundo Hendrix (2003, p. 89), eles acreditavam que os indivíduos que não pertenciam ao seu grupo eram filhos das trevas e deveriam ser odiados. John Lightfoot cita um interessante midrash do livro de Rute que afirma:

Dos gentios, como que não temos guerra, bem como os que são guardadores de ovelhas entre os israelitas, e outros semelhantes, não devemos planejar a morte; mas se correrem qualquer perigo de morte, não somos obrigados a livrá-los; por exemplo, se algum deles cair no mar, você não precisará tirá-lo; pois está escrito: “Não te levantarás contra o sangue do teu próximo”, mas tal pessoa não é o teu próximo (LIGHTFOOT apud BAILEY, 1995, p. 83.)

A perspectiva segregacionista dessa concepção foi, contudo, subvertida pela ética samaritana expressa na parábola. Conforme essa narrativa, um homem que descia de Jerusalém para Jericó foi surpreendido por assaltantes na estrada que o deixaram semi-morto. Este homem que se encontrava fragilizado à beira da estrada foi visto por dois símbolos da religiosidade judaica, a saber: o sacerdote e o levita. Estes, possivelmente inebriados pelo seu fundamentalismo religioso e, por essa razão, receosos de se contaminarem cerimonialmente<sup>3</sup>, passaram de largo.

Contudo, Jesus introduziu na parábola um outro personagem: o samaritano. Ao estabelece-lo como o heroico personagem desta parábola, Jesus rompeu com a concepção ético-teológico vigente que prezava pela indiferença ao outro e limitava a prática de responsabilidade apenas ao semelhante. Nesse sentido, a irrupção do samaritano como protagonista da parábola consistiu numa severa crítica que subvertia o “sistema ético-social” da Judéia no século primeiro, pois o samaritano era ícone do ódio e do desprezo devido a questões étnicas, políticas e religiosas, e, portanto, uma antípoda dos valores vigentes.

Diferentemente dos religiosos citados na parábola, o samaritano revelou grande compaixão para com o marginalizado: “Certo samaritano, que seguia o seu caminho, passou-lhe perto e, vendo-o, compadeceu-se dele” (v. 33). A expressão grega ἐσπλαγχνίσθη<sup>4</sup> traduzido aqui como “moveu-se de compaixão”, comunica a ideia de um sentimento de natureza interior, de “ser movido como que pelas entranhas”<sup>5</sup>. Das palavras que são traduzidas por misericórdia e compaixão esta é a palavra que mais parece indicar uma procedência de natureza interior.

3 Os reais motivos que conduziram esses religiosos a se desviarem do pobre desafortunado são alvos de diversas especulações. Entre elas destacam-se: o perigo que ambos correriam de serem surpreendidos pelos assaltantes ao pararem durante a viagem para prestar auxílio ao homem, ou mesmo, o risco de que ao auxiliarem o indigente, o encontrassem morto, desobedecendo, desta forma, a uma prescrição religiosa que os proibiam de entrar em contato direto com cadáveres (Cf. KAISER, 2007, p. 42). Entretanto, independente dos reais motivos que os conduziram a indiferença em relação ao indigente, o texto bíblico avalia negativamente a omissão destes líderes religiosos.

4 O termo ἐσπλαγχνίσθη consiste em uma forma singular (3. p) do aoristo indicativo na voz passiva do verbo σπλαγχνίζομαι, “mostrar compaixão”, “compadecer-se”.

5 Cf. VINE, 2002, p. 480.

Vine (2002, p. 480) a traduz como “ser movido como que pelas entranhas”. Rienecker e Rogers (1995, p. 404) indicam que esta é a palavra grega mais forte para o sentimento de compaixão. Este termo aparece doze vezes no Novo Testamento. Com exceção da parábola, todas as demais ocorrências estão relacionadas à pessoa de Jesus, indicando, na maioria das vezes, seu sentimento em relação à multidão. Nesse sentido, ela expressa a ideia do amor com o qual se dever acolher o próximo.

O samaritano agiu, pois, com grande misericórdia para com homem ferido. Ele prestou os primeiros socorros e, provavelmente, como um servo, cedeu seu próprio animal para conduzir o pobre homem até a hospedaria. Ao chegar no destino, o samaritano não considerou findado seu dever e, de maneira graciosa, entregou dois denários<sup>6</sup> ao proprietário da hospedaria a fim de que este cuidasse do homem sofredor. Mas, ressaltou ele ainda que, se houvesse outros gastos, no retorno de sua viagem o proprietário da hospedaria seria devidamente ressarcido.

Ao concluir a parábola, Jesus Cristo perguntou para o doutor da lei qual dos três personagens seria o próximo do homem que se encontrava ferido na estrada. O intérprete da lei, se negando a identificar o heroico protagonista com o odiado povo samaritano, responde: “O que usou de misericórdia para com ele” (v. 37).

A parábola, portanto, apresenta um conceito dinâmico de próximo. A pergunta “Quem é o meu próximo?” (v. 29) ganha um novo prisma: de quem é necessário se tornar próximo? Jesus responde ao doutor da lei exortando-o assim: “Vai e procede tu de igual modo” (v. 37). O intérprete da lei deveria, então, se fazer próximo de todos os que se encontrassem marginalizados no caminho.

### **3. A economia do dom em Paul Ricoeur: definições preliminares**

Conforme Paul Ricoeur, o Evangelho apresenta o amor em um viés gratuito e desinteressado. A expressão máxima dessa concepção se dá no ensino de Jesus a respeito da necessidade de amar os inimigos. Essa noção de amor é fundamentalmente marcada por uma reinterpretação da Regra de Ouro em que a lógica da equivalência é corrigida pela lógica da economia do dom. Quanto à Regra de Ouro, Ricoeur comenta:

Esta pode ser lida tanto em Hillel quanto no Evangelho, seja sob a sua forma negativa: “Não faças ao teu próximo o que não gostarias que fizessem a ti”, seja sob a sua forma positiva: “Assim, tudo o que quiseres que os homens façam por ti, faze-o tu por eles”. Pode-se considerar essa fórmula como máxima suprema da moralidade (RICOEUR, 1996, p. 174).

<sup>6</sup> Quantia relativa à dois dias de salário de um trabalhador mediano. Valor suficiente para garantir ao indigente longo tempo de hospedagem e alimentação (Cf. HENDRIKSEN, 2003, p. 94).

Para Ricoeur a Regra de Ouro é superada a partir da ideia da economia do dom. Quanto ao significado deste conceito, ele esclarece:

[...] dizer dom é ter em vista uma doação originária que tem como beneficiária toda criatura, e não apenas a humanidade e a sua moralidade, a qual está bem fundada sobre si mesma; dizer economia é dizer que o dom se exprime em uma rede simbólica muito mais vasta que aquela que gravita em torno da confissão e da remissão dos pecados. O primeiro predicado de bondade que resulta nessa economia do dom está ligado ao ser criado enquanto tal; ele está pois antes de toda determinação propriamente moral. Dele se lê a primeira expressão bíblica perto do final da narrativa da Criação: “Deus viu tudo o que havia feito. Eis que era muito bom”. Este é o sentido supramoral da bondade na economia do dom. Reconhecer esta bondade criatural é responder-lhe com uma humildade reverencial a respeito do Criador e com uma compaixão sem limites por todas as criaturas (RICOEUR, 1996, p. 177).

Ricoeur compreende que o mandamento de amor universal, conforme ensina o Evangelho, constitui a expressão mais próxima da economia do dom. Segundo ele, o amor antecede a própria noção de justiça e ação moral. Com efeito, Paul Ricoeur acredita que o amor clama em nome de uma compaixão e generosidade que antecede a justiça e coloca de forma aberta o senso de confronto dos interesses desinteressados. Nesse sentido, o amor conduz a justiça à sua máxima elevação.

#### **4. A economia do dom e a ética samaritana**

A parábola do bom samaritano exorta o ser humano a amar outrem de forma a se tornar próximo de quaisquer pessoas, inclusive dos inimigos que se encontram marginalizados. Com efeito, essa concepção possui um relação próxima com a ideia da antecedência do amor em relação à justiça, conforme expressa na economia do dom em Ricoeur. Segundo este, o amor deve ser à base das relações humanas. Nesta relação, o amor deve antecipar qualquer interesse ou desejo de agir pelo outro. A conduta humana, portanto, deve ser pautada pelo entendimento do bem sem restrições e do amor como ponto de partida para a ação humana. O amor ao próximo deve ser, então, interpretado como uma assistência ao exercício da justiça.

A doação originária, que faz do ser humano anterior a toda determinação moral, implica um reconhecimento de algo imanentemente bom na própria humanidade. À vista disso, a relação com o outro deve pressupor uma compaixão sem limites. A ação humana deve, portanto, ser uma espécie de reflexo do ensino presente na parábola. Destaca-se, dessa forma, a ação do samaritano que graciosamente se aproximou do outro e, antes de qualquer obrigação moral, compadeceu-se dele.

Nesse cenário, o amor irrestrito ao próximo conduz a uma justiça baseada na ideia de compaixão, de amor assimétrico. Com efeito, esta concepção de justiça proclama o senso de

obrigação mútua acima do senso do confronto de interesses. A abertura para o outro se dá, portanto, como o ponto de partida da ação humana e o amor misericordioso como superação da falta de reconhecimento do outro.

Destarte, a ética samaritana e a economia do dom, partem da compreensão de que a base fundamental para o discurso ético-religioso é o amor irrestrito ao próximo, amor este que representa a plena expressão do amor a Deus. É justamente por causa do amor de Deus para com a humanidade, que o ser humano possui a capacidade de vivenciar uma relação assimétrica com o outro de modo a incluir ao invés de excluir, de humanizar ao invés de desumanizar e de amar ao invés de odiar. O ser humano como sujeito livre e racional é, pois, capaz de acolher o amor de Deus e, a partir deste, se fazer próximo de todos os que se encontram em seu caminho.

### **Conclusão**

O presente artigo intencionou destacar as afinidades eletivas entre a ética expressa na perícopa de Lucas 10: 25 – 37 e a economia do dom em Paul Ricoeur. Percebe-se que estas duas perspectivas apresentam um valor comum de reconhecimento do amor como o elemento fundamental na relação ética. Essa questão pode ser, então, assinalada a partir de dois aspectos: (1) da atitude do samaritano que se compadeceu do homem que se encontrava jogado na estrada e, a partir dessa compaixão, agiu com misericórdia; (2) da proposta da economia do dom em sua ênfase na antecedência do amor em relação à própria prática de justiça.

Nesse sentido, o samaritano, movido como que pelas entranhas, exerceu, a partir desse sentimento de amor irrecíproco, a justiça para com o marginalizado. Na economia do dom em Paul Ricoeur, o amor, certamente, é uma exigência indeclinável para a prática de justiça. Como foi apresentado, o amor gera uma espécie de obrigação para com o outro. O amor ao próximo deve ser, então, interpretado como uma assistência ao exercício da justiça.

Destarte, diante de um mundo marcado por ações violentas, a ética samaritana e a economia do dom interpelam decisivamente o ser humano em face de um espírito desumanizante presente no mundo hodierno. Nesse sentido, a religiosidade cristã em sua máxima de amar o próximo, ou seja, de tornar-se próximo de todos os que se encontram desumanizados no caminho, e a leitura ético-teológica de Paul Ricoeur que considera o amor de Deus como o princípio que antecede a prática de justiça, são importantes insights para o cenário religioso contemporâneo.

### **Referências**

- BAILEY, Kenneth. As parábolas de Lucas – a poesia e o camponês: uma análise literário cultural. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- BÍBLIA. Português. Bíblia João Ferreira de Almeida 2 ed. Revista e atualizada no Brasil. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- GINGRICH, Wilbur; DANKER, Frederic. Léxico do Novo Testamento Grego - Português. 1 ed. 2 Reimpressão.

São Paulo: Edições Vida Nova, 1991.

HENDRIKSEN, William. Comentário do Novo Testamento – Lucas. 2 vols. 1. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003. vol. 1 e vol. 2.

LACOCQUE, André; RICOEUR, Paul. Pensando biblicamente. Bauru: EDUSC, 2001.

KAISER, Walter. Documentos do Antigo Testamento – Sua relevância e confiabilidade. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2007.

RICOEUR, Paul. Leituras 3: Nas Fronteiras da Filosofia. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

RIENECKER, Fritz; ROGERS, Cleon. Chave Lingüística do Novo Testamento Grego. 1 ed. 2 Reimpressão. São Paulo: Edições Vida Nova, 1995.

VINE, William Edwin. et al. Dicionário VINE: O Significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e Novo Testamento. 1 ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2002.



## O PLURALISMO RELIGIOSO: DESAFIOS ÀS RELIGIÕES

*.Evaldo Apolinário<sup>1</sup>*

**Resumo:** A consciência do pluralismo religioso, seus desafios às religiões, suas exigências e seus questionamentos, têm crescido muito na realidade do mundo de hoje, na sociedade atual. Estamos num mundo globalizado e diverso. Diante de uma realidade caracterizada pelo pluralismo religioso, não há mais condições de uma perspectiva de “entrancheiramento”, de fixação num único itinerário, sem se dar conta da singularidade e da riqueza de outros, a não ser numa atitude de fechamento. Na esteira dessa concepção alinham-se vários autores defendendo o diálogo inter-religioso como princípio de que nenhuma Religião deve fechar-se em si, apegando-se em sua verdade última, apagando a singularidade e a verdade das outras. Como conviver com o diferente, com a crença alheia, dialogar, sem negar a própria cultura e tradição religiosa? A metodologia utilizada para desenvolver esta comunicação será a pesquisa teórica bibliográfica. Para essa discussão tomaremos como referência as posições dos autores, André Torres Queiruga, Claude Geffré, Faustino Teixeira, Jacques Dupuis e Roberlei Panasiewicz, que apresentam o respeito e a tolerância religiosa como bases para a construção do diálogo inter-religioso. Objetiva-se refletir a respeito do pluralismo religioso, seus desafios e efeitos. Procuraremos identificar quais as tentativas tomadas pelas tradições religiosas que favoreceram a abertura do diálogo e de aceitação do outro e do diferente. Neste mundo plural não há saída senão o caminho do diálogo: “dialogar para não morrer e não deixar morrer”.

**Palavras-chave:** Pluralismo religioso. Diálogo. Religião. Identidade religiosa.

### Introdução

A consciência do pluralismo religioso, seu desafio, exigência e questionamentos têm crescido muito na realidade do mundo de hoje, da sociedade atual. Diante de uma realidade caracterizada pelo pluralismo religioso, não há mais condições de uma perspectiva de “entrancheiramento”, de fixação num único itinerário, sem se dar conta da singularidade e da riqueza de outros.

O presente trabalho objetiva-se refletir a respeito do pluralismo religioso, seus desafios e provocações às religiões. Apresentaremos os paradigmas do pluralismo religioso e suas peculiaridades.

Para essa discussão tomaremos como referência as posições dos autores, André Torres Queiruga, Claude Geffré, Faustino Teixeira, Jacques Dupuis e Roberlei Panasiewicz, que apresentam o respeito e a tolerância religiosa como bases para a construção do diálogo inter-religioso, abertura e de aceitação do diferente.

---

<sup>1</sup> Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas. Email. [apolinario20@hotmail.com](mailto:apolinario20@hotmail.com)

## 1. O pluralismo religioso, desafios as religiões

O pluralismo religioso é um fenômeno presente em todo o mundo, mesmo emergindo num contexto de uma sociedade cada vez mais “multi-cultural e multi-religiosa”, ele ainda apresenta como um grande desafio.

Vivemos num mundo globalizado e diverso, cada vez mais se faz necessário o diálogo, a busca da compreensão do diferente, da pluralidade religiosa. Como afirma Queiruga: “a pluralidade das religiões, num mundo em processo de unificação tão acelerado como jamais se viu na história humana, coloca-nos a todos, crentes e não-crentes, diante de uma tarefa das mais urgentes e decisivas.” (QUEIRUGA, 2006, p.7).

Na esteira dessa concepção alinham-se vários teóricos defendendo o princípio de que nenhuma Religião deve fechar-se em si, apegando-se em uma verdade última, em uma identidade religiosa excludente, que se converte em identidade soberana, apagando a singularidade e a verdade das outras. É necessário o desenvolvimento do respeito, tolerância e diálogo.

Dessa forma, quando uma pessoa pertence a uma tradição religiosa e toma consciência da existência de outra tradição religiosa diferente da sua, ele precisa buscar conhecer e respeitar a história dos fiéis dessa religião. Hoje, o que se torna cada vez menos aceitável é considerar o outro apenas como fora do normal, do padrão. O que se apresenta são outros caminhos de espiritualidade diferentes que não podem ser desconsiderados, assim como não se pode ignorar o desafio que essa descoberta apresenta. Eis, uma possível tentativa de abrir-se ao diálogo, para a discussão de abertura e de aceitação do outro, do diferente.

Diante de uma realidade caracterizada pelo pluralismo religioso, não há mais condições de uma perspectiva de “entrincheiramento”, de fixação num único itinerário, sem se dar conta da singularidade e da riqueza de outros caminhos. Segundo Teixeira (1995, p. 188).

A abertura ao outro, a permeabilidade para a dinâmica da relação, do conhecimento do outro, do diferente como enriquecimento do singular, aparecem na atualidade como passagens imprescindíveis para a construção da identidade. O pluralismo religioso tornou-se destino inevitável de nossa fé e de nossa teologia.

Essa visão trazida por Faustino Teixeira quer despertar a consciência humana para abertura e acolhida ao outro. Desse modo, é necessária mudança na teologia, torna-se relevante incluir princípios que vislumbrem a pluralidade, proporcione ao praticante de uma tradição religiosa acolher o diferente com sensibilidade e respeito, percebendo seus valores humanos e espirituais.

Claude Geffré, ao se deparar com esse fenômeno, afirma que “o pluralismo religioso se tornará o horizonte da teologia no século XXI.” e que ele “pode, pois ser considerado como

um destino histórico permitido por Deus cujo significado último nos escapa.” (GEFFRÉ, 2004, p.134-136).

Desse modo, o autor amplia o conceito de pluralismo religioso, argumenta que nenhuma religião pode considerar-se no centro como o sol, mas que o único sol é Deus, ao redor do qual giram todas as religiões.

Dupuis, ao tratar do pluralismo religioso, parte da afirmação de um pluralismo “de princípio”.

Ressalta que

a fé numa pluralidade de pessoas no único Deus não é, por si, fundamento suficiente para o pluralismo religioso, mas inadequado ainda será um simples apelo ao caráter “plural” de toda a realidade: a pluralidade dos elementos da natureza, das dimensões no espaço e no tempo e assim por diante, se a religião tem sua fonte originária numa auto manifestação divina aos seres humanos, o princípio da pluralidade encontrará seu fundamento principal na superabundante riqueza e veracidade das auto manifestações de Deus á humanidade. O pluralismo religioso de princípio se fundamenta na imensidão de um Deus que é Amor. (DUPUIS, 1999, p. 527-528).

Nessa perspectiva, o autor convida-nos a perceber a grandiosidade da presença de um Deus que é Amor, é presente e se revela na existência grandiosa do ser humano. Ao mesmo tempo ajuda-nos a contemplar e desvelar a verdade existente em outras tradições religiosas.

O pluralismo religioso comunica para a pessoa que crê, a situação de ter que conviver com visões do mundo, geradas nos espaços religiosos diversos, que confluem na sua própria fé. Os desafios para as religiões é essa abertura para tais reconhecimentos.

Em relação a essa discussão é preciso refletir sobre os paradigmas da teologia do pluralismo religioso. São eles: exclusivismo, inclusivismo e pluralismo.

Para uma pessoa que adota a postura exclusivista realça sempre a confissão da própria fé ou a afirmação da posição religiosa pessoal, exclui a possibilidade de qualquer outra religião que compartilhe a verdade e o acesso à transcendência de forma de igual ou comparável valor. As outras tradições religiosas são vistas como diversos graus de erro e de confusão. Ou seja, para o exclusivista só em Cristo há salvação, fora dele todos estão condenados. A posição exclusivista apoiou-se no tradicional axioma: “fora da Igreja não há salvação”. Esse comportamento começou no século III com Orígenes e Cipriano, que falavam aos judeus e aos cismáticos, respectivamente. No século IV aparece a figura de Fulgêncio, discípulo de Agostinho, que sustentava esta mesma ideia, alicerçado, nesta visão exclusivista. Até meados

do Concílio Vaticano II (1962- 1965) a posição exclusivista será hegemônica entre os teólogos católicos. Essa posição exclui as outras possibilidades de salvação para outras pessoas de outras tradições religiosas.

Na visão de Panikkar o exclusivismo é caracterizado pela afirmação de que a pertença a uma religião deve ser expressão única da verdade universal e que as outras religiões devem ser declaradas falsas: “Defender a própria religião como absoluta é como defender os direitos de Deus” (PANIKKAR, 1988, p.25-28).

Os que adotam a postura inclusivista, compreendem uma tradição religiosa como aquela que engloba, implicitamente, o essencial das verdades e dos valores positivos de outras religiões, e o reconhecimento desta como mediações salvíficas para seus membros.

Ao refletir sobre o inclusivismo Teixeira (1995), ressalta que

as religiões do mundo são caminhos de salvação, mas enquanto implicam a salvação de Jesus Cristo. Mediante o seu Espírito, Cristo se faz presente e ativo no crente não cristão, operando para além dos limites visíveis da Igreja, tanto na vida individual como nas diversas tradições religiosas. Justamente por vincular a dinâmica salvífica presente nas outras religiões à ação do Espírito de Cristo é que esta posição define-se como cristocêntrica. Ela “aceita que a salvação aconteça nas outras religiões, mas nega-lhes uma autonomia salvífica, devido à unicidade e universalidade da salvação de Jesus Cristo”. (TEIXEIRA, 1995, p. 45).

Queiruga considera a atitude inclusivista como positiva para as outras religiões, na sua concepção: “esta atitude nem a verdade nem a salvação nas outras religiões, mas, mantém ao mesmo tempo a centralidade – definitiva e absoluta – da própria, que incluiria a verdade das demais.” (QUEIRUGA, 1997, p.18).

Quanto ao que assume a posição pluralista olha as religiões com uma atitude mais objetiva, e procura descrever e entender o sentido e a origem da pluralidade das formas religiosas. A expressão faz referência ao fato de existirem, dentro de uma sociedade, várias religiões. Isto cria a necessidade de um diálogo, de uma relação entre as religiões, distintas das existentes em âmbitos em que existe uma única religião.

O pluralismo religioso pode ser tratado sob dois aspectos, isto é, como pluralismo de fato e como pluralismo de princípio. Segundo Roberlei Panasiewicz, “o pluralismo religioso de fato diz respeito à própria pluralidade ou diversidade de tradições existentes e, mesmo, aos movimentos religiosos que estão emergindo no final do século passado e princípio deste.” (PANASIEWICZ, 2007, p. 114). Já o pluralismo de princípio, de modo diverso do pluralismo de fato, ultrapassa o simples reconhecimento da diferença nasce como uma provocação da diversidade religiosa para a teologia. Ele adquire grande relevância porque “provoca uma nova

e global hermenêutica da fé cristã, uma hermenêutica aberta, regida pela arte da empatia.” (TEIXEIRA, 2007, p.32).

Na visão de Panasiewicz (2007, p. 119), “o pluralismo de princípio dá à teologia das religiões uma nova chave hermenêutica para abrir novas portas de interpretação do ministério de Deus”.

## Conclusão

O diálogo é à base de sustentação para todo o ser humano, sem o ele é impossível para o homem viver e se relacionar de forma promissora. Nos dias atuais, a questão do diálogo entre as religiões é de fundamental importância para conservação das identidades e valorização do que há de bom em cada tradição religiosa.

Diante dos questionamentos e desafios que o pluralismo religioso traz às religiões, é o momento de maior abertura para acolher o “diferente”. É necessário que haja o diálogo para se alcançar a hegemonia. Neste mundo plural, não há saída senão o caminho do diálogo: “dialogar para não morrer e não deixar morrer”.

É preciso que cada tradição religiosa numa atitude de respeito dialogal e senso de alteridade viva a compreensão e a paz.

## Referências

- DUPUIS, Jacques. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**. São Paulo: Pia Sociedade Filhas de São Paulo, 1999.
- GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar**. A virada hermenêutica da teologia. Petrópolis: Vozes, 2004
- PANASIEWICZ, Roberlei. **Pluralismo religioso contemporâneo: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré**. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte /PUC Minas, 2007.
- PANASIEWICZ, Roberlei. **Diálogo e revelação: rumo ao encontro inter-religioso**. Belo horizonte: Com Arte/Face-Fumec, 1999. 181 p.
- PANIKKAR, Raimundo. **II dialogo intrareligioso**. ASSISI: Citadella, 1988.
- QUEIRUGA, André Torres Queiruga. Apresentação. In: VIGIL, José Maria. **Teologia do pluralismo religioso**. Para uma releitura pluralista do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2006.
- TEIXEIRA Faustino (Org.). **Diálogo dos pássaros: Nos caminhos do diálogo inter-religioso**. São Paulo: Paulinas, 1993.
- TEIXEIRA Faustino. **Teologia das religiões: uma visão panorâmica**. São Paulo: Paulinas, 1995.



## PRINCÍPIO DE COMUNHÃO: CAMINHO DE INSERÇÃO DOS PRIMEIROS CRISTÃOS NO IMPÉRIO ROMANO

*Leonardo Henrique Piacente<sup>1</sup>*

**Resumo:** O princípio da *koinonia* foi essencial nas Comunidades cristãs nos três primeiros séculos, pois, além de significar comunhão e fraternidade, expressava algo novo e independente: a unanimidade e unidade levada a efeito pelo Espírito. Baseado nesse princípio, os cristãos trouxeram às instituições antigas, uma nova forma de organização, na qual as relações eram baseadas na comunhão fraterna. Essa nova forma de vivência penetrou nas diversas estruturas e organizações do Império Romano. A vivência solidária e fraterna dos cristãos foi o diferencial responsável não só pelo crescimento e expansão das Comunidades, mas também pela sua valorização e adesão de muitos. Nela, não havia separação: a pessoa é um todo, ou seja, vida e fé se encontram num conjunto harmonioso. O objetivo dessa pesquisa é analisar o princípio de comunhão como constitutivo das primeiras Comunidades cristãs e este como base do seu estabelecimento dentro do Império Romano. A metodologia será qualitativa, tendo como base um método bibliográfico exploratório e a hermenêutica das fontes e dos textos. Portanto, buscar-se-á mostrar que o encontro entre Comunidades cristãs e Império Romano, mesmo conflitivo, teve possibilidade de ocorrer em virtude do testemunho de comunhão aprendido do Mestre Jesus e testemunhado pelos seus seguidores.

**Palavras-chave:** Igreja Primitiva. Comunhão. Império Romano.

### Introdução

Partindo da comparação entre a perícopes da Torre de Babel e do relato de Pentecostes, este artigo busca mostrar como o princípio da comunhão possibilitou aos cristãos dos primeiros séculos a viverem sua fé, quer nas comunidades que faziam parte, quer inseridos no contexto do Império Romano. Far-se-á uma análise da *koinonia* no texto lucano de Atos e nos textos paulinos, além de fontes históricas e patrísticas, mostrando que mesmo em meio a conflitos os cristãos tinham a experiência comunitária não como regra, mas como experiência de vida nova, fruto da Vida recebida do Ressuscitado.

Na perícopes da Torre de Babel (Gn 11,1-9), retrata-se uma humanidade que, podendo viver de forma pacífica, buscando garantir a unidade e a comunhão por habitarem a mesma cidade (Gn 11,2) e falarem a mesma língua (Gn 11,1), despertam-se para o desejo de domínio imperialista: “Vamos construir uma cidade e uma torre que alcance o céu, para nos tornarmos famosos e para não nos dispersarmos pela superfície da terra” (Gn 11,3). Não se contentam

---

<sup>1</sup> Bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas, mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas, lepiacente@yahoo.com.br.

com o que têm e, assoberbados, buscam mais, o que não significa a busca de uma convivência melhor. Fechados em si mesmos, os seres humanos querem assaltar os céus.

No entanto, Deus desce e constata a soberba humana: “eis que todos constituem um só povo e falam uma só língua. Isso é o começo de suas iniciativas! Agora, nenhum desígnio será irrealizável para eles” (Gn 11,6). E, como afirma Schökel, “a subida [humana] acaba em caída, a concentração em dispersão, o nome famoso em nome infame”<sup>2</sup>. A dispersão do povo, feita por Deus, não denota a quebra ou o não querer a comunhão, mas soa como um contraponto à soberba humana. No ideal de Deus, há a esperança de constituir um povo, com uma língua e com um poder humano que os conduza a um crescimento maravilhoso. Deus, anteriormente, fez a promessa de não mais eliminar os seres humanos da face da terra (Gn 9,10-11), por isso dispersa-os para que constituam na diversidade de línguas e culturas, já apresentada pelo autor bíblico em Gn 10, como o seu ideal de um povo que consiga viver em comunhão (Cf. SCHÖKEL, 2012, p.29).

Na perícope de Pentecostes (At 2,1-11), o grupo, refeito, dos discípulos, está com medo, mas reunido num dia de festa para os judeus (festa das Semanas). Numa manifestação teofânica, Deus vem, com o seu Espírito, sobre os apóstolos reunidos, e distribui sobre eles as diversas línguas. Da mesma forma, Deus veio com o seu Espírito sobre os setenta colaboradores de Moisés para significar que todo o povo recebia o Espírito de Deus (Nm 11). A partir daí, o medo dissipa-se e as portas fechadas se abrem para a nova Aliança<sup>3</sup> que se realiza na efusão do Espírito sobre toda a Comunidade reunida, não mais dispersa, como na Torre de Babel.

Deus desce como vento e espalha suas línguas de fogo, transformando o medo em coragem de sair e testemunhar a vida de Jesus Cristo, Ressuscitado, e todos os estrangeiros que estavam em Jerusalém entendem a Palavra, cada um na sua própria língua. Não que Deus tornara os apóstolos políglotas, reunificando o povo numa única espécie de língua e cultura, mas fazia um movimento diverso, único, próprio do Espírito de Deus: agindo de diversas formas, Deus mostra a necessidade de restaurar a união, comunhão, participação de todos os povos<sup>4</sup> num único e mesmo sacrifício salvífico de Cristo e que se manifestará, como união plena, nos céus, como diz o autor do Apocalipse: “Depois disso, eis que vi uma grande multidão, que ninguém podia contar, de todas as nações, tribos, povos e línguas” (Ap 7,9).

A partir dessa comparação, pode-se concluir que a multiplicação das línguas simbolizou a dispersão e a divisão da humanidade em seu intento de chegar ao céu (Gn 11,1-9), mas uma nova humanidade nasce a partir da doação do Espírito Santo, na qual a multiplicidade

2 Bíblia do Peregrino, p. 29, nota explicativa ao trecho Gn 11,1-9

3 “Pentecostes tornou-se também a festa da renovação da Aliança (cf. 2Cr 15,10-13; Jubileus 6,20; Qumrā), Cf. Bíblia de Jerusalém, nota explicativa ao trecho At 2,1.

4 Representado aqui no trecho da profecia de Jl 3,1-5, que Lucas colocará no discurso de Pedro aos que estavam em Jerusalém. Esta profecia busca concretizar o desejo de Moisés que o Espírito de Deus infundisse sobre todas as pessoas. Depois de transformada em profecia, se cumpre na descrição lucana.

de línguas, povos e culturas não cria qualquer obstáculo mas abre caminhos de diálogo e convivência fraterna. Não há uma uniformidade que iguala os diferentes, mas uma comunhão que permite a unidade na diversidade (Cf. ESTRADA, 2005, p.139).

Para compreensão do ideal de comunhão que guiava as Comunidades crentes dos primeiros séculos, torna-se interessante analisar alguns relatos de Lucas, contidos nos Atos dos Apóstolos (At 2,42-47; At 4,32-35; At 5,12-14), que descrevem a estrutura e prática da própria Comunidade.

O termo *koinonia* (Cf. SCHATTENMANN, 2000, p.373-382), na perspectiva do Novo Testamento, esta ausente nos Sinóticos e em João, porém presente 13 vezes em Paulo, com uma característica propriamente paulina; mostra ainda que, especialmente em Atos dos Apóstolos, ele merece destaque pelo retrato que Lucas faz da Igreja primitiva.

Na perícopes At 2,42-47, a *koinonia* poderia ser traduzida por 'comunhão' ou 'fraternidade litúrgica na adoração'. No entanto, expressa algo novo e independente. Indica a unanimidade e unidade levada a efeito pelo Espírito. O indivíduo era completamente apoiado pela Comunidade (Cf. SCHATTENMANN, 2000, p.380).

Neste primeiro sumário apresentado por Lucas em Atos, há uma forte concentração dos traços característicos e ideais da Comunidade cristã. Tanto esta perícopes como as outras duas não têm somente uma função literária ou estrutural, mas revelam o clima espiritual da primeira Comunidade. Sendo assim, os leitores da obra lucana têm diante dos olhos um projeto de Comunidade cristã ideal no qual se inspirar, e torná-la presente, como o próprio autor pode ter visto em sua realidade logo após Pentecostes (Cf. FABRIS, 1991, p.75).

A utilização do termo *koinonia* por Lucas tem o sentido de *comunhão fraterna*, segundo Fabris (1991, p.76), como para Paulo, que designa *comunhão de fé na experiência eucarística e na participação dos bens*. Dado o contexto dos Atos, pode-se dizer que comunhão fraterna "é a união espiritual dos crentes baseada na mesma fé e no mesmo projeto de vida. A tradução visível e operativa desta fraternidade espiritual é a participação dos bens". Dessa forma, a Comunidade cristã realiza o ideal dos amigos entre os quais tudo é comum. Sendo assim, a ideia de participação e solidariedade ganha espaço no lugar da visão proprietária. Em busca de desfazer a diferenciação e discriminação entre pessoas de classes diferentes, os bens estão à disposição da comunhão espiritual.

Na perícopes At 4,32-35, há um retrato da coparticipação comunal dos bens. Este 'comunismo religioso do amor' na Igreja primitiva era a expressão de um amor entusiástico. Não que o seja na perspectiva econômica, mas sim, baseada em Jesus Cristo que pregava o desapego aos bens materiais, tanto pelo discurso como pelo seu próprio testemunho de vida. Essa descrição de Lucas também esboça, em virtude da expectativa do fim, uma intensificada vivência do amor na Comunidade (Cf. BROWN e COENEN, 2000, p. 379-380).

Neste segundo sumário Lucas retoma, de forma ampliada, um princípio geral dessa Comunidade, “a Comunidade dos que tinham crido tinha um só coração e uma só alma”, ou seja, a Comunidade cristã é caracterizada a partir da vivência da unidade e da fé. E “na base desta fraternidade ou amizade integral e profunda está a escolha ou opção comum de fé” (FABRIS, 1991, p. 99-101).

Sendo assim, há uma motivação, aos membros da Comunidade, para a venda dos bens, embora nada seja obrigatório. Lucas mostra, numa descrição ideal, o surgimento de novas relações em nível econômico e social.<sup>5</sup> Acrescenta-se, a partir deste trecho, que Lucas deseja exprimir que os cristãos, com sua opção de fé, buscam exteriorizar o que foi a mais profunda inspiração dos homens, “uma perfeita comunhão, que se exprima também em novas relações humanas no plano social e material” (FABRIS, 1991, p.101).

No terceiro trecho, At 5,12-16, Lucas busca completar a descrição ideal da Comunidade nascente a partir de Pentecostes. Os temas do primeiro e segundo sumário aparecem nas ações taumátúrgicas que os apóstolos realizavam. Entre a segunda e terceira perícopes, aparece uma situação conflitante na Comunidade, que é a mentira de Safira e Ananias, com as conseqüências desse fato, deixando evidente que a Comunidade também está sujeita a fragilidades e dificuldades. Um fato importante narrado neste e em outros trechos, é a assembléia permanente e maciça dos neoconvertidos em torno dos apóstolos.

Mesmo que estas três perícopes mostrem uma Comunidade crente ideal, ou real, o importante a ser ressaltado, é que este ideal comunitário permeou as mentes, corações, reuniões e estruturas de muitas Comunidades crentes em Cristo a partir de Sua Ressurreição e de Pentecostes (Cf. HAMMAN, 1997, pp. 131-134). Estas experiências motivaram relações e fundamentaram a expansão e a vivência da comunhão fraterna em muitas Comunidades nascentes. Mesmo que posteriormente tenha se perdido, trata-se de um ideal que sempre ressurgiu nos diversos períodos da Igreja, talvez não de forma expressiva e universal. O que importa é que esta *koinonia* construiu, de algum modo, as relações entre os povos. Não de forma uniforme, como no relato da Torre de Babel, mas respeitando as diversidades dos povos, línguas e culturas, e expressando-se na comunhão fraterna das diversidades. Nisto a descrição que Lucas faz da Comunidade nascente ganha essencial importância. A pregação de Jesus em favor do Reino<sup>6</sup> é a inspiração inicial da vida comunitária das Comunidades.

Na perspectiva de Paulo (Cf. BROWN e COENEN, 2000, p.380-381), *koinonia* e as palavras associadas têm um significado central, nunca empregado num sentido secular, mas

---

<sup>5</sup> FABRIS, 1991, p. 100, aprofunda sua afirmação com uma citação de Aristóteles: ‘Aos amigos as coisas são comuns; realmente, a amizade manifesta-se na comunhão’ (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, IX,1159b)

<sup>6</sup> Para obra lucana, o Reino de Deus se manifesta quando o tempo se cumpriu, ou seja, o tempo da pregação de Jesus, que não só o anuncia, mas também reúne em torno de si a multidão dos que compõem esse Reino (discípulos, homens e mulheres), muito diferente de Marcos e Mateus. O Reinado de Deus está ligado à presença de Jesus no meio *de vós* (Lc 17,21) e também no meio da Igreja animada pelo Espírito (At 8,12) (Cf. MARGUERAT, 2009, pp. 127-131).

sempre com sentido religioso explícito. Não designa *societas* e não pode ser assumido no paralelo à *ekklesia* grega ou congregação local; também não está ligado à expressão judaica de “união” ou “comunhão”, nem relacionado a um grupo de indivíduos unidos por uma idéia comum. Difere, por conseguinte, tanto da noção grega como da judaica. É um termo cunhado pelo próprio Paulo.

Para Paulo,

*koinonia* se refere estritamente ao relacionamento da fé para com Cristo: ‘a comunhão de Seu Filho’ (1Cor 1,9), ‘a comunhão do Espírito Santo’ (2Cor 13,13), ‘a comunhão no evangelho’ (Fl 1,5), ‘a comunhão da fé’ (Fm 6). (...) A ‘destra da comunhão’ (Gl 2,9) estendida a Paulo e Barnabé por Tiago, Pedro e João não foi apenas um apertar das mãos para selar um acordo: era o mútuo reconhecimento de estarem em Cristo. Da mesma forma, *koinonia* em 1Cor 10,16 significa ‘participação’ no corpo e no sangue de Cristo, e portanto, união com o Cristo exaltado. (BROWN e COENEN, 2000, p.380-381)

Em Paulo, essa comunhão com Cristo se dá pela intervenção criativa de Deus. O ser humano é transformado em suas entranhas, e este novo nascimento não é místico, mas a incorporação da morte, do sepultamento, da ressurreição e da glória de Cristo. Estabelece-se um novo relacionamento: os cristãos não perdem sua identidade, mas, na comunhão do Espírito de Deus, nascem para uma vida nova (uma nova língua, compreendida por todos), em meio ao mundo que ainda vive a confusão, o individualismo e o egoísmo de Babel.

A *ekklesia* neotestamentária significa este novo Povo de Deus, constituído por grupos comunitários urbanos inseridos no contexto do Império. Mas neste ambiente, as Comunidades viviam também outras formas de relacionamento, pois a forma de organização principal era o *oikós*, ou seja, as casas nas quais os cristãos se reuniam para partilharem a Palavra, celebrarem a Ceia do Senhor, rezarem e organizarem os trabalhos de evangelização, entre outros ministérios. Estas Comunidades eram estruturadas sem a hierarquia greco-romana do *paterfamilias*, pois esse modelo não hierárquico fortalecia e deixava explícita a *koinonia*, vivência fraterna e solidária, não discriminatória e unitiva das Comunidades nascentes.

Desse modo, é possível assumir que na Comunidade cristã não só uma nova forma de organização mas sobretudo a composição por um novo povo. Um povo que vive a comunhão fraterna, baseada não apenas num único ideal, mas numa nova essência que se constituiu a partir da vida, morte, ressurreição de Jesus Cristo e o envio do Espírito.

Nessas Comunidades, como expõe Meeks (Cf. 1997, pp.136-138), baseado no uso da linguagem e do tratamento, não havia somente relações institucionais; todos se tratavam como se pertencessem à mesma família. Era um novo relacionamento que se construía a partir da *charitas*, ou seja, o amor, como afirma Paulo (1Cor 13). Assim ocorria não só em relação à

*ekklesia* onde estavam, mas também ao se referirem aos cristãos de outras localizações. Era uma atitude que denotava um novo relacionamento, proporcionado pela convivência dessas Comunidades domésticas, que assumiam um espírito de comunhão e unidade em Cristo, a partir do novo nascimento pelo Batismo e pela efusão do Espírito.

A estrutura comunitária da *oikós* favorecia, em muito, a vivência e a experiência da comunhão entre todos, pois “na *ekklesia* crente em Cristo reuniam-se homens e mulheres, livres e escravos, membros de diversos povos (cf. Gl 3,28)” (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 324). A comunhão em Cristo era o que solidificava e favorecia a união fraterna entre os cristãos de uma Comunidade assim como o sentimento de pertencerem à mesma comunhão universal, pois no mesmo Cristo e pelo mesmo Espírito todos estavam ligados.

A noção da Comunidade crente como Corpo de Cristo (1Cor), na visão paulina, também evidencia o princípio de comunhão presente nessas Comunidades nascentes, além de reforçar a união entre as diversas Comunidades crentes em Cristo. “A Igreja de Cristo é uma comunhão de Comunidades eclesiais, sem que nenhuma Igreja particular possa fechar-se em si mesma nem pretenda impor sua particularidade como a forma universal de ser da Igreja de Cristo.” (ESTRADA, 2005, p. 222)

Em virtude dessa noção, a Comunidade paulina atritou-se com os judaizantes da Comunidade de Jerusalém, que pretendiam universalizar a Igreja de Cristo baseados na uniformidade. O espírito da Comunidade paulina resiste, mostrando que a diversidade de línguas manifestas em Pentecostes, ou os muitos membros que compõem o único Corpo de Cristo, deve motivar a unidade e comunhão das Igrejas crentes em Cristo, na diversidade das formas e experiências de um único e mesmo Espírito.

Essa experiência de comunhão não era vivida somente no seio das novas comunidades cristãs, pois seus membros estavam inseridos em meio aos ambientes do Império Romano, nas suas diversas províncias e cidades, gerando, assim, situações de conflito e perseguições. Pois, “gente como os cristãos que se recusavam a participar das atividades normais da vida romana (tais como o culto ou o comércio imperial e local) chamava atenção por sua ausência. Era impossível manter essa resistência em segredo.” (HOWARD-BROOK e GWYTHYR, 2003, p. 135). Esta presença conflitiva, por exemplo, pode ser notada pelas correspondências entre Plínio, o jovem, cônsul da Bitínia e Trajano, imperador romano, no século II, quando discutem não só sobre prisões e morte de cristãos, mas também sobre sua diferenciação de postura na sociedade, seu culto próprio “superticioso” e sua insistência em afirmar-se cristão. Também, há outros relatos histórico-sociais como a condenação do imperador Adriano aos cristãos, e em citações de Suetônio, Tácito e Epicteto que expõem as tensões entre Império e cristãos, em virtude do modo de agir destes (COMBY e LEMONON, 1987, pp.46-51).

Portanto, essas primeiras comunidades cristãs trazem a experiência de comunhão, não só para o culto ou para a convivência fraterna, mas também no seu cotidiano. Na apologética

Carta a Diogneto, mesmo enaltecendo os cristãos, há um relato importante deste cotidiano entre os séculos II e III que demonstra a postura e a vivência dos cristãos em meio ao Império Romano: “Os cristãos, de fato, não se distinguem dos outros homens, nem por sua terra, nem por sua língua ou costumes. Com efeito, não moram em cidades próprias, nem falam língua estranha, nem têm algum modo especial de viver” (Carta a Diogneto, 1995, 5,1-2). Mas essa inserção social não descaracteriza os cristãos, pois misturam-se sem perder sua identidade, tanto em terras conhecidas, ou em lugares novos. “Em poucas palavras, assim como a alma está no corpo, assim os cristãos estão no mundo” (Carta a Diogneto, 1995, 6,1). A presença dos cristãos tinha um sentido de ser fermento em meio à massa, para com o testemunho, a vivência fraterna, a alegria, a celebração da vida e da Ceia do Senhor, a ajuda aos fracos e necessitados, construir e constituir, onde estivessem, um mundo novo. Não eram revolucionários, mas revolucionavam pelo modo que eram.

## Referências

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2004, 3.ed.

BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 2002.

BROWN, Colin e COENEN, Lothar. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Vida Nova, 2000.

COMBY, Jean e LEMONON, Jean-Pierre. *Roma em face a Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1987.

ESTRADA, J. A. *Para compreender como surgiu a Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2005.

FABRIS, Rinaldo. *Os Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Loyola, 1991.

HAMMAN, A. G. *A vida cotidiana dos primeiros cristãos (95-197)*. São Paulo: Paulus, 1997.

HOWARD-BROOK, Wes. e GWYTHYR, Anthony. *Desmascarando o imperialismo*. São Paulo: Paulus e Loyola, 2003.

MARGUERAT, Daniel. *Novo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2009.

MEEKS, Wayne A. *Os primeiros cristãos urbanos - o mundo social do Apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 1997.

*Padres Apologistas*. São Paulo: Paulus, 1995.

SCHATTENMANN, J. Comunhão. In: *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Vida Nova, 2000.

STEGEMANN, Ekkehard W. & Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Paulo: Paulus e São Leopoldo-RS: Sinodal, 2004.



## A RELIGIÃO, LUGAR PARA A MAIS ALTA EXPRESSÃO DO AMOR DE DEUS À HUMANIDADE

*Francilaide de Queiroz Ronsi<sup>1</sup>*

**Resumo:** A nossa reflexão parte da nova concepção da revelação que acontece maieuticamente na trajetória humana, em que procura resguardar a liberdade de Deus, sem perder a sua novidade na história humana. A revelação deixa de adquirir um caráter de 'ditado divino' e forte sentido fundamentalista para assumir um novo entendimento, um 'dar-se conta' da presença de Deus 'sempre aí', que, maieuticamente na história, revela-se ao homem, sem distinção de tradição cultural ou religiosa. Esta compreensão favorece novas perspectivas para o encontro real entre as várias tradições religiosas. Como veremos, essa nova maneira de conceber a revelação possibilitou compreender a 'particularidade' como necessidade da realização histórica, abrindo um novo caminho e novas possibilidades. Segundo Andrés Torres Queiruga, a partir desta nova compreensão, com a constatação da universal presença reveladora e salvífica de Deus, pode-se eliminar toda ideia de favoritismo, e as religiões poderão ser apreciadas como verdadeiras pela medida com que cada uma capta, a seu modo, em sua história e cultura, esta Presença.

**Palavras-chave:** Revelação, Religião, História, Maiêutica

### Introdução

Queiruga nos fornece uma compreensão da estrutura da revelação que pode ser aplicada também às outras religiões e permite identificar, já do ponto de vista fenomenológico, um dado prévio que dá suporte às diferenças e especificidades constitutivas das religiões, permitindo um esquema de interpretação para compreenderem-se em sua singularidade.

A revelação de Deus ao ser homem implica para este em um intenso encontro consigo mesmo, em uma maior percepção sobre a vida e uma melhor contribuição na construção da história rica em significado para si e para a sociedade. E, para isso, ele nos apresenta a partir da revelação acontecendo maieuticamente na história, a possibilidade da realização do ser humano na revelação de Deus, pois, "na resposta à revelação, o homem está se realizando a si mesmo: está construindo, desde a última radicalidade, a história de seu ser" (QUEIRUGA, 1995, p. 200).

E é a partir desta reflexão sobre a revelação de Deus à humanidade, que temos de Queiruga sua grande contribuição, com especial particularidade aquilo que o faz distinguir-se de

---

<sup>1</sup> Pós-doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. Bolsista CAPES. Doutora em Teologia Sistemática pela PUC-Rio. Bolsista CAPES. E-mail: francilaide@ig.com.br.

outras reflexões teológicas. É a partir desta reflexão sobre a revelação de Deus à humanidade, que temos de Queiruga sua grande contribuição, com especial particularidade aquilo que o faz distinguir-se de outras reflexões teológicas. Contribuições essas que permitem abrir caminho para a paz entre as tradições religiosas, a partir de uma maior tematização da autocomunicação divina, porque ele acredita que Deus insiste em querer revelar-se a todos e de modos sempre novos, pois “Deus é livre para revelar-se quando e como quer” (QUEIRUGA, *Selecciones de Teologia*, n. 134, 1995, p. 102).

### 1. A maiêutica histórica

Suas grandes contribuições que, no entanto, já acompanhavam a história humana, mas cuja tematização na teologia foi ele que proporcionou, foram a maiêutica histórica, como categoria mediadora e a hermenêutica do amor.

Para podermos compreender a função desse método maiêutico na teologia, teremos que adentrar no campo da filosofia, precisamente em Sócrates que fazia uso desse método em sua dialética.

Sócrates, que era filho de uma parteira, diz ter herdado o mesmo ofício de sua mãe. Para ele, a maiêutica era a arte de obstetra da alma. Esse método “consiste em levar o interlocutor ao descobrimento da verdade mediante uma série de perguntas... e chega, por fim, a engendrar a verdade, descobrindo-a por si e em si mesmo” (MORA, 1981). Isso nos permite concluir que, para Sócrates, a maiêutica é ‘a arte’ de ‘ajudar a gerar’, a ‘dar-à-luz’ às novas ideias presentes nas almas de seus interlocutores. Então, ajudando a gerar, a maiêutica socrática contribui apenas para que seu interlocutor descubra a verdade que traz em si mesmo e a externe (Cf. PANASIEWICZ, 1999, p.88).

Queiruga, no entanto, fazendo uso desse termo, que se aproxima à primeira vista da revelação, o faz a partir de duas distinções bem precisas, sem se desfazer de sua intuição primeira: no uso da palavra externa do mediador e no envio do interlocutor à sua própria realidade. Para ele, “nós descobrimos a revelação, porque alguém no-la anuncia; mas a aceitamos, porque, despertados pelo anúncio, “vemos” por nós mesmos que essa é a nossa resposta certa” (QUEIRUGA, 2007, p. 18). Aqui, a palavra do mediador contribui para que o interlocutor seja remetido para dentro de si mesmo, em um processo de reconhecimento e a-propriação.

Assim, é apresentada a maiêutica à revelação adentrando na teologia, lugar em que lhe será inserida a qualificação de “histórica”, ressaltando a liberdade de Deus e a novidade da história humana: é a alteração de maneira radical do conceito socrático.

Poderemos perceber com a perspectiva da revelação que o caminho se torna diferente, pois este se apoia na novidade da origem histórica e na livre iniciativa divina. Segundo Quei-

ruga, na revelação “não se manifesta o que o homem é por si mesmo, e sim o que começa a ser por livre iniciativa divina. Não se trata de um desdobrar imanente de sua essência, mas de uma determinação realizada por Deus na história” (QUEIRUGA, 1995, p. 115). Isso a faz ser sempre experimentada de maneira nova e gratuita. Chega mesmo a ser entendida como “novo nascimento” (Jo 3,3-8), como inovação essencial (cf. Rm 6, 2; 7,6; Gl 6,15; 2Cor 5,17; Ef 2,15; 4,24; Cl 3,10), quando vivida em sua plena intensidade.

Aqui, a palavra passa a ser necessária para que a comunidade chegue à consciência da nova realidade. Queiruga não nega a intuição primeira de Sócrates do ‘dar-à-luz’, que permite ao seu interlocutor trazer à realidade um outro conhecimento de que, até então, não se havia dado conta, como também resguardar a importância do mediador (*maieuta* = parteiro), para com a sua comunidade. Mas a sustenta nessa nova aplicação histórica. Para ele, “o mediador, com sua palavra e seu gesto, faz os demais descobrirem a realidade em que já estão colocados, a presença que já os estava acompanhando, a verdade que, vinda de Deus, já era ou está sendo” (QUEIRUGA, 1995, p. 113).

Afirma ainda Queiruga que esse “não faz mais que iluminar, na consciência, a experiência transcendental da própria realidade já agraciada pelo Espírito” (QUEIRUGA, 1995, p. 1224).

É o que nos afirma Queiruga quando diz que

O iniciador do processo vive sua experiência como dada por Deus, como iniciativa divina.... E ao mesmo tempo, essa revelação que vem de Deus reenvia à história: à circunstância concreta... e não se isola nunca em si mesma nem se considera propriedade privada do iniciador; ao contrário, dirige-se sempre aos demais: é para todos (QUEIRUGA, 1995, p. 107).

Por isso, o ouvinte, ao se deixar interpelar pelo mediador, apreende a profundidade de sua realidade, abre-se a uma experiência singular da revelação. Nesta resposta à revelação, o ser humano está se realizando a si mesmo, e entra em construção em profundidade com a história de seu ser. É a articulação do ‘novo’ e do ‘já aí’ no próprio crente.

Diante desta relação do crente com a palavra, “ajudá-lo a descobri-lo constitui precisamente a tarefa da palavra inspirada, que, por isso, é para ele maiêutica” (QUEIRUGA, 1995, p.116). Assim recupera-se a maiêutica na História tornando-se necessária para a apreensão da autocomunicação de Deus.

Para concluirmos, como maiêutica histórica, a revelação “não consiste num estático sempre aí, senão num ‘sempre aí’ dinâmico, que se atualiza constantemente no novo de sua realização mediante a liberdade do homem e de sua história” (QUEIRUGA, 1995, p.195). Ela que tem seu aspecto maiêutico na função da palavra, que possibilita o novo, ‘traz à luz’. Não leva para fora de si, nem fala de coisas estranhas, mas devolve o homem à sua mais radical autenticidade.

A palavra age, assim, com toda propriedade, como 'parteira' que traz à luz a consciência do novo ser, tornando clara sua nova situação, a 'nova criatura' que agora é. Seu aspecto histórico encontra-se no mediador, que surge na história e responde a uma missão, a uma livre iniciativa de Deus.

Ela é, assim, sempre um ato por parte de Deus, que se realiza na liberdade histórica do ser humano e torna-se realidade concreta tão-somente com sua acolhida. Esse processo de revelação acaba se identificando com a história do homem. Acentua Queiruga “que a realidade mesma é o 'gesto' de Deus que nela se expressa. Quanto mais densa essa realidade, melhor manifesta a intenção reveladora nela incorporada: quanto mais pleno o significante humano, mais plena a significação divina” (QUEIRUGA, 1995, p.200).

### **1.1 A hermenêutica do amor**

A partir do que nos foi apresentado sobre a revelação que se realiza maieuticamente na história, podemos, então, reafirmar que a mais alta expressão do amor de Deus à humanidade encontra-se no seu desejo de tornar-se conhecido. Como assim, nos diz Queiruga, “dado que à essência mesma da revelação pertence o ser ação atual e livre de Deus.... porque Deus quer manifestar-se” (QUEIRUGA, 1995, p.211).

Essa é uma ação que parte sempre de Deus em direção ao homem, “pressionando a consciência humana para que cada pessoa, em cada circunstância, possa descobri-lo” (QUEIRUGA, 1995, p. 197). O ser humano quando acolhe a presença reveladora de Deus, que estava desde sempre já aí, possibilita, através deste seu ato uma abertura ao seu próprio crescimento, à sua realização humana. “Aí Deus vem ao seu encontro para potencializá-lo e orientá-lo, de maneira que todo o restante fique finalizado nessa experiência, que o envolve como um todo” (QUEIRUGA, 1995, p.211).

Essa articulação entre Deus e o homem é então afirmada por Queiruga como “simultaneamente ação de Deus e realização do homem” (QUEIRUGA, 1995, p. 202) pois,

descobrir-se desde Deus é maturar o próprio ser, ir dando a ele a substância de seu último e mais autêntico crescimento; ao mesmo tempo em que esse crescimento vai possibilitando, em dialética progressiva, novas capacidade de acolher a ação de Deus (QUEIRUGA, 1995, p. 202).

Essa articulação se dá por meio das liberdades humana e divina. Deus convida o homem e a mulher à realização como ser humano e essa sua ação é um dar-se à liberdade humana. Uma ação livre de Deus a uma resposta humana no uso de sua plena liberdade.

É no 'face a face' do encontro, que Queiruga vai nos dizer que,

aperceber-se da presença de Deus não é descobrir um espaço neutro que o homem explora por sua iniciativa; ao contrário, é sentir-se

chamado, interpelado, levado sempre mais além de si mesmo por caminhos nunca antes suspeitados, que o amor livre e gratuito vai traçando e assinalando (QUEIRUGA, 1995, p.211).

Assim, Deus entra na história dos homens por meio dessa liberdade humana. Para Queiruga, Deus “transforma o mundo não à base de milagres e intervencionismos, e sim mediante sua presença reveladora na liberdade do homem” (QUEIRUGA, 1995, p.205). Deus quer e deseja tornar-se conhecido por todos os seres humanos de forma igual. Por isso, seu amor não cessa de procurar meios para

fazer-se sentir o mais rápido e intensamente possível pelo maior número de homens; que desejaria dar tudo numa luta amorosa para romper a incompreensão do homem e abrirem-se os olhos ao dom desde sempre disposto para ele (QUEIRUGA, 1995, p.288).

Compreender, então, este amor de Deus somente é possível através de sua autocomunicação aos seres humanos, já que sua presença é um ‘já sempre aí’ na história humana. Uma presença que quer simplesmente autocomunicar-se por condição de possibilidade de libertação e de construção da felicidade do homem e da mulher.

Assim, o conceito de revelação encontra-se na hermenêutica do amor, e na maiêutica histórica, como possibilidade de tornar sempre atual a revelação, como “última e autêntica realização do homem” (QUEIRUGA, 1995, p.220). O que pode, então, dizer-nos Queiruga sobre a universalidade de Deus com a “eleição” de um povo?

## **2. A eleição e a universalidade de Deus**

Perceberemos, neste tópico, a partir da nova compreensão adquirida sobre a revelação como maiêutica histórica, que é possível afirmar que a revelação histórica particular tenha pretensão universal, desde que seja apresentada “sem exclusivismos elitistas ou estreitezas provinciais” (QUEIRUGA, 1995, p.278). Para ele, o problema encontra-se não na limitação que a revelação possa apresentar por se situar na história, mas se essa tem condições de se apresentar como universal (Cf. QUEIRUGA, 1995, p.279).

Como entender, então, a gratuidade do amor de Deus em sua universalidade, quando escolhe um povo em eleição histórica, em que biblicamente diz que para “amar Jacó tem que odiar Esaú”? (QUEIRUGA, 1995, p. 280; Cf. MI 1,2-3)

Para essa questão, nosso autor se apoia absolutamente na revelação histórica e nessa ‘eleição’ não como restrição do amor, mas como sua máxima manifestação. O particular, para ele, não significa exclusivismo, mas generosa ‘estratégia do amor’ que deseja atingir a todos. “Deus revela-se sem reservas, com toda a força de sua sabedoria e de seu poder, e revela-se a todos na máxima medida possível” (QUEIRUGA, 1995, p.280)

No entanto, encontram-se no ser humano, na incomensurabilidade estrutural entre o Criador e a criatura os limites para a revelação de Deus. E esses, impostos na relação entre Deus e o ser humano, enquanto impossibilitam a total revelação de Deus, demonstrando, assim, sua distância infinita, causam-nos espanto, pois, mesmo diante de tamanha impossibilidade, o ser humano ainda tem condições de aperceber-se dessa presença e trazê-la à palavra. O que acontece não por sua própria força, mas porque Deus desejaria dar tudo numa luta amorosa para romper a incompreensão do ser humano e abrir-lhe os olhos ao dom sempre disposto para ele.

Esse mistério que perpassa a relação entre Deus e a criatura, a qual, mesmo diante de tamanha fragilidade e ambiguidade que comporta o ser humano, ainda consegue deixar-se tocar pelo Criador e, indo além, consegue em limitadas palavras descrever sua experiência, encontra um caminho de explicação na 'teologia negativa'. Em toda teologia, essa questão torna-se mais provocante nas experiências místicas.

A revelação, ao redor de seu mistério, tem então, na história própria do ser humano, na sua realização humana, o lugar de sua manifestação. Diferente do que se possa pensar, esse Deus é um Deus cujo amor é urgente, que busca por todos os meios fazer-se sentir o mais rápida e intensamente possível pelo maior número de homens e mulheres.

É a partir dessa compreensão da revelação, que representa toda a força do desejo de Deus em querer amar o ser humano, que Queiruga fala da "‘eleição’ não como um ‘favoritismo’, pois é para todos nem como um mero ‘acidente’, porque Deus está total e pessoalmente em relação concreta com cada homem" (QUEIRUGA, 1995, p.289).

Assim, Deus encontra a possibilidade de ir potencializando um caminho rumo à manifestação total, quando a partir da realidade histórica do ser humano, acontecerá sua manifestação para a humanidade. O que não significa que Deus esteja preferindo este grupo e negando a outro, mas que essa 'eleição' é também para os demais o caminho mais rápido do amor, que enquanto prossegue com eles, levando-os o mais adiante possível em sua própria circunstância, antecipa-lhes pelo atalho do oferecimento histórico o que o povo eleito alcançou por sua conta (Cf. QUEIRUGA, 1995, p.292).

Isso é o que Queiruga chama de 'estratégia do amor'. Esta 'estratégia' usada por Deus nesta particularidade da revelação bíblica permite transparecer desde suas entranhas a universalidade da revelação, pois "não cabe na história outra universalidade real". Ele elimina o pré-conceito de uma universalidade abstrata, que se apoia numa representação estática e isomórfica da realidade. Reconhecendo que a realidade do mundo e, sobretudo, a do homem é emergente, ou seja, histórica (Cf. QUEIRUGA, 1995, p.173), e que a revelação dá-se no próprio ir-se fazendo do homem, porque o que se quer universalizar tem de ser antes alcançado.

Afirma Queiruga, que "unicamente aquela revelação na qual se alcança a plenitude do homem pode ser, com justiça, universalizável, ou seja, apresentar-se como oferecimento a

todos os homens” (QUEIRUGA, 1995, p.294). E porque alcança em Jesus o limite insuperável, rompe-se toda particularidade, Deus encontra em Jesus uma oportunidade para entregar-se totalmente a toda a humanidade.

A universalidade do cristianismo consiste no próprio ato de Deus, por sua ‘pressão’ amorosa sobre a consciência da humanidade, no desejo de fazer sentir sua presença e em “acelerar o tempo pelo *atalho* de uma tradição particular, para fazer chegar o quanto antes a todos a oferta de amor que para todos foi pensada e posta em andamento desde o princípio nos caminhos da História” (QUEIRUGA, 1997, p. 04).

Queiruga destaca que a essência dessa experiência cristã consiste na consciência de que o que ela descobre não está separado do que descobrem as demais “pois sabe que o mesmo Deus que a salva é o que está trabalhando com sua graça a inteira massa da humanidade para trazê-la a idêntica salvação” (QUEIRUGA, 1995, p.300). A partir dessa consciência, aberta à verdadeira universalidade de sua experiência, o cristianismo não tem como usar de sua particularidade histórica, “*privilegiando o particular numa espécie de conquista*” (QUEIRUGA, 1995, p.297), em seu trabalho missionário, pois deve ser claro que ela chega sempre a uma casa já habitada por seu Senhor. E que assim, rompendo todo ‘imperialismo’ missionário, ação de quem impõe algo que lhe é externo, torna possível o diálogo entre as religiões em uma rica possibilidade de compreensão universal.

Queiruga ainda destaca que “a particularidade humana de Jesus, situada num país, num tempo e numa cultura, oferece-se a partir de então, na presença universal – sem limite algum de espaço e de tempo – do Ressuscitado” (QUEIRUGA, 1995, p.304), o que faz a universalidade cristã não impor nenhum particularismo cultural, mas estar sempre disposta a encarnar-se em cada cultura, a ‘inculturar-se’ (QUEIRUGA, 1983, p.471-480).

Está claro que se deve sempre ter como pressuposto que:

o que foi revelado em Cristo há muito que é também patrimônio de outras religiões... e que inclusive, em diferente medida, tem sido trazido por estas, mas, além disso, que essas religiões têm aspectos e perspectivas ausentes no cristianismo e que podem ajudá-lo e completá-los, em seu esforço em vista de uma melhor e mais completa realização histórica (QUEIRUGA, 2007, p.155).

Sobre as demais religiões, o cristianismo deve entender que todas convergem cada vez mais entre si, pois estão habitadas pela presença do mesmo Senhor e todas chamadas à máxima plenitude possível. Queiruga tem claro que considerar que essa plenitude alcançou em Cristo sua máxima realização histórica, não significa que se pretenda ver ‘nossa’ religião como realização perfeita e acabada em todos os aspectos. Todas as religiões apresentam-se em sua essência mais íntima, necessitadas de um melhor conhecimento de si e de descentralização, para poder melhor refletir o Mistério que as envolve, e que é comum a todos.

Por fim, concluímos reafirmando a nossa convicção no desejo que tem Deus em querer revelar-se, assumindo a religião o lugar para sua mais alta expressão de amor à humanidade. Segundo Queiruga, 'todas as religiões são verdadeiras', na medida em que acolhem a presença salvífica de um mesmo Deus. Uma vez que estejam abertas a esta presença, todas são convocadas a somarem os seus reflexos, pois dando e recebendo tendem a crescer e a fortalecer a união com as demais, contribuindo para a paz entre as mesmas.

E de tal modo o cristianismo, em relação a outras religiões, deve reconhecer que tem muito que aprender e que nele não se encontra a comunicação plena de Deus, pois "existem aspectos que só a partir de fora de sua configuração concreta podem chegar-lhe e que justamente pela fidelidade ao Deus *seu* e de *todos*, deve estar disposta a acolher" QUEIRUGA, 2007, p.157).

## Referências

- FLORISTAN, C. (org.). *Conceptos fundamentales de pastoral*. Madrid: Cristiandad, 1983.
- LATOURELLE, René, FISICHELLA, Rino (orgs.). *Dicionário de Teologia Fundamental*. Petrópolis: Vozes/ Santuário, 1994.
- MORA, Ferrater. *Mayéutica*. *Diccionario de Filosofia*. Madrid: Alianza, 1981.
- PANASIEWICZ, Roberlei. *Diálogo e revelação: rumo ao encontro inter-religioso*. Belo Horizonte: C/Arte, 1999.
- QUEIRUGA, A. Torres. *A revelação de Deus na realização humana*. São Paulo: Paulus, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Autocompreensão cristã: diálogo das religiões*. São Paulo: Paulus, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Cristianismo y religiones: 'inreligionación' y cristianismo asimétrico*. In: *Estudios Sal Térrea* 84, n. 1 p. 3-19, 1997.
- \_\_\_\_\_. *¿Qué significa afirmar que Dios habla?* In: *Selecciones de Teologia* 34, n. 134, p. 102-108, 1995.

## FÉ E RAZÃO, COMO A RAZÃO PODE EXPLICAR DEUS, SEM LEVAR AO CETICISMO

*José de Souza Paim<sup>1</sup>*

*Rafael Antonio Faraone Dutra<sup>2</sup>*

**Resumo:** A sociedade está em constante transformação, ocasionada pela mudança na mentalidade das pessoas, que com o tempo sentem a necessidade e aprenderão a questionar, desde as coisas mais simples da vida, como também as mais complexas, que antigamente eram impostas e aceitas por todos. Com o tempo, algo que virou objeto de indagação é a fé. Através da razão, são feitas diversas perguntas com o objetivo de desvendar melhor os mistérios da fé. É certo que tais questionamentos produzem evolução e amadurecimento na construção do pensamento, porém até que ponto essa fé é benéfica, ou tende a levar a um ceticismo. O tema deste trabalho é fé e razão, visando explorar até onde é conciliável os dois caminharem juntos, sem que a razão interfira negativamente. Como objetivo, explorar quais os benefícios que a razão trás para a fé, e quais os impactos negativos que ela pode produzir, além de definir o que é fé e razão, demonstrando como ao longo do tempo, a razão passou a fazer parte da sociedade. Como conclusão, tentaremos mostrar que razão e fé são duas realidades que não se opõem, mas devem caminhar juntas na busca da verdade.

**Palavras-chave:** fé, razão, Deus, filosofia.

### Introdução

Nosso trabalho consiste em tratar da relação entre fé e razão. Cremos que para isso, primeiro devemos considerar tanto a fé como a razão como realidades distintas, isto é, de ordens diferentes de conhecimentos. E depois tratá-las como realidades que formam uma unidade, ou seja, não se opõem. Pelo contrário, uma exige a outra. O fato de distingui-las para uni-las se faz necessário para evitar exageros tanto na compreensão de uma como da outra como também para evitar a justificativa de atitudes religiosas fundamentalistas ou um discurso racional que tende a desconsiderar Deus, o ser, o sentido da vida e questões de ordem transcendental.

---

<sup>1</sup> Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. E-mail: jspaim@yahoo.com

<sup>2</sup> Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. E-mail: rdfaraone@gmail.com

## 1. Fé: descrição de sua natureza

No referente à realidade da fé, lemos no dicionário *Vocabulário de Teologia Bíblica* que mesmo havendo uma variedade tanto a partir do hebraico quanto do grego, na primeira língua duas raízes são dominantes: *aman*, cuja raiz conota a solidez e a certeza; *batah*, segurança e confiança. Já nos LXX, jogando com os termos hebraicos, deram à *aman* o sentido de *pistis*, *pisteuo*, *aletheia* e a Vulgata traduziu por *fides*, *credere*, *veritas*. E no *Dicionário Crítico de Teologia* lemos quase que a mesma coisa, aparece apenas o acréscimo de que o termo que se traduz por fé ou fidelidade é *emunah* e deriva da mesma raiz do *'mn'* e igualmente como no *Vocabulário de Teologia*, o termo fé vem do grego *pistis* e tem o sentido de persuasão. Para a teologia, a fé antecede a razão. Ela é fruto da Revelação de Deus. Ao entrar em diálogo com o homem, Deus solicita dele um ato de fé, isto é, de confiança e de fidelidade e de entrega. Confiar, entregar-se, acreditar caracterizam a adesão, a entrega livre e total do homem a Deus. Esta é a experiência narrada no livro do Gênesis, na história de Abraão. Em Gn 12,1 Deus disse a Abrão: Sai da tua terra... 12,4: Abrão partiu, como lhe disse Deus. O Senhor chama Abraão, servidor de outros deuses, como bem sublinha a narrativa bíblica, e lhe promete a herança de uma terra. A única garantia de Abraão é a palavra de Deus que lhe é dirigida. Cabe a ele acreditar ou não. Mas como podemos notar não há ainda um diálogo entre Deus e Abraão, há uma iniciativa de Deus em se revelar a Abraão, seguida de uma ordem de saída, significando um convite à obediência e à escuta. Como afirmou o pontífice Francisco na Encíclica *Lumen Fidei*: *Um posto singular ocupa Abraão, nosso pai na fé. Na sua vida, acontece um fato impressionante: Deus dirige-lhe a Palavra, revela-Se como um Deus que fala e o chama por nome. A fé está ligada à escuta. Abraão faz a primeira experiência de Deus a partir da escuta e desta realidade ele realiza um ato de fé. O autor bíblico diz que ele saiu. Significa que ele acreditou em Deus. No gesto do patriarca não vemos ainda um elemento de investigação racional, ao menos como compreendemos hoje tal investigação, mas também não podemos afirmar o contrário. Em Gn 12 Deus fala com Abraão e somente em Gn 16 é que podemos ler o primeiro diálogo entre Deus e Abraão. O gesto de fé dele em confiar na Palavra de uma promessa de uma terra faz com que sua fé em Deus seja antes e tudo, um ato de memória e de esperança. Podemos dizer que é a partir da memória e da esperança que ele começa a elaborar o sentido de sua entrega a Deus.*

Na mesma direção do gesto do patriarca está a fé de Moisés. Deus que visitou Abraão, desceu ao Egito e depois entrou em comunicação com Moisés e disse: Eu Sou aquele que é (Êx 3, 14) e ordenou que ele fosse ao Egito para libertar seu povo. E Moisés foi. Vemos aqui outro gesto de confiança e de entrega. Em ambos os casos a fé antecede a razão, mas não a contradiz. Ela é antes de tudo um vir de Deus ao homem e exige o ir do homem a Deus. É uma iniciativa-dom que se torna uma resposta-acolhimento.

No tocante a isso (LIBANIO, 2004, p. 12) diz que “a fé é uma experiência humana fundamental que se faz entre as pessoas e que se prolonga para as coisas, mistérios e religiões. Crer é a condição de existir num convívio humano”. Ela não é também um ato irracional. Deus, ao se revelar, leva em conta a situação histórica e cultural do homem e inclusive utiliza-se de

elementos acessível à compreensão humana e sobretudo de uma Palavra. A Palavra de Deus dirigida ao homem manifesta o sentido de razão da fé e é o suporte ou a garantia de que o homem poderá assentir livremente e gratuitamente a Deus que se revela. Mesmo falando de seu mistério, não fala algo estranho e por isso, dizemos que a fé não é um ato irracional, mas não é também uma descoberta do intelecto.

## 2. Definição filosófica do termo razão

Ao longo de seu pontificado, o Papa Bento XVI defendeu que fé e razão são necessárias para a pessoa humana compreender a realidade e viver corretamente. Em seu famoso discurso de Regensburg, ele sublinhou a necessidade da fé para purificar a razão, e pelo motivo para purificar a fé. Ele também destacou a relevância perene da encíclica do Papa João Paulo II *Fides et Ratio* (Fé e Razão). Esta relação recíproca entre a fé e a razão é um tema constante na história intelectual católica, e explica por que a tradição intelectual católica é tão rica, forte e cheia, talvez ao contrário de qualquer outra coisa no mundo. Desde o início, o anúncio do Evangelho se uniu estreitamente com as percepções humanas da filosofia grega, e embora tenha havido tensões na tradição, como na famosa pergunta de Tertuliano: “Que tem Atenas a ver com Jerusalém?” - Em geral, a ideia da reciprocidade entre fé e razão tem sido reforçada desde a Idade Patrística em diante.

Segundo (FERRATER MORA, 2001, p. 2455) chama-se “razão” uma faculdade atribuída ao ser humano e por meio da qual ele se distinguiu dos demais membros da série animal. Essa faculdade é definida usualmente como a capacidade de alcançar conhecimento do universal, ou do universal e necessário, de ascender ao reino das ideias.

## 3. A aproximação de fé e razão

Por vezes, mesmo os crentes têm falado de fé em termos menos do que racional. No entanto, o cristianismo histórico afirma uma relação necessária e adequada entre a fé e a razão. Houve um amplo acordo na história cristã que os dois são realmente compatíveis. A fé cristã é razoável de quatro maneiras distintas.

Em primeiro lugar, a fé cristã afirma que há uma fonte objetiva e fundamento para o conhecimento, razão e racionalidade. Essa fonte e fundação é encontrada em um Deus pessoal e racional, que é infinitamente sábio e onisciente. Este Deus criou o universo para refletir uma ordem coerente, e ele fez o homem à sua imagem (com capacidades racionais) para descobrir que a organização inteligível. Lógica e racionalidade são, então, características esperadas na cosmovisão teísta cristã. Em segundo lugar, reivindicações de verdade cristãs não violam as leis básicas ou princípios de razão. Fé e doutrinas cristãs (por exemplo, a Trindade e a Encarnação), embora elas muitas vezes transcendem a nossa compreensão humana finita, não são irracio-

nais ou absurdas. Em terceiro lugar, a própria Bíblia incentiva a obtenção de conhecimento, sabedoria e entendimento (Jó 28:28; Prov. 1:7) e promove essas virtudes intelectuais como discernimento, teste e reflexão (At 17:11; Col 2:8; 1ª Ts 5:21). Em quarto lugar, as verdades da fé cristã correspondem, e são apoiados por coisas como provas, fatos e razões. A fé bíblica (em grego: *pisteuo*, o verbo “crer”, e *pistis*, o substantivo “fé”), como dissemos anteriormente, pode ser definida como a confiança confiante em uma fonte confiável, razoável e viável (Deus ou Cristo). Fé (ou crença) é um componente necessário de conhecimento e razão, uma vez que uma pessoa deve acreditar em algo, a fim de conhecê-lo. No entanto, a razão pode ser adequadamente utilizada para avaliar, confirmar e reforçar a fé. Fé e razão, portanto, funcionam de forma complementar. Enquanto a razão por si só, à parte da graça especial de Deus, não pode causar fé, o uso da razão é normalmente uma parte de uma pessoa de vir à fé, e serve para apoiar a fé em inúmeras maneiras. Em resumo, a fé é fundamental para raciocinar e a razão pode servir para avaliar ou confirmar a fé.

#### **4. A dissensão da fé e da razão no iluminismo**

O Iluminismo foi, em seu sentido mais amplo, um período da história ocidental em que a Igreja Católica Romana quebrou, também um grande número de diferentes igrejas protestantes e várias facções católicas romanas, uma classe média crescente de pessoas de pequenos negócios começaram a buscar os direitos políticos e educação, e as artes começou a se espalhar para além de uma pequena minoria que era governada pelas aulas de religião. (ZILLES, 1993, p. 16).

Na filosofia e teologia, parte do Iluminismo rejeitou a ideia de que a religião – e a crença em Deus – eram pontos *a priori* de partida para o desenvolvimento de um sistema de crenças. *A priori* significa “inata”, “base”, ou “que vem primeiro - Antes da experiência” Os teólogos anteriores, dos tempos medievais acreditavam que existiam qualidades inatas ou crenças, como a crença em Deus e na existência de uma alma nos humanos, que eram *a priori* verdadeira. Estas crenças *a priori* não precisava de provas. (OLIVEIRA p. 72-73). Elas eram auto evidentes ou evidente através da fé. No entanto, com o advento do Iluminismo, a completa aceitação *a priori* das verdades religiosas começou a falhar. O aumento do conhecimento científico durante este período na história deu origem a um aumento do pensamento filosófico que também se considerava científico. A razão, em vez da revelação, ganhou proeminência como uma forma de filosofar. O tempo do Iluminismo também foi um momento de redescoberta dos filósofos gregos, a maioria dos quais não começaram a filosofar a partir de uma base religiosa de crença. (POBLACIÓN [et. al.], 2011, p. 25).

#### **5. Mudança de época e pensamento**

É possível observar que o avanço do conhecimento científico na época da modernidade permitiu uma ascensão da razão sob as demais capacidades humanas, estabelecendo uma nova

relação entre o homem e o meio que o envolve afirmando a incompatibilidade entre fé e razão, ocasionando a separação entre ambas, que seguiram seus próprios caminhos. O racionalismo moderno, tendo como destaque René Descartes, influenciado por seu rigor matemático, questiona espontaneamente e sistematicamente de todos os elementos que compõem a vida dos sentidos, pois segundo ele, tais elementos frequentemente nos enganam. A única certeza para Descartes, é que ele pensa, ainda que tudo o que pensasse fosse falso, destacando o fato de pensar como um objeto do processo de construção do conhecimento.

A pós-modernidade, tem como destaque a centralidade da experiência na tarefa de percepção da realidade, pois todo conhecimento nasce de uma relação entre o sujeito, que busca o conhecimento e o objeto que deve ser conhecido, e a experiência é o meio para esse conhecimento.

## **6. Razão *versus* experiência**

(RATZINGER, 2014, p. 15) defende que fé é obediência ao próprio Deus, e isso pressupõe uma relação viva e vigilante com Deus, e só é possível porque quem obedece é capaz de perceber a Deus. Mas para que a obediência seja concreta e Deus não seja confundido com as projeções de nossos desejos, o próprio Deus se fez presente através de diversas maneiras, primeiramente através de Sua Palavra.

A presente época é marcada pela absolutização da experiência em detrimento da reflexão, onde em alguns casos, os fiéis são levados a reproduzirem as mesmas experiências de seu líder, descartando totalmente a razão. O perigo disso diz (STOTT, 2012, p.14) é evidenciado através da rendição ao sentimentalismo e emocionalismo imaturo, depositando confiança em clichês e impaciência com argumentação embasada. Para (RATZINGER, 2015, p. 11) o homem contemporâneo, está situado na parábola do elefante e dos cegos, a qual diz que certa vez o rei da Índia reuniu em um determinado lugar todos os habitantes cegos da cidade. Depois fez com que um elefante passasse na frente dos presentes. Deixou que alguns tocassem a cabeça, e disse: "Um elefante é assim". Outros puderam tocar a orelha ou a presa, a tromba, as costas, a pata, o traseiro, os pelos do rabo. Depois disso o rei perguntou a cada um: "Como é um elefante?". E segundo a parte que tinham tocado, respondiam: "É como um cesto trançado..."; "é como um vaso"; "é como o cabo de um arado"; "é como um depósito..."; "é como uma pilastra..."; "é como um pilão..."; "é como uma vassoura...". Então, começam a discutir, gritando: "O elefante é assim"; "não, é assim! ", brigaram uns com os outros, chegando até a trocar socos para o grande divertimento do rei.

Frequentemente esquecemo-nos que diante do mistério de Deus, somos todos cegos de nascença. Para o pensamento contemporâneo, o cristianismo não está em situação mais favorável do que outras religiões, pois em sua pretensão de querer convencer todos sobre sua verdade através da experiência vivida, está mais para fanatismo. Dessa forma, é possível

identificar em diversos cenários religiosos cristãos, que a experiência é tida como o maior critério da verdade, deixando de lado as questões relacionadas a reflexão, favorecendo o anti-intelectualismo, na qual buscam reduzir a Deus em uma experiência subjetiva, acima da verdade revelada.

O ensinamento bíblico demonstra que Deus, sendo racional, criou o ser humano a Sua imagem, sendo seres racionais, onde uma das mais nobres características de semelhança divina, é justamente a de pensar, além de que a revelação divina é uma revelação racional. Negar nossa racionalidade, é, portanto, negar nossa humanidade, demonstrado pela própria Bíblia, através de Salmos 32:9 “Não sejam como o cavalo ou o burro, que não tem entendimento”. (STOTT, 1975, p. 6)

## 7. Ceticismo

O dicionário (HOUAISS, [et. al.], 2001) assim define o ceticismo: como uma corrente cética surgida na antiga filosofia grega que punha em dúvida a validade de nossos conhecimentos relativos ao mundo exterior e a verdade, sendo uma doutrina segundo a qual o espírito humano não pode atingir nenhuma certeza a respeito da verdade, o que resulta em um procedimento intelectual de dúvida permanente.

## Considerações finais

Nosso objetivo neste trabalho foi o de demonstrar a necessidade da unidade entre fé e razão, que podem e devem caminhar juntos, pois não se opõem. O objeto referencial foi o Cristianismo, o qual é uma religião apoiada pela fé e razão, pois a razão não é carismática, ou racionalista, mas uma razão guiada pela fé, sendo essa fé uma resposta do ser humano a Deus que se revela. A fé supera a razão, como a graça supera a natureza, mas não a destrói ou ignora. Nosso trabalho não se propôs a defender que o ceticismo seja de todo ruim em si mesmo, mas que a absolutização da razão pode desencadear em um ceticismo que ignora elementos fundamentais da fé. Em contrapartida, o discurso da fé sem a consideração da razão pode produzir práticas religiosas fundamentalistas.

## Referências

BATISTA, William José. **Memória da Ausência**. Rio de Janeiro, Letra Capital, 2011.

BENTO XVI, Papa. **Fé, razão e universidade: Recordações e reflexões**. Aula Magna da Universidade de Regensburg, Terça-feira, 12 de Setembro de 2006. Disponível em: <<w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/september/documents/hf\_ben-xvi\_spe\_20060912\_university-regensburg.html>> acesso em 26 set. 2015.

- CNBB/ Carta Encíclica do Papa Francisco. **Lumen Fidei**. Brasília, Edições CNBB, 2013.
- FERRATER MORA, Jose. **Dicionário de Filosofia**. 2ª ed., São Paulo, Edições Loyola, 2001.
- HOUASIS, [et. al]. **Dicionário da Língua portuguesa**. Ed. Objetiva, Rio de Janeiro, 2001
- LACOSTE, Jean Yves. **Dicionário Crítico de Teologia**. São Paulo, Edições Loyola, 2004.
- LÉON-DUFOUR, Xavier. **Vocabulário de Teologia Bíblica**. Rio de Janeiro, Editora Vozes, 1972.
- LIBANIO, João Batista. **Fé**. Rio de Janeiro Jorge Zahar Editores, 2004.
- OLIVEIRA, Altemar. **Compêndio de Teologia e Religião**. São Paulo, Clube de Autores, 2010.
- POBLACIÓN, Dinah Aguiar [et. al.], Cotia/ SP, Ateliê Editorial, 2011.
- RATZINGER, Joseph. **Ser cristão na era neopagã, Volume I**. Campinas/SP, Ecclesiae, 2015.
- \_\_\_\_\_. **Ser cristão na era neopagã, Volume II**. Campinas/SP, Ecclesiae, 2015.
- STOT, John. **Crer é também pensar**. São Paulo/SP, ABU Editora, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Cristianismo Equilibrado**. São Paulo/SP, CPAD, 1975.
- STREFLING, Sérgio Ricardo. **O argumento ontológico de Santo Anselmo**. 2ª Ed., Porto Alegre/RS, Edipucrs, 1993.
- VÁRIOS AUTORES. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo, Paulus, 2005
- ZILLES, Urbano. **A Modernidade e a Igreja**. Porto Alegre/RS, Edipucrs, 1993.



## “VÓS, POIS, QUEM DIZEIS QUE EU SOU?": A RELIGIOSIDADE PROPOSTA POR SATÃ X A PROPOSTA PELO MESSIAS-SERVIDOR

*Flávia Luiza Gomes<sup>1</sup>*

**Resumo:** A comunicação propõe apontar, através da análise da perícopes de Marcos 8,22-38;9,1, perspectivas evangélicas para a catequese da vivência religiosa. É nesse ponto, iniciando a quarta parte de Marcos, que Jesus se dedica a instruir seus discípulos no intuito de extirpar-lhes a cegueira em relação à sua pessoa e missão para que não se conformem em opositores do projeto divino enquanto adeptos da proposta satânica no seguimento religioso. Mediante a confissão de Pedro que afirma ser Jesus o Messias, seguida da rejeição de um Messias-servidor a caminho da cruz, apercebe-se a formulação de um paradigma às avessas do encarnado pelo nazareno. Jesus repreende Pedro dizendo que ele é satã, impelindo num chamamento para caminhar atrás e não se interpor a traçar a rota do Messias. Marcos, escrito com o projeto literário de narrar a história de Jesus com finalidade catequética, objetiva mostrar que o crucificado que propõe amor incondicional e não se apresenta como figura régia para restaurar os destinos políticos de Israel, é o Filho de Deus. O conflito vivenciado se refere ao messianismo encarnado por Jesus em contrapartida à visão triunfalista, bélica, do judaísmo corrente no desejo de aplacar seus detratores políticos que na afirmativa de Pedro redundaria em declarar que a revolução encontrava-se as portas. Além da literalidade, nos tempos hodiernos muitos têm entrevisto várias “revoluções e guerras” em nome do Cristo. Refletir sobre atuais confissões a respeito da identidade de Jesus por meio de práticas, posturas religiosas emergentes é tarefa urgente no meio da cristandade.

**Palavras-chave:** Jesus. Religião. Messias. Seguimento. Paz

### Introdução

Os textos do evangelho de Marcos 8:22-38 e 9:1 tratam da compreensão dos discípulos de Jesus sobre seu messianismo concomitantemente da aceitação do paradigma que o Mestre quer desvelar e fazer seus seguidores enxergarem. Essa perícopes inicia os relatos da quarta parte do evangelho de Marcos e abre as portas da segunda metade do evangelho. É neste ponto que Jesus se dedica, intensamente, a instruir seus discípulos a fim de extirpar-lhes a cegueira em relação à sua pessoa e missão, para que não sejam opositores do projeto divino, e, sim, discípulos do Reino.

Para um estudo frutuoso do texto delimitado em questão (8:22-38; 9:1), que faz parte da quarta parte do evangelho de Marcos (8:22-10:52), torna-se relevante a consideração do mesmo no contexto de todo o evangelho. Isso porque Marcos foi escrito com o projeto literário

---

<sup>1</sup> Mestre em Ciências da Religião pela PUC-MG. E-mail: lgflavia@hotmail.com

de narrar a história de Jesus com o fim catequético de mostrar que o crucificado é o Filho de Deus. Não uma história de cunho biográfico, sobre Jesus e seus discípulos, como se entende o termo nos tempos modernos. Antes, com um propósito teológico, tece relatos contínuos e coerentes, que, apesar de um mínimo respeito à cronologia, não se deixa prender por ela.

Para tanto, diante do desafio de compreender a mensagem catequética do texto específico em análise, resta considerar que Marcos conforma seu escrito em torno do ano 70 e, provavelmente, escreve seu evangelho em Roma. É plausível o fato de que a comunidade de Roma possa ter sentido a necessidade de colocar, por escrito, as tradições apostólicas depois da morte de Pedro e Paulo. Nessa época, a situação dos cristãos não era fácil. Muitos sofrimentos eram infligidos às comunidades dos primeiros seguidores de Jesus, perseguidos por causa da fé no Messias crucificado. Portanto, havia muitas cruzes para esses primeiros cristãos carregarem em nome da fidelidade ao projeto de Jesus.

No ano 64 d.C., o imperador Nero decreta a primeira grande perseguição, quando muitos cristãos foram mortos. Eles eram executados pelos romanos que os crucificavam ou os lançavam para serem devorados por leões e outras feras selvagens. Seis anos depois, em 70 d.C., na Palestina, Jerusalém estava sendo destruída pelos romanos. E nos outros países começava uma forte tensão entre judeus convertidos e judeus não convertidos. O ápice da dificuldade se conformava pelo entendimento da real concepção e aceitação do messianismo de Jesus. Os judeus não admitiam o fato de um crucificado ser o Messias tão esperado, pois a lei afirmava que todo crucificado devia ser considerado um maldito de Deus (Deuteronômio 21:22-23).

No texto em análise, apreende-se que o conflito vivenciado pela comunidade se refere ao messianismo de Jesus. Isso fica claro a partir do relato da cura de um cego em dois momentos seguido da descrição da incompreensão/cegueira de Pedro, que não entende a proposta de Jesus ao falar de sofrimento e da cruz. Pedro o confessa como Messias, mas não como Messias servidor, sofredor.

### **1. Cegueira: incompreensão dos discípulos quanto ao messianismo de Jesus**

Como transição para a quarta parte do evangelho de Marcos, tem-se a narrativa da cura do cego de Betsaida. Marcos fez com que o cego de Betsaida se torne o símbolo do discípulo cego ante a concepção e aceitação do messianismo de Jesus. Cegueira essa que os impedia de reconhecer os sinais messiânicos.

Eles não entendem a prática do Mestre (6:35-36), sua nova ética (7:18-19) e não sabem quem ele é (4:41). Então, o Filho de Deus enfrenta e combate a incompreensão dos seus próprios discípulos intervindo para lhes mostrar a realidade do seu messianismo. Segundo Marcos, foi a partir dessa cegueira que Jesus se dedica intensamente a instruir e ensinar os seus discípulos sobre sua verdadeira missão. Ele quer libertá-los da visão parcial que provocava equívocos e

quiproquós ante o projeto divino, para que vejam, com clareza, e tomem uma posição mais decidida em seu seguimento.

Chegar a Betsaida, portanto, significa que é hora de abrir os olhos mediante os ensinamentos de Jesus no processo de discipulado. Entre a cura do cego de Betsaida e a do cego Bartimeu de Jericó, Marcos insere a longa instrução de Jesus aos seus discípulos, pela qual o Mestre ensina sobre a cruz. Ele explica seu significado e suas consequências para os seus seguidores. Foi assim, enquanto perfaziam a longa caminhada da Galileia a Jerusalém, que os discípulos iam sendo ensinados com o fim pontual de extirpar, ainda que gradualmente, a “cegueira” promotora de tamanhos enganos.

Outra identificação simbólica da cura com a situação dos discípulos se dá pela maneira que ela se desenrola. A cura do cego de Betsaida foi processual, em duas etapas, deixando entrever um caminho nada simplista e muito menos instantâneo na obtenção da visão perfeita. Igualmente, ocorre com o processo de cura da “cegueira” dos discípulos em relação a Jesus e sua missão.

## **2. Confissão de Pedro: um Messias glorioso e triunfante**

Já em Cesareia, bem longe das multidões que presenciaram sua atuação, Jesus pergunta aos discípulos: “Quem dizem os homens que eu sou?” (8:27) A indagação tem um fim catequético. Ela é feita aos discípulos no intuito de realizar um novo ensinamento ou mais um toque de Jesus a fim de que pudessem superar a “cegueira” da incompreensão ao seu respeito. O que se torna notório na contraposição feita por Marcos a esse local, Cesareia, ao reintroduzir o verdadeiro local narrativo para o discipulado: “no caminho”.

Na resposta dos discípulos sobre quem as pessoas diziam ser Jesus, observa-se que a maioria não o distingue de personagens famosos do passado como João Batista, Elias ou um dos profetas.

Depois de ouvir os discípulos lhe dizerem a opinião das pessoas sobre quem ele era, Jesus parte para o que, na verdade, é o seu foco, seu interesse primaz, que se articula em torno da percepção dos seus seguidores sobre sua identidade. Desprendida do seu contexto imediato, a pergunta de Jesus se dirige a qualquer pessoa. Então, para bem dirigi-la, ele, subitamente, volta para seus discípulos indagando-lhes: “Vós, pois, quem dizeis que eu sou? (8:29).” Essa indagação introduz novamente a trama referente à crise sobre a identidade de Jesus, que era alvo de dúvidas por parte dos seus discípulos (4:41) e dos seus adversários (6:3). Dessa maneira, Jesus, mais uma vez e sempre, desafia os discípulos/leitores com uma pergunta que é o ponto fundamental sobre o qual a narrativa evangélica se conforma.

De pronto, contudo, surge nesse cenário interrogativo uma resposta um tanto quanto eloquente e avassaladora ao dominar o diálogo pela suposta perfeição da afirmativa. A resposta à pergunta desafiadora de Jesus aos discípulos irrompe por intermédio de Pedro, que declara, “Tu és o Cristo” (8:29). Marcos começa seu evangelho exatamente respondendo a essa questão. Ele afirma que Jesus é o Filho de Deus (1:1). Com isso, parece ser motivo de aprovação e alegria a concepção de Pedro sobre a identidade de Jesus. Para ele, que provavelmente responde emitindo a opinião também em nome de todos os discípulos, Jesus é o Messias esperado, o Filho de Deus.

No entanto, é no mínimo curioso que, diante de uma afirmação tão acertada, Jesus tenha advertido seus discípulos proibindo-os de falarem sobre isso ao povo: “E ele os admoestrou severamente que a ninguém dissessem tal coisa a seu respeito.” (8:30). É certo que essas proibições tinham a finalidade de proteção e também de evitar que a pessoa e a missão de Jesus fossem mal-interpretadas. Desse modo, fica passível de intuir alguma deficiência ainda na declaração de Pedro que poderia, se anunciada, gerar mal-entendido a respeito do messianismo de Jesus. Faltava algo na afirmação desse discípulo. A confissão de Pedro é sincera e pode-se dizer perfeita enquanto enunciação (conceituação). Quanto ao enunciado (conceito), porém, é maculada, porque o que ele entende por “Messias” está longe de ser aquilo que se manifestará no desenlace da atuação messiânica de Jesus.

Naquela época, todos esperavam a vinda do Messias, mas essa expectativa assumia vários “rostos” de Messias de acordo com os anseios das pessoas. Uns esperavam o Messias como um rei, outros como sacerdote, guerreiro, juiz ou ainda profeta. Era um tempo em que o termo “Messias” indicava alguém que traria a presença gloriosa de Deus para o meio do seu povo, libertando-o dos inimigos de maneira triunfante e definitiva. Essa libertação poderia vir com a expulsão dos romanos (zelotas), pela condução à observância completa da Lei (sacerdotes e fariseus) ou, ainda, pela instauração triunfante do Reino (profetas). Parece que apenas não havia pessoas esperando um Messias servidor como o anunciado por Isaías (42:1-9). De tal forma, Pedro está inserido nesse mundo de expectativas, que também o influenciam.

### **3. Jesus: um Messias servidor a caminho da cruz**

Com a crise confessional claramente instaurada, até então apenas implícita, a confissão de Pedro é corrigida pela primeira predição da morte de Jesus, posteriormente, seguida do chamado ao discipulado. Esse debate confessional minimiza a confiança dos leitores pela surpreendente detecção de que a resposta “correta” foi rejeitada. Assim, como rejeição direta à confissão triunfalista de Pedro, Marcos introduz a primeira das três predições de Jesus (8:31-32; 9:30-34; 10:32-37), referentes ao seu destino, todas seguidas das suas respectivas ações contrárias por parte dos discípulos. Essas predições são pontuadas com a frase: “E começou a ensinar-lhes [...]” (8:31). Nesse instante, tem-se um novo começo, que é o de um ensinamento personalizado aos discípulos.

A correção da resposta triunfalista de Pedro decorre com o desvelar do caminho do Messias: “Então, começou ele a ensinar-lhes que era necessário que o Filho do Homem sofresse muitas coisas, fosse rejeitado pelos anciãos, pelos principais sacerdotes e pelos escribas, fosse morto e que, depois de três dias, ressuscitasse. (8:31).” A recusa em estabelecer elo com a confissão de Pedro não se dá diretamente com palavras de reprimendas. Essa negativa se manifesta na contraposição do caminho messiânico, revelado por Jesus, ao paradigma messiânico idealizado por Pedro, imbuído em sua confissão.

Dessa forma, o ufanismo desmedido de Pedro é surpreendido pela instrução de que o caminho que Jesus perpassará teria um desfecho mortal. Ele não terá acolhida entre os “poderosos” da religião judaica, pois ao verem suas certezas desfeitas e seus interesses postos em risco pelos ensinamentos de Jesus, eles o perseguirão e o matarão. Jesus coloca por terra a concepção, segundo a compreensão de Pedro, pela qual “Messias” necessariamente significa triunfo régio e o restabelecimento da honra coletiva de Israel contra-argumentando que “Humano” necessariamente significa sofrimento. Ele inverte os paradigmas, insere contradições, subverte a “ordem” e derriba as certezas.

Ao contrário, portanto, da crença de Pedro, o verdadeiro Messias, Jesus, se identifica com o servo sofredor descrito por Isaías. E ele mesmo quer, urgentemente, mitigar os entraves dos seus seguidores no processo de absorção desse paradigma que encarna, tornando-os conscientes do caminho que o conduzirá à cruz.

#### **4. Pedro: rejeição do paradigma messiânico de Jesus**

Mediante o anúncio de sofrimento, rejeição e cruz, Pedro, esnobemente, se arvora na qualidade de traçar a rota de Jesus, considerando-o equivocado e sua predição uma sandice. Assim, ele o repreende audaciosamente: “E Pedro, levando-o consigo à parte, começou a admoestá-lo severamente” (8:32). Pedro entra em crise e sua resposta, que marca o ponto alto do evangelho de Marcos, evidencia a recusa em aceitar o destino de Jesus, atestando o suposto motivo da ordem de silêncio ante sua confissão.

O questionamento do modelo messiânico ideologizado por Pedro, portanto, é incontestável. Sua “cegueira” se mostra claramente ao não entender o caminho do Messias, Jesus, quando ele fala de sofrimento e da cruz. Não entende, não compreende e muito menos aceita conceber que seu Messias esperado não faça plano e previsões de um caminho glorioso de conquistas triunfantes. Pedro acolhe Jesus como Messias, mas não como Messias servidor; ele o vê como rei glorioso. O cego simbolizado pelo homem de Betsaida (que ainda via confundindo homens com árvores), na verdade, era Pedro, que apenas enxergava de maneira imperfeita, imaginando o Messias em um projeto de poder que se impõe e que, deveras, não incluía em seu escopo o caminho da cruz.

Pedro, o discípulo que de pronto e eloquentemente afirma que Jesus é o Messias, reage, agora, de maneira rápida e truculenta, às predições que norteiam o caminho messiânico à cruz. Para demonstrar isso, Marcos usa o mesmo verbo empregado por Jesus anteriormente ao proibir que a confissão fosse anunciada (8:30). É o verbo *epitimao*, traduzido como repreender, admoestar ou advertir. Parece que é possível vislumbrar um desejo de equiparação do discípulo com seu Mestre, talvez um comportamento de se equivaler a Deus, o que se manifesta desde o princípio pela autossuficiência humana.

### 5. Jesus adverte o rival a se tornar discípulo

Mesmo diante de tamanha empáfia por parte de Pedro, Jesus não se deixa intimidar. Os improperios do discípulo, não obstante, causam em Jesus uma atitude de ensino e nada mais. Há conjecturas que apontam para uma ação e fala de Jesus, movido por indignação no afã de libertar Pedro de um estado de “possessão satânica”. Contudo, parece mais razoável afirmar que o Mestre, mais uma vez, apenas se coloca a admoestar e repreender Pedro para que ele se torne discípulo, dissipando, com o ensino, sua “cegueira”, incompreensão. Jesus se dispõe a realizar mais um toque. É um toque incansável, paciente e cheio de esperança.

“Satanás” é uma palavra hebraica que significa “rival”, “adversário”. Isso significa que Satanás é aquele que rivaliza com o querer divino, afastando as pessoas do caminho de Deus, da vontade do Pai para a vida delas. Portanto, ao repreender Jesus, argumentando sobre seu “equivoco” no caminho que deveria perpassar, Pedro se coloca como rival, opositor do projeto divino para o Messias. Afinal, para que Jesus não enfrentasse o conflito, o sofrimento e a cruz, teria de se amoldar ao ideal messiânico contrário ao proposto pelo Pai. Àquele do agrado dos que, mesmo sendo líderes religiosos, militavam, em suas maneiras habituais de proceder, contra a prática proposta pelo Reino de Deus, pautada, impreterivelmente, no amor e na justiça.

### Conclusão

Em torno e dentro do cristianismo permeiam sofismas que intentam, em todos os tempos, suprimir a mensagem da cruz. Portanto, torna-se apropriado, recorrente e absolutamente salutar dar primazia ao texto do evangelho que, ao contrário, afirma que a cruz é indelével no seguimento do Cristo, Jesus de Nazaré. É preciso debruçar sobre esse texto e refletir na amplitude e intensidade da sua mensagem. A cruz que significa o seguimento e o acolhimento da vontade divina de um compromisso com o Reino, em uma fidelidade incondicional até as últimas consequências. Sem barganhas, sem flexibilidades, sem remodelar o que já tem a forma da identidade e missão de Jesus.

Ante ao escrúpulo tacanho de seguidores aos moldes do Pedro, continuados na história do cristianismo e contundentes em contestar o Cristo, insta o clamor reflexivo pautado no

evangelho, no modelo de Cristo. O Jesus que, com amor e paciência, sem perder a esperança, convida em advertência a todos, incluindo os rivais, a se tornarem discípulos voltando-se para trás dele, caminhando depois, a exemplo dos seus passos. Caso contrário, é mais acertado que tais seguimentos não divulguem, não propaguem e nem almejem mais adeptos por apenas fazerem proliferar equívocos e rivais ao Cristo.

Nos tempos hodiernos muitos têm entrevisto várias “revoluções e guerras” em nome do Cristo. Refletir sobre atuais confissões a respeito da identidade de Jesus por meio de práticas, posturas religiosas emergentes é tarefa urgente no meio da cristandade.

### Referências

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

A BÍBLIA DO PEREGRINO. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2006.

BALANCIN, Euclides Martins. *O evangelho de Marcos: Quem é Jesus?* 7ª ed. São Paulo: Paulus, 2005.

BORTOLINI, José. *O Evangelho de Marcos: para uma catequese com adultos*. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2006.

GOPEGUI, Juan A. Ruiz de. *Começo do Evangelho de Jesus Cristo Segundo Marcos*: Tradução literal do grego com estruturação do texto. Belo Horizonte: FAJE, 01 mar. 2010. 47f. Notas de Aula.

GOPEGUI, Juan A. Ruiz de. *O seguimento no caminho da cruz*: anotações a Marcos 08 a 10. Belo Horizonte: FAJE, 01 mar. 2010. 05f. Notas de Aula.

GOPEGUI, Juan A. Ruiz de. *Notas introdutórias ao Evangelho de Marcos*. Belo Horizonte: FAJE, 01 mar. 2010. 6f. Notas de Aula.

MESTERS, Carlos; LOPES, Mercedes. *Caminhando com Jesus*: Círculos bíblicos do Evangelho de Marcos. São Paulo: Paulus, 2003.

MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*: Grande comentário bíblico. São Paulo: Paulinas, 1992.



## É POSSÍVEL PENSAR A SALVAÇÃO NA PÓS-MODERNIDADE?

René Dentz<sup>1</sup>

**Resumo:** A pós-modernidade desafia o cristianismo. A ênfase em outro mundo tornou-se prerrogativa cristã, advinda do platonismo. Sem Deus, tudo carece de sentido, pois o ser humano que aqui é referido vive para Deus e procura n'Ele a saída para todos os seus sofrimentos. Sofre-se, sente-se aliviado tendo em vista uma vida futura; se sofre, o faz também em nome de Deus. Se não há mais esperança em Deus, então os cristãos ficaram órfãos e perdidos e, desse modo, justifica-se o mais belo silogismo que conclui pela perdição cristã. O que lhes amparava em suas limitações era justamente a grandiosidade e a infinitude do Deus que fez o mundo. A vida eterna no além, agora, torna-se utopia, isto é, etimologicamente: “em lugar algum”. A vida, a “verdadeira”, que seria num além e que não conheceria mais a corrupção da carne está totalmente destruída pelo anúncio do homem louco: “Deus está morto!”.

**Palavras-chave:** Pós-Modernidade; Fundamento; Dom.

### Introdução

A suposição de que existe uma possível e finita relação entre as palavras e as coisas cria a metafísica da presença, de que a linguagem representa uma coisa que de fato não está presente. A representação é apenas o traço dessa presença, ou melhor, de várias pistas de presenças distintas. O que está representado está nela sempre ausente. O que se chama de presente é de fato sempre, ausência.

Sendo assim, a única possibilidade de legitimidade da teologia na pós-modernidade seria a via *apofática* ou da teologia negativa. Estas sustentam que o conhecimento nos empurra contra a porta do Reino que só abre para dentro; quanto mais a empurramos menos se abre. Como na proposta da Desconstrução, a via negativa sustenta a *indecidibilidade* de todo significado linguístico e a impossibilidade de se dizer na linguagem finita qualquer coisa que pretenda significar o infinito. Mesmo a palavra “Deus”, necessária para conotar um significado primordial, precisa imediatamente ser colocada em cheque porque sua enunciação remete a indeterminado número de contextos semânticos cuja presença se quer pela enunciação de fato no seu contrário, em ausência.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Teologia; Bolsista da CAPES; [dentz@hotmail.com](mailto:dentz@hotmail.com)

## 1. Deus e a Pós-Modernidade: teologia, fé e a condição humana

No contexto da crise da modernidade instrumental e totalitária, por exemplo, a fé cristã se encontraria situada no extremo oposto da afirmação narcisista moderna, sugerindo uma espécie de *negação de si* como solução para o enigma da violência. É a parte humana de sua missão. A parte sobrenatural é o suor de sangue, o desejo insatisfeito de consolações humanas, a súplica por ficar isento, o sentimento de estar abandonado por Deus. Sobre essa dimensão, afirma BINGEMER (1976, p. 83):

(...) a característica essencial da experiência religiosa como experiência do Sagrado, que é a transgressão do histórico e a passagem a um espaço e um tempo mito genéticos (onde o mito nasce necessariamente como discurso sobre o sagrado), desaparece aqui (no cristianismo) como afirmação irredutível da historicidade da existência do Revelador e da letra da Revelação.

A razão científica torna-se o melhor instrumento para a realização do intento de o homem tomar as rédeas de sua própria existência, servindo de fundamento sólido ao intento da Modernidade. Sendo assim, a ideia de progresso começa a vigorar em todas as frentes de pensamento trazendo as preocupações que os medievais instituíram na metafísica para a facticidade. Sobre a modernidade, sustenta o sociólogo francês TOURAINE (1994, p. 37-38):

O triunfo da modernidade é a supressão dos princípios eternos, a eliminação de todas as essências e de suas entidades artificiais (...). A rejeição de toda revelação e de todo princípio moral criou um vazio que é preenchido pela ideia de sociedade, isto é, de utilidade social. O homem é apenas um cidadão. Assim, a recorrência a Deus, a referência à alma foram constantemente consideradas como herança de um pensamento tradicional que era preciso destruir.

A modernidade suprimiu o transcendente em nome de sua racionalidade, excluindo Deus sem perceber. No entanto, o limite da modernidade foi o fato de esquecer que os homens do ocidente, pós-Sócrates e pós-Jesus, haviam fundamentado toda sua metafísica em Deus - seja qual for o nome e a imagem que a ele se atribuiu - e por isso matar o transcendente significava matar o próprio homem que nele se sustentava. Explica o filósofo jesuíta MACDOWELL (2007, p. 13):

À medida que a modernidade avança difunde-se também, espontaneamente, a mentalidade científica, com seu tipo e racionalidade exata, funcional, operativa e redutora. O enfoque técnico-científico modela progressivamente a visão das coisas, determinando a relação entre o ser humano e a realidade. (...) A natureza e a história perdem sua consciência própria, para tornar-se mera matéria prima a ser manipulada segundo os interesses do próprio homem.

Nessa perspectiva, o homem deixa de ser somente sujeito do conhecimento e torna-se também objeto, pois se percebe como o principal, talvez o único, construtor e criador de sua própria existência. Ressalta o teólogo mexicano MENDOZA (2011, p.48):

No sentido pós-moderno a fé seria então a abertura aos outros, ao mundo e a Deus sem álibi algum nem segurança narcisista. Para além do afã de controle e de posse, próprios da crença no âmbito religioso, a fé instaura, pelo contrário, a lógica da promessa e do dom. Não é por acaso que a dialética crença-fé explica a tensão fecunda que inspirou crentes de diversas religiões, em particular judeus e cristãos, a levar a termo, em plena crise da modernidade tardia, a secularização própria das sociedades ocidentais enquanto ultrapassamento dos sonhos da razão e da religião, para ressituar aí o sentido da fé num contexto pós-secular.

A pós-modernidade se mostrou como possível resposta a esse desafio vivido no período moderno. Como sustentar a vida sem o fundamento? No entender de GILBERT (2010, p.78) se a modernidade pretende elevar a racionalidade no sentido da história e da vida humana, a pós-modernidade contesta a possibilidade desse empreendimento, o que não significa que a modernidade tenha perdido o direito à palavra ou não tenha a capacidade de mais nada contribuir.

## **2. O Saber (Teológico?) Narrativo e a possibilidade da Graça**

A forma narrativa de saber é aquela que difere das formas desenvolvidas dos discursos do saber. São os relatos que definem os critérios de competência de uma sociedade e é através deles também que se avaliam os desempenhos das realidades desta.

Nesse sentido, se faz interessante a proposta do filósofo francês Paul Ricoeur. Ela parte da intuição fundamental de que a existência humana é portadora de sentido. Com essa premissa, podemos conceber, de fato, que em todos os campos possíveis da reflexão humana, é possível uma percepção do sentido de ser e de existir no mundo. No campo vasto da teologia, por exemplo, essa busca de sentido também é exequível. Não é possível mais “Nomear Deus” em sua forma de objeto, mas em sua dimensão “polifônica”. Enfim, o “saber narrativo” sinaliza a possibilidade criativa para a ressignificação identitária, o relato de histórias e a percepção do outro como outro na perspectiva dialética da ipseidade/alteridade. Essa reconstrução empreendida na dialética entre ipseidade e alteridade é polissêmica e não unilateral.

A resposta da proposta narrativa se torna basilar, principalmente porque faz surgir o conceito de mundo-horizonte. Ora, a percepção desse mundo horizonte somente é possível mediante o entrecruzamento entre o mundo do texto e o mundo do leitor. Segundo Ricoeur,

a constituição da identidade narrativa ilustra muito bem o jogo cruzado da história e da narrativa na refiguração do tempo que é ele próprio indissoluvelmente tempo fenomenológico e tempo cosmológico.

Quando pensamos mesmo na História da Salvação, verificamos que se trata de uma reconstrução histórica da dinâmica do tempo humano, e a criação no aqui e agora de sinais vivos de um “estar junto” que não tem fim. Nesse contexto, manifesta-se a gratuidade do amor de Deus, como Dom. Isso significa que a graça de Deus está sempre presente, se apresentando em qualquer momento histórico, fora da racionalidade e da pré-compreensão. Segundo ALISON (2011, p. 91):

O dilema entre a graça como “devida” ao humano e graça como “já imbuída no humano” mostra que esse tipo de discussão ocorre num plano inteiramente dominado por uma antropologia de apreensão violenta e de apropriação, e não participa da necessária gratuidade revelada, a transformar em recebedores gratuitos aquilo que permanece se manifestando em gratuidade. Uma das intuições reveladas pela doutrina do pecado original nos mostra que o dano da queda foi incidido exatamente em nossa capacidade de receber gratuitamente, não em nossa capacidade de receber porque temos que receber para existir, mas foi nossa capacidade de receber gratuitamente que foi danificada, a qual representa o único caminho em que podemos compartilhar o divino, pois a vida não se manifesta de outra forma, apenas como autodoação agraciadora.

Ou seja, parte da natureza da presença agraciadora é constituída de perdão, que só pode ser pensado em sua “possibilidade narrativa”. Afinal, trata-se de uma “contra-lógica” da história. A presença de Jesus ressuscitado porta explicitamente a possibilidade do perdão, sua encarnação, dimensão corporal. Em Lucas e João, ele dá poder aos discípulos de perdoar, como forma de disseminar essa presença humanamente. Jesus ressuscitado não retribui nada do que tinha sido feito contra ele ao contrário, manifesta seu perdão incondicional. O perdão não foi uma mudança de atitude por parte de Jesus ou de Deus, mas uma manifestação que alterou nos discípulos sua relação como o “outro”. Se não houvesse nada a perdoar, ainda teria sido possível perceber a graça que vem do outro como simples manifestação amorosa. No entanto, porque havia algo a perdoar, esse amor agraciador é vivido como perdão. Ou seja, a graça é vivida como ausência de vingança, como doação de algo inesperado.

Dentro desse cenário, a ressurreição aparece como o fator que inaugura a possibilidade de uma história humana completamente nova e, até então, inimaginável, uma releitura de todas as histórias humanas a partir de uma perspectiva radical, que havia até então ficado oculta pela realidade da morte. Abre-se, de agora em diante, a possibilidade do perdão por meio de uma nova inteligência: a inteligência da vítima. Não se trata de uma simples iluminação, mas uma revelação criadora, possibilitando uma nova dimensão humana.

### 3. Pensar com Símbolos: Ricoeur e Tillich

Segundo Ricoeur, “o símbolo dá a pensar”. É somente pelo pensamento simbólico que podemos abordar determinados temas, complexos e não-causais. Além disso, torna-se possível refletir sobre o humano e sua relação com o transcendental.

No simbolismo da culpabilidade, por exemplo, a consciência torna-se uma instância suprema do ser, abrindo espaço para sua liberdade. O sentir-se culpado é, na verdade, uma modalidade do homem que sabe dar a razão de seu existir. Na compreensão do sujeito, é que se podem distinguir as três categorias do simbolismo da culpabilidade: sentido de cuidado, de manter a essência primeira do ser humano. Agir com liberdade é saber fazer a escolha radical da existência: Deus ou o nada. O reconhecimento da vulnerabilidade própria de toda subjetividade foi proposto por Ricoeur como um novo estágio da fenomenologia pós-husserliana. Em sua filosofia da vontade, o filósofo francês afirma que o desejo originário ambíguo compromete também uma afecção constitutiva que é vivida sob o simbolismo da mancha, da culpa e do pecado. Por outro lado, a questão de fundo permanece como a do sentido do mal, evidenciado pela simbólica da fé. Segundo RICOEUR (1969, p. 429-30):

Se o que a totalização busca é, dessa maneira, a alma da vontade, não se alcançou ainda o fundo do problema do mal, que foi limitado nas bordas de uma reflexão sobre as relações entre o arbitrário e a lei (...), é porque o ser humano é afetado pela totalidade, vontade de cumprimento total, que submerge nos totalitarismos que constituem propriamente a patologia da esperança (...). Mas, de repente, pressentimos que o mal mesmo faz parte da economia da superabundância (...). Tal é o olhar da fé sobre o mal (...). A fé não olha nessa direção; o início do mal não é problema seu, mas sim a finalidade do mal (...). É por isso que o olhar da fé sobre os acontecimentos e sobre os homens é essencialmente benevolente. A fé, ao fim e ao cabo, dá razão ao homem da Ilustração, para quem, no grande romance da cultura, o mal faz parte da educação do gênero humano, mais que ao puritanismo, porque este nunca chega a ultrapassar o limite entre a condenação e a misericórdia; encerrado na dimensão ética, nunca entra no ponto de vista do Reino que vem.

Cada um dos três estágios da simbólica do mal revela um grau de apropriação da experiência do mal, que expressa uma consciência diferenciada que o sujeito tem de si mesmo, dos outros e da divindade comprometida nesse tipo de experiência. Aquilo que Ricoeur postula como ideia principal é o caráter propriamente teológico desse procedimento: ele explica o estágio do pecado como abertura do horizonte da experiência da graça, vivida como perdão e reconciliação. Trata-se da afirmação de uma teologia através da qual a vítima crucificada e ressuscitada constitui o aspecto central de toda a construção. É somente pelo perdão que a

vítima ressuscitada promove que permitiu a separação frutífera da antropologia e da teologia. É também a vítima ressuscitada que provou ser o fator que permitiu ao grupo apostólico apreender a verdadeira natureza da criação de Deus, como autodoação que está por trás da autodoação de Deus, como autodoação do Filho na Cruz. Justamente por esse fato podemos falar em uma nova criação e na abertura ao perdão. A vítima ressuscitada provou ser também o ponto central do tempo, habilitando ao tempo ser participativo da eternidade.

Pensando com outro importante teólogo do século XX, Paul Tillich, podemos afirmar que a fé não cria o seu objeto, mas pode criar os símbolos que o representam. Segundo Eduardo Gross (2013, p.20) há um paradoxo da fé em Tillich:

A graça, expressa ontologicamente, é aquele infinito que não pode ser caracterizado como uma coisa, ela representa o poder que irrompe em todas as formas, desfazendo-as, de modo que a graça representa o próprio abismo que destrói os sentidos previamente estabelecidos, ao mesmo tempo, estabelece novos sentidos.

Acerca dos Símbolos que tratam da “ressurreição do Cristo” (centrais no entendimento do Cristianismo), por exemplo, Tillich ressalta a importância dos mesmos serem entendidos em sua complexidade, em sua condição simbólica. A ressurreição mostra o Novo Ser em Jesus como o Cristo surgindo vitorioso da alienação existencial a que ele se sujeitou. Enquanto o nascimento de Jesus em Belém pertence aos símbolos que sustentam a Cruz, o relato de seu nascimento virginal pertence aos símbolos que ratificam a ressurreição. Assim, o que se produziu nesses símbolos foi uma antecipação da vitória do Novo Ser sobre a autodestruição existencial. Dessa forma, os milagres de Jesus como o Cristo são símbolos de sua vitória e sustentam o símbolo central da ressurreição.

Os símbolos mais diretamente escatológicos dão continuidade à tradição profética que visualiza uma plenitude intra-histórica da história. O mal pode ser superado em um lugar e em um momento determinado, mas não de uma forma totalizante. O símbolo da segunda vinda do Cristo completa o símbolo da ressurreição ao situar o cristão num período entre os tempos em que o eterno irrompe no temporal, entre o “já” e o “ainda não”, e o sujeito às infinitas tensões que esta situação implica para a existência pessoal e histórica.

#### **4. Efeitos da Pós-Modernidade: Desconstrução do Cristianismo, Deus sem absoluto e sem Ser**

No processo de construção da identidade cristã, o que define o antropológico não é a centralidade do “eu”, mas, sobretudo, seu despojamento como contínuo ato de interpretação e construção da própria identidade. Uma construção que deve sempre permitir a abertura ao diálogo com aquele que confessa uma fé diferente da cristã, ou até mesmo nega a possibilidade

da fé religiosa como uma atitude dotada de razoabilidade do ponto de vista antropológico. Um diálogo que exige, ainda, a compreensão da verdade de forma não-absoluta, escapando das pré-compreensões por parte de qualquer tradição religiosa, fundamentada na apropriação de seu corpus literário, e no qual se assume a dúvida e a convicção como um conflito interpretativo constante na construção da própria identidade religiosa e no reconhecimento da identidade alheia. Afirma HIGUET (2013, p.45):

(...) a fé é uma realidade subjetiva/objetiva: nela, a subjetividade se relaciona com o outro, com o mundo e com a fonte incondicional de sentido. Há uma estrutura de sentido na qual cada sentido individual encontra o seu lugar e um sentido incondicional presente em cada sentido individual. Por outro lado, o fundamento incondicional do sentido tem de ser também simultaneamente um abismo. A fonte de sentido tem de ser também a fonte de dissolução de todo sentido. (...) Sempre há possibilidade de todo sentido mergulhar no sem sentido. Há, ao mesmo tempo, construção e desconstrução.

Jean-Luc Nancy propõe uma aplicação do método de desconstrução de Derrida ao cristianismo. Segundo ele, durante a história do cristianismo e da tradição ocidental, a fé cristã se descobre remetendo àquilo que a antecede. É devido ao caráter de historicidade do conteúdo da fé que o cristianismo perde cada vez mais o caráter de uma religião. Trata-se de uma proposta do “poder do não-poder”. A ausência ou esvaziamento da divindade é a grande sustentação do cristianismo. NANCY (2005, p. 80):

Não é mais uma presença sagrada que assegura e garante, mas o próprio fato – o ato e a obra – de não ser assegurado por nenhuma presença, a não ser do outro, e outra que ela mesma, outra que a presença dos deuses sagrados. Seria o sagrado enquanto não dado, não posto, não apresentado numa ordem de presença divina. Ao contrário, trata-se do próprio “Deus” diferente de todo deus, enquanto dom e enquanto dom da fé, que se dá ao outro e não crê em nada.

Ao sair do lugar de “templo”, o divino se transforma em iminência contínua do morrer e a fé é o dom do morrer na sua incomensurabilidade, pois se trata da inadequação na qual a existência existe. Ela abre a dimensão do *não-saber*, ao excesso. A fé em Deus no sentido do monoteísmo todo é confiança num deus desconhecido, incognoscível, *inapropriável*: nem senhor, nem rei, nem juiz, nem deus (NANCY, 2010, p.91).

É interessante também ressaltar a proposta do “Deus sem absoluto” do filósofo suíço Pierre Thévenaz. Se não decretamos a morte do absoluto e da eternidade, a Razão estabelece, por conta própria, segundo Thévenaz, uma dignidade atemporal: ela toma como tarefa para si substituir-se ao ídolo que ela mesma ajudou a derrubar. Mas com o sentido que nosso filósofo porta à noção de “evento”, no núcleo mesmo do histórico encontramos a superação da “história”, enquanto categoria geral. Afirma THÉVENAZ (1989, p. 156):

O evento mais real é aquele que mais se impõe à consciência como um centro organizador do devir histórico. A sua força de irrupção é a sua própria irradiação, que ordena para nós a história e lhe confere a sua significação para nós. São, com efeito, os próprios eventos que fazem a realidade da história, que suportam a sua racionalidade e lhe dão sentido.

A promoção da história, da historicidade do ser humano, sob o impacto que veio da Cruz, não se coloca como fracasso, condição niilista, mas como oportunidade de aproximação da humanidade do ser humano. Impactada pelo evento, a razão se transmuta em historicidade. Com isso, conclui Thévenaz (1989, p.158): “A Razão *desabsolutizada* confirma o ser humano em sua humanidade quando ela mesma se reconhece como humana”.

A historicidade se definirá pela consciência da contingência, pelo fato de ficar desvelada em relação ao evento. Nesse momento desabam os dois absolutos: o absoluto da história em si e o absoluto de uma razão atemporal. Todavia, há ainda um último refúgio de divinização do ser humano: na própria Razão. O cristianismo faz cair, gradativamente, a inconsciência divina da razão. A promoção da história, da historicidade do ser humano, sob o choque do evento que foi a Cruz, não é um sinal de decadência, um indício de niilismo, mas a aproximação da humanidade do ser humano. Tocada pelo evento, a razão converte-se em historicidade. Dessa forma, a razão *desabsolutizada* confirma o ser humano em sua humanidade quando ela mesma se reconhece como humana.

Outro caminho teológico da pós-modernidade é a proposta de Jean-Luc Marion. Seguindo o filósofo católico francês, o conhecimento de Deus na forma de amor concretiza-se quando Deus capacita o amante a amar. Deus não é conhecido como objeto (por isso não é um ente e nem um ser a partir de um sujeito), mas como crescente excesso de doação intuitiva. Assim, o homem se coloca na condição de designar a “experiência” de excesso com o nome de Deus. É apenas pelo Dom que o homem é capacitado a ir além do ser e da metafísica, desafiando até mesmo a diferença ontológica. Esclarece MARION (1997, p. 292, 296, 396):

(...) a noção de experiência é equívoca; nem sempre tem objeto nem vem determinada pelo sujeito transcendental; pode ainda expor certo “eu” não-transcendental (e não-empírico), mas dada a fenômeno não constituível porque saturado. (...) o fenômeno não depende dessa condição de possibilidade por excelência, pois é exceção a todos os possíveis horizontes. (...) O revelado não define assim o extremo *stratum* ou certa região particular da fenomenologia, mas o modo universal de fenomenalização do que se dá no que se mostra.

Marion parece abandonar o caráter absoluto do horizonte fenomenológico em favor da hermenêutica (como o faz também Paul Ricoeur) dos múltiplos horizontes de possibilidade, de polifonia da vida (e do texto), incluindo a possibilidade de interrupção do próprio horizonte. Eis uma atestação da “contra-experiência”!

## Conclusão

Se existe uma transcendência, essa só pode acontecer na própria imanência. No entanto, não é possível que o racionalismo também ocupe o lugar de Deus para dar lugar ao homem puramente racional. A “morte de Deus” é a morte contra um “monoteísmo”, é a luta contra a metafísica da verdade e, com isso, busca-se o aniquilamento da metafísica.

O saber pós-moderno se interessa pelos indecidíveis, nos limites da precisão do controle; pelos quanta; pelos conflitos de informação não completa; pelas catástrofes físicas; pelos paradoxos paradigmáticos e pelo descontínuo. Ou seja, não se propõe a produzir o conhecido, mas o desconhecido; e a legitimação deste saber não se dá mais pela dialética do Espírito nem tampouco pela emancipação da humanidade. O saber está mais para o caráter imprevisível das descobertas.

## Referências

- ALISON, James. **O Pecado Original à luz da Ressurreição**. São Paulo: É Realizações, 2011.
- BINGEMER, Maria Clara. **A experiência do Deus cristão e sua identidade trinitária**. Petrópolis: Vozes, 1976.
- GILBERT, Paul. **Sapere Audere**: Revista de Filosofia. Belo Horizonte: PUC-Minas, 2010.
- GROSS, Eduardo. **O conceito de fé em Paul Tillich**. In: Revista eletrônica *Correlatio*, v.12, n. 23, junho de 2013.
- HORT, Bernard. *Contingence et intériorité: Essai sur la signification théologique de l’Oeuvre de Pierre Thévenaz, Préface de Paul Ricoeur*. Genève: Labor et Fides, 1989.
- MACDOWELL, João Augusto A. Amazonas. **O fim do ‘fim da modernidade’**. In: Revista Reflexões. Dom Viçoso: Mariana, 2007.
- MARION, Jean-Luc. *Étant Donné*. Paris: PUF, 1997.
- MENDOZA, Carlos-Alvarez. **O Deus Escondido da Pós-Modernidade**. São Paulo: É Realizações, 2011.
- NANCY, Jean-Luc. **L’adoration (Déconstruction du christianisme II)**. Paris: Galilée, 2010.
- NANCY, Jean-Luc. **La décloison (Déconstruction du christianisme I)**. Paris: Galilée, 2005.
- RICOEUR, Paul. **Le conflit des interprétations: essais d’herméneutique I**. Paris: Editions Du Seuil, 1969.
- RICOEUR, Paul. **La mémoire, l’histoire, l’oubli**. Paris: Seuil, 2000.
- RICOEUR, Paul. **Memória, História e o Esquecimento**. Campinas: Editora Unicamp, 2007.
- TILLICH, Paul. **Gesammelte Werke**. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, Vol. I: Frühe Hauptwerke, 1959.
- TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- TOURAINÉ, Alain. **Crítica da Modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1994.



**COMUNICAÇÕES**  
*relações internacionais*



## ISLÃ: PASSADO - PRESENTE

Vera Lúcia Maia Marques<sup>1</sup>

**Resumo:** Etimologicamente, a palavra Islã deriva da raiz “slm”, que significa “paz”. Entretanto, tem-se feito a ligação do Islã com a “guerra santa” desde os primórdios da religião. Por isso, o que proponho nesta comunicação será uma reflexão sobre os aspectos fundacionais do Islã, sua expansão e o radicalismo que se apresenta nos dias que correm. Para tal, proponho uma<sup>1</sup> retrospectiva aos traços mais gerais do Islã, desde o seu aparecimento através das revelações ao Profeta Muhammad, sua expansão, através das conquistas iniciadas pelo próprio Profeta e pelos Califas que o seguiram, não esquecendo-se o *Gharb al-Andalus*, importante na história passada e presente dos muçulmanos na Península Ibérica e de Portugal que, por vezes, identificam o Islã como “não estrangeiro”. E, finalmente, em consequência dos radicalismos que temos visto frequentemente, os muçulmanos têm se deparado com dificuldades que culminam em islamofobia, dando passagem à complicada relação de inclusão e exclusão em diferentes espectros da vida social e política e diferentes ordem de grandeza e gravidade também na região que compreendia o *Gharb al-Andalus*, principal foco das minhas investigações.

**Palavras-chave:** Islã. Muçulmanos. Herança islâmica.

### Introdução

O que pretendo aqui é apresentar, de forma sucinta os traços mais gerais do Islã, desde o seu aparecimento, através das revelações ao profeta *Muhammad*, passando por sua doutrina e expansão, para que possamos compreendê-lo minimamente e entender o que representa o Islã como “desafio” para o “Ocidente” e a complicada relação de inclusão e exclusão em diferentes espectros da vida social dos muçulmanos.

Ao iniciar pela etimologia da palavra Islã, verificamos que esta deriva-se da raiz árabe “slm”: “salaam”, que significa “paz”. É também a “submissão” voluntária à vontade de Deus, que, para os muçulmanos, se traduz numa forma de alcançar a paz interior.

Para contextualizar o Islã, acho interessante uma breve retrospectiva à vida do profeta *Muhammad*, que nasceu em *Meca* (570 d.c.), num clã *hashemita*, um dos mais importantes da tribo *coraixita*, sem jamais ter conhecido o pai, que falecera em *Medina*, dois meses antes do seu nascimento. Pela genealogia, *Muhammad* vem de uma família que descende diretamente de Ismael, portanto, de Abraão e de Noé. Aos 6 anos perdeu a sua mãe. E, aos 8 anos,

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Bolsista CAPES-MEC, no período de Agosto de 2008 a Janeiro de 2009, quando em trabalho de campo em Portugal (estudo comparativo entre as práticas religiosas dos convertidos ao Islã no Brasil e em Portugal), em cooperação com a Universidade Nova de Lisboa (UNL). E-mail: [verinhamarques@terra.com.br](mailto:verinhamarques@terra.com.br)

o seu avô, o chefe dos *coraixitas* Abdul Muttalib, que o tinha tomado aos seus cuidados. Foi educado por um tio, Abu Talib, pai de Ali, seu primo e mais tarde também seu genro.

*Muhammad* aos 25 anos passou a trabalhar com Khadija, uma viúva rica, na época com 40 anos, com quem se casou. *Muhammad* viveu 25 anos com Khadija e dos 7 filhos que tiveram, Fátima, a mais nova das filhas, ficou conhecida na história por ter se casado com Ali. Tiveram 2 filhos, Hassan e Hussein.

## 1. Islã: Passado

Numa breve cronologia, *Muhammad* com 40 anos de idade (610), recebeu a sua primeira revelação, enquanto estava em retiro numa gruta no monte *Hira*. Assustado, voltou para casa e contou à sua mulher Khadija. Entretanto, as mensagens, consideradas pelos muçulmanos vindas de Deus por intermédio do anjo Gabriel, somente recomeçaram dois ou três anos mais tarde. Por volta de 613, continuando a receber mensagens divinas, iniciou sua pregação, transmitindo-as aos homens. Segundo os muçulmanos, Deus, através do profeta, ordenou que a crença e as práticas da idolatria, comuns naquela época, fossem renunciadas, dando lugar à adoração de um “Deus único e universal”.

Em setembro de 622, perseguido pelos cidadãos de *Meca*, *Muhammad* fugiu para *Medina*. É esse momento, e *Hégira* (ou êxodo), que dá início ao calendário lunar islâmico<sup>2</sup>. Depois de desavenças em *Meca*, inclusive com a rejeição do seu próprio clã, o profeta, já em *Medina*, teve o apoio dos árabes pagãos, que acabaram se convertendo. Conta-se que foi nessa época que o profeta fez uma viagem aos céus e, diante do trono de Deus, recebeu a ordem de fazer as cinco orações ao dia (Jomier, 1992).

Sobre os preceitos islâmicos, o primeiro refere-se à unicidade de *Allah* (Deus), o *tawhid*. É também, a *shahada*, dita quando uma pessoa se converte ao Islã, ou seja, o testemunho de que não há deus senão Deus e que o profeta *Muhammad* é o seu mensageiro. Esse duplo reconhecimento está na base de todo o Islã.

Além desse preceito fundante, o Islã possui mais quatro mandamentos essenciais que, juntos, formarão os pilares da religião. São eles: as cinco orações diárias, o jejum do *Ramadã*, o *Zakat* (a caridade) e a peregrinação à *Meca*.

A primeira fonte do Islã é o *Alcorão*. Sua recitação deve ser na língua original da revelação, o árabe. As revelações ditam comportamentos, que vão desde o cuidado pessoal até as relações íntimas entre marido e mulher, falam da união da família, pregam a generosidade, a

---

<sup>2</sup> Cada ano tem 12 meses e cada mês, alternadamente, 29 e 30 dias, num total de 354 dias. Os meses são: *Muharram*, *Saffar*, *Rabi-ul-Awwal*, *Rabi-ul-Akhir*, *Jamadiil Awwal*, *Jamadiil Akhir*, *Rajab*, *Shaban*, *Ramadhan*, *Shawwal*, *Zil Qada*, *Zil Hajj*.

caridade, a hospitalidade, a gratidão e condenam atos de avareza, mentiras, cobiça, orgulho, dentre outros sentimentos.

A *Sunnah* é a segunda fonte do Islã e contém *hadith* (ou *ahadith*, no plural), que são os ditos e os feitos do profeta. É através dela que todos os muçulmanos aprendem como o profeta viveu e como se comportava. Enquanto o *Alcorão* contém os princípios da lei islâmica, a *Sunnah* reúne as suas explicações.

Como terceira fonte do Islã está a *Shariah*, “a lei islâmica”, que se originou do *Alcorão* e da *Sunnah*. Ao homem foi destinado um código de conduta, que o orienta no caminho do bem. Essas leis exigem que ele esteja atento aos seus direitos pessoais e aos dos que com ele convivem na sociedade. Assim, a finalidade da *Shariah* é garantir os bons relacionamentos, evitando conflitos.

Há também quatro principais escolas sunitas de pensamento islâmico (*hanafita*, *malikita*, *shafi’ita* e *hanbalita*), e discordâncias até mesmo dentro de uma mesma escola de pensamento<sup>3</sup>.

### **1. 1. Expansão do Islã**

*Muhammad* morreu 8 dias após ter recebido a sua última revelação, no ano de 632, em *Medina*. Houve, então, entre os seus amigos mais próximos, a escolha dos califas para a sua sucessão: Abu Bakr, Omar, Osman e Ali, que tiveram seus impérios fortalecidos de 632 a 661. Com sua morte houve uma divisão do mundo muçulmano, que persiste ainda hoje. São de proveniência política e se relacionam com a sucessão (e com o califado). O principal grupo muçulmano, e mais numeroso, é formado pelos sunitas, que depois da morte de Osman, o terceiro califa, aderiram a Moawiya, seu sobrinho, e aos califas que o sucederam. Esses acreditavam que o processo de sucessão deveria ocorrer entre os árabes *coraixitas*, ou seja, da mesma tribo do profeta. Os que não aderiram se subdividiram em dois grupos, sendo os xiitas, o maior deles. Não seria correto afirmar que os xiitas não acreditam na *sunnah* do profeta, embora seja verdade que há algumas discordâncias das tradições dos sunitas.

O grupo que defendeu Ali (o último califa), como sucessor, cresceu e formou o que chamou-se *Shi’at’Ali*, “o partido de Ali”. Os xiitas acreditam que a sucessão deveria vir da família do profeta, pois somente assim seria possível uma construção legítima da explicação e da interpretação da mensagem do Islã. Hassan e Hussein, que nasceram da união entre a filha do profeta (Fátima) e Ali, após a morte de Ali, tornaram o segundo e terceiro *imams*. Depois disso, todos os *imams*, até o último que se ocultou misteriosamente, foram descendentes diretos do profeta *Muhammad*; para os xiitas, os únicos intérpretes autorizados do *Alcorão*. As divergências políticas iniciais se transformaram em divergências religiosas e os xiitas desenvolveram seu próprio sistema de leis e de interpretações. E a cisão não pára por

<sup>3</sup> Essas são as quatro escolas de pensamento mais conhecidas, o que não exclui a existência de outras.

aí. Entretanto, apenas ressalto que para eles o último *imam* ocultou-se (*Mahdi*) e que reaparecerá no final dos tempos.

As conquistas, que começaram com o profeta *Muhammad* seguiram, depois de sua morte, com os califas. Em 71 anos o mundo muçulmano tornou-se extenso. Com os Omíadas<sup>4</sup>, Abássidas<sup>5</sup> e a expansão do Islã continuou, pela guerra ou não, até resultar na conquista do Marrocos prosseguindo até o sul da Península Ibérica e para o leste, no território argelino. Caindo o império Abássida, os Almoadas, definitivamente, conquistaram o *Magrebe* e o *Al-Andalus*<sup>6</sup>. Os Otomanos também foram em direção à Europa, onde governaram por 6 séculos. Também as regiões que chamamos de Oriente Médio faziam parte do Império Otomano.

Num caminho contrário, os muçulmanos começaram a ser expulsos da Espanha e, com a queda do último reinado muçulmano de Granada, em 1492, a reconquista cristã começou a tomar força.

A dominação turca nunca foi muito bem aceita no Oriente Médio, por isso, um nacionalismo árabe floresceu. Na Primeira Guerra Mundial, os turcos aliaram-se aos alemães, e os árabes, aos britânicos. Com a derrota dos alemães, o Império Turco se desfez. Nesse período, deu-se o início ao colonialismo. Por volta de 1965, as ex-colônias tornaram-se livres, e poucos países muçulmanos ainda se encontravam sob dominação europeia. Com as descolonizações, tema importante na imigração europeia de hoje, também o *Gharb al-Andalus*, que é parte integrante da história dos muçulmanos na Península Ibérica e Portugal, será o principal foco do novo item, “Islã: Presente”.

## 2. Islã: Presente

As integrações globais têm propiciado o encontro não somente das culturas mas também das religiões, mas isso não tem, como fora profetizado, produzido uma uniformidade cultural, mas sim uma consciência da diversidade. O Islã tem dado mostras dessa diversidade (Pace 2005). A associação da religião aos árabes, que ainda hoje perdura no imaginário de muitas pessoas que não conhecem a história do Islã, decai perante os números: os asiáticos e os africanos representam, como desde há muito, o maior número dentre os muçulmanos. E o número de muçulmanos imigrantes ou “convertidos” em contextos onde o Islã é minoritário aumentou. Os muçulmanos de várias procedências, ou de segunda e terceira gerações de migrantes, que vivem em países de minoria islâmica e os muçulmanos convertidos também representam uma grande parcela desse universo. É importante compreender que o Islã não

4 Omíada: dinastia califal de Damasco (661-750) e de Córdoba (756-1031).

5 Abássida: dinastia califal sediada em Bagdá (750-1258), depois de ter derrubado a dinastia Omíada

6 Almóadas: movimento berbere. A partir da sua capital, Marrakech, organizaram, de 1146 a 1269, um enorme império que ia do Marrocos à Líbia e ao *Al-Andalus*, nome dado à Península Ibérica, depois de derrotarem os Almorávidas.

pode ser mais perspectivado como uma religião minoritária e “oriental” mas como uma religião *nossa* e que tem se mantido nas diferenças étnico-culturais, inclusive pela adesão dos novos muçulmanos.

Alguns autores muçulmanos como, por exemplo, Talal Asad (1993), Salman Sayyid (1997) e Tariq Ramadan (2004), advertem tanto sobre a dificuldade de ser um muçulmano em países minoritariamente islâmico, tentando respeitar os valores e princípios religiosos, quanto o perigo do Islã ser considerado, indiscriminadamente, como Islãs (no plural). Admitir esta dupla dificuldade é uma premissa para os intelectuais, os muçulmanos de procedência, os “convertidos” e para os não-muçulmanos. Além da necessidade de perspectivar a diferença entre cultura e religião é importante atentar no fato de que os muçulmanos que vivem em sociedades supostamente plurais e democráticas, de certa forma têm que se adaptar à realidade e tornar-se pragmáticos, o que, conseqüentemente, favorece a uma modernização do Islã (Dassetto, 2007). Sem estreitar o debate sobre a polêmica da modernidade, lembro apenas, de um modo mais amplo, a riqueza da diversidade implícita na modernidade, gerando heterogeneidade e o seu conseqüente conflito. Ainda seguindo esta linha de raciocínio, também Olivier Roy (2004), em sua análise sobre o futuro da religião, prevê os projetos islâmicos contemporâneos tornado cada vez mais desconectados de um território particular, de uma cultura específica, o que o coloca num contexto global, de uma *ummah* (comunidade religiosa) desterritorizada. Mas, por outro lado, não devemos esquecer o “revivalismo religioso islâmico” (Mahmood 2005), que tem sido matéria nas mídias mundiais.

Portanto, o questionamento que gira em torno da presença islâmica no mundo ocidental, devido a mobilidade e conseqüente migração da qual os muçulmanos são parte, *vi-à-vis*, o medo das suas presenças, por vezes ameaçadora, enseja uma discussão sobre a multiculturalidade e “herança islâmica”. Além disso, é oportuno entender por quais razões atrai pessoas que buscam nessa “herança islâmica” suas (re)conexões com um passado histórico, ainda que pesem as inclusões e exclusões, islamofilia e islamofobia.

### **2.1. Brasil, Portugal, Espanha: herança islâmica**

O *Gharb al-Andalus*, importante na história recente de Portugal e também na história dos muçulmanos na Península Ibérica foi o elemento de motivação para o meu projeto de pós-doutoramento, ainda sem o seu início previsto, após o alerta diante das controvérsias dos meus interlocutores sobre as suas relações com o passado histórico árabe-islâmico. Este projeto pretende dar continuidade às minhas investigações etnográficas realizadas no âmbito português e brasileiro, desta vez abordando a “herança islâmica” também na Espanha. O *insight* e principal motivação do projeto etnográfico surgiu ainda enquanto eu estava em Portugal e deparei-me com controvérsias relativas aos usos dos termos “convertido / revertido”, dentro do meu campo de investigação, devido às suas relações com o passado histórico árabe-islâmico. A imagem dos árabes (mouros) está presente nas representações performáticas dos festivais, feiras, roteiros turísticos e outras manifestações que recordam o passado histórico islâmico,

tanto em Portugal quanto na Espanha. Apagado da história oficial portuguesa e espanhola o passado histórico tem vindo a ser retomado e (re)habilitado em ambos os países. Já no Brasil, o passado árabe-afro-islâmico, principalmente nas regiões onde a influência afro-descendente é maior, também conta com adesão de uma população que (re)leva esse passado histórico tanto na vida pública como na vida privada. Segundo Gilberto Freyre, o muçulmano, através de Portugal e da África, foi figura central na formação nacional do brasileiro (s/d. p.210).

A importância do *Gharb al-Andalus* e a identificação de um Islã entendido como não estrangeiro tem sido, em boa medida, tomada como positiva e com uma certa nostalgia e romantismo (Tiesler, 2005, p.842; Carneira da Silva, 2005 p.796). Segundo Carneira da Silva, o assunto tem ganhado especial importância na construção de identidades regionais e de certas configurações alternativas da nacionalidade (Idem).

Entretanto, Rita Gomes Faria (2007, p.220), que focou seus trabalhos na imigração marroquina em Portugal, alerta para uma certa “folclorização da recuperação da memória histórica do legendário passado árabe”. Ou seja, embora o passado histórico que remete ao *Gharb al-Andalus* e, por conseguinte, aos marroquinos seja um fato pelo qual alguns marroquinos justificam suas imigrações, não parece ser, na relação inversa uma realidade plena.

Os discursos de multiculturalidade, inclusão e exclusão também estão presentes na Espanha. Na região que compreende a Andaluzia, faixa de interesse do meu projeto de pesquisa, ao mesmo tempo em que a herança islâmica é vista como positiva e fazendo parte do imaginário da população andaluza, os muçulmanos, neste caso imigrantes ou convertidos, são vistos com desconfiança. É a “islamofilia” e “islamofobia” convivendo lado a lado.

No Brasil, a herança que os negros escravos muçulmanos e os colonizadores portugueses deixaram são marcas que podem ser identificadas em nossa cultura, arquitetura, religião. A Revolta dos Malês de 1835 é no imaginário de alguns brasileiros uma revolta religiosa islâmica, marcando assim o Islã como parte do campo religioso brasileiro. A aproximação de brasileiros e imigrantes africanos possibilitou alguns movimentos identitários onde o objetivo é o resgate de suas “raízes”, inclusive no que se trata da herança islâmica.

Os discursos que giram em torno do multiculturalismo, tolerância e integração em Portugal e Espanha, bem como o interesse pelos estudos árabe-islâmicos, não se caracterizam, necessariamente, como islamofilia ou arabofilia. Ambigualmente, ou contraditoriamente, os discursos islamofílicos e islamofóbicos se misturam, dando passagem à complicada relação de inclusão e exclusão em diferentes espectros da vida social e política e diferentes ordem de grandeza e gravidade. No Brasil a situação é um pouco diferente. Em algumas comunidades muçulmanas, em localidades específicas onde a população afro-descendente é mais presente, as discursões sobre essa herança islâmica paira sobre os africanos (muçulmanos) da época do Brasil colonial. Portanto, os discursos entre eles quer sejam pelo viés da arabofilia, ou mesmo arabofobia, não são proeminentes. O que existe, de fato, são discursos que passam pela tentativa

de “arabização” dos “novos muçulmanos” brasileiros, por parte dos muçulmanos imigrantes árabes (Sírios, Libaneses e Palestinos), que trouxeram o Islã para o país e que representam a maioria no grupo islâmico.

### Considerações Finais

Falar em Islã, nos dias atuais, nos vem à cabeça uma série de termos que corriqueiramente temos ouvido na mídia: fundamentalismos, radicalismos, terrorismos, imigrantes, refugiados mas que, não obrigatoriamente, têm o mesmo significado. O fundamentalismo, por exemplo, embora tenha sido largamente utilizado para designar as posições radicais de alguns muçulmanos, de fato, tem a sua origem no protestantismo, principalmente norte-americano. O termo foi cunhado por conservadores e, aplicado à religião, significa o que segue os fundamentos religiosos, trazendo uma interpretação literal das mensagens. Pode ser também aplicado a outras áreas sociais. Entretanto, o termo fundamentalismo perdeu-se em algum momento da história e tornou-se pejorativo deixando desconsertados a maioria dos muçulmanos, que o utilizam em seu significado original, mas que hoje não gostam de ser chamados de fundamentalistas. Isso porque o termo nos remete aos radicais e, mais além, aos terroristas.

A radicalização está na interpretação dos textos e às vezes até mesmo numa visão individual da religião. E ela existe em qualquer uma das religiões, não somente no Islã. Entretanto, exemplificando com o assunto-tema desta comunicação, sem classificá-los por vertentes, escolas de pensamento ou movimento, alguns muçulmanos mais radicais fazem uma leitura literal do Alcorão e dos *ahadith*, lembrando que o Profeta *Muhammad* e as três primeiras gerações de muçulmanos foram os exemplares e tentam inspirar-se neles, mas sem saber claramente como aplicar os ensinamentos nos dias de hoje. Entre essas tendências mais radicais, que é uma minoria dentro do universo islâmico, vem trazendo problemas para os muçulmanos que sentem-se também vítimas desses terrorismos e dos radicalismos, ao que lhes imputam uma imagem negativa.

Com muita cautela e retornando ao *al-Andalus*, a Espanha já foi e ainda tem sido o palco de alguns movimentos de instauração do Califado, por ser portadora de particular importância pelo seu passado histórico islâmico. Mas, é bom ressaltar que este movimento do *al-Andalus* difere do que estamos presenciando nas zonas conquistadas do Iraque e da Síria, cujas atrocidades não têm limite, e que não faz parte do escopo dessa minha pesquisa.

Dessa forma, finalizo esta comunicação lembrando que o Islã, desde o profeta *Muhammad* vem demonstrando ser uma religião expansionista e que, muito embora as lideranças religiosas não classifiquem o Islã como uma religião proselitista, ouvi no meu campo de pesquisa (de 2008 a 2010) que a divulgação do Islã tinha se intensificado, quer nas instituições islâmicas quer através dos muçulmanos. Material didático era fornecido a quem requisitasse, cursos de árabe e de religião eram ministrados a todos que desejassem, curso que forma “di-

vulgadores do Islã” melhor qualificados estava disponível na *internet*<sup>7</sup>. Atividades beneficentes, encontros ecumênicos, participações em eventos e em palestras, cursos em universidades, tem como objetivo divulgar o Islã. Conforme uma das minhas entrevistadas, que pertencia a um grupo de *da’wa*, a pressão estabelecia-se como cobranças: “olha, esse mês vocês têm que trazer 3 pessoas para nos visitar. Quantas conversões você conseguiu esse ano?”. Bem, o fato é que proselitismo ou não, já é matéria da mídia e de pesquisas que o Islã é a religião que mais cresce no mundo. Segundo *Pew Research Center’s Forum*, a previsão é de que nas próximas quatro décadas, embora os cristãos continuem sendo o maior grupo religioso, o Islã vai crescer mais rápido do que qualquer outra grande religião. E, se as tendências atuais continuarem, em 2050 o número de muçulmanos será quase igual ao número de cristãos ao redor do mundo<sup>8</sup>.

## Referências

ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Isla*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 2003.

CARDEIRA DA SILVA. “O sentido dos árabes no nosso sentido: Dos estudos sobre árabes e sobre muçulmanos em Portugal”. In: *Análise Social*, Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, *Europa e Islão*, vol. XXXIV (173), pp. 781-806, 2005.

DASSETTO, Felice. “There is pluralism in Islam in Europe”. Entrevista a Paco Soto, 2007. Disponível em:

[http://www.uoc.edu/portal/english/la\\_universitat/sala\\_de\\_premsa/entrevistes/2007/dassetto.html](http://www.uoc.edu/portal/english/la_universitat/sala_de_premsa/entrevistes/2007/dassetto.html) Press room. Consultado em 20.10.2009.

FARIA, Rita Gomes. “Marroquinos em Portugal. Imigração, religião e comunidade”. In : TIESLER, Nina Clara (ed). *Islam en lusophonies - nas lusofonias-Islam in Portuguese-speaking Areas*. Leiden-Boston, Brill, Volume XIV (1), pp. 205-221, 2007.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*, Lisboa, Edição Livros do Brasil, s/d.

JOMIER, Jacques. *Islamismo - História e Doutrina*. Petrópolis, Coleção Herança Cultural, Vozes, 1992.

MAHMOOD, Saba. *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2005.

PACE, Enzo, *Sociologia do Islã. Fenômenos religiosos e lógicas sociais*. Petrópolis, Editora Vozes, 2005.

RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*. New York, Oxford Tariq Tariq University Press, 2004.

ROY, Olivier. *Globalized Islam: the search for a new ummah*. New York, Columbia University Press, 2004.

SAYYID, Salman. *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the emergence of Islamism*. London & New York, Zed Books Ltd, 1997.

TIESLER, Nina Clara. “Novidades no terreno: muçulmanos na Europa e o caso português”. In: *Análise Social*, Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, *Europa e Islão*, vol. XXXIV (173), pp. 827-849, 2005.

7 O Instituto Latino Americano de Estudos Islâmicos foi criado para formar “divulgadores do Islã” dentro do Brasil, que falem e conheçam a cultura local. [www.academiaslamica.org.br](http://www.academiaslamica.org.br)

8 <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/> Acesso em 24/09/2015.

# O CURDISTÃO SEGUNDO ELAS: UMA ANÁLISE DO PAPEL DAS MULHERES CURDAS NA CONSTRUÇÃO DA NAÇÃO E NA LUTA ARMADA CONTRA O ESTADO ISLÂMICO

*Ana Elisa de Melo Pereira<sup>1</sup>*

*Raphael Fernandes Vieira Moreira Gonzaga<sup>2</sup>*

**Resumo:** O presente trabalho vem apresentar um histórico da condição do povo curdo, que se encontra atualmente em conflito direto com o grupo terrorista Estado Islâmico (EI), a fim de contextualizar a presença das mulheres curdas na linha de frente na defesa de seus territórios e seus compatriotas. A atuação das mesmas nos últimos enfrentamentos tem causado desordem e deserção nas linhas de combate do EI, devido à crença dos extremistas de que caso sejam mortas por mulheres, sofrerão desonra e perderão as benesses do Paraíso. A luz das contribuições de autoras que trabalham com os temas relacionados a mulheres envolvidas em conflitos armados, como Laura Sjoberg e Laura McLeod, busca-se analisar a conjuntura atual da mulher na sociedade curda. Ao mesmo tempo, ponderar os papéis que desempenham no campo de batalha e na construção do Curdistão, que atravessa um processo conflituoso com sua nação subdividida em múltiplos territórios, e seu povo, que já sofre os mais variados tipos de perseguições, inclusive tendo padecido a um genocídio perpetrado pelo Estado iraquiano.

**Palavras-chave:** Curdos. Mulheres combatentes. Curdistão. Estado Islâmico.

## 1. Quem são os curdos e o que é o Curdistão?

A nação curda ocupa um vasto território entre a Turquia, Armênia, Síria, Iraque e Irã, com uma população calculada entre 25 a 40 milhões. São o maior grupo étnico no mundo sem um Estado independente próprio. Correspondem a algo entre 15% e 20% da população total da Turquia e do Iraque, cada, e entre 7% e 10% da população total da Síria. Em sua maioria são mulçumanos sunitas, contudo etnicamente remontam aos Medos, que fundaram um império em 612 AC, considerado o primeiro ano curdo. (KENDAL NEZAN, 2015; STEPHEN KINZER, 2010; BBC, 2014). Os curdos resistiram ferozmente às investidas árabe-mulçumanas e, ainda que tenham assimilado o Islã, não adotaram a cultura arábica. Isso ocorreu porque as disputas entre as tribos curdas e árabes tinham mais um caráter social que cultural (KENDAL NEZAN, 2015).

Os curdos foram dominados pelo Império Seljúcida por cerca de mais de um século, até o surgimento do Império Aiúbida, que comandado por uma dinastia curda, passou con-

<sup>1</sup> Mestranda em Relações Internacionais pela PUCMG. E-mail: anaempereira@gmail.com

<sup>2</sup> Bacharel em Relações Internacionais pelo UNIBH. E-mail: raphaelvimg@gmail.com

trolar o mundo islâmico até o século XIII, quando não foram capazes de resistir às invasões turco-mongóis. Seu auge foi sob o governo de Saladino, sendo o período mais rico da história do povo curdo. Na segunda metade do século XV, os curdos começaram a se recuperar dos efeitos das invasões turco-mongóis e estruturaram governos independentes, novamente na forma de principados. Apesar das divisões políticas se mantiveram unidos culturalmente. (KENDAL NEZAN, 2015).

Contudo, no século seguinte, a independência dos principados curdos novamente estava ameaçada, dessa vez pela rivalidade entre o Império Otomano e a Pérsia. O sultão otomano propôs aos príncipes do Curdistão que reconhecessem sua autoridade e jurassem lealdade ao Império Otomano, em troca, teriam seus direitos, privilégios e autonomia reconhecidos. Para evitar a anexação pelos persas, os príncipes decidiram cerrar fileiras com os otomanos. Com o acordo, o povo curdo viveu em relativa paz por três séculos. (KENDAL NEZAN, 2015).

No princípio do século XIX, Istambul passou a ameaçar as posições dos príncipes e a autonomia dos principados. Isso levou a uma série de guerras pela unificação e independência do Curdistão. Em 1847 o último principado curdo, Botan, foi subjugado pelos otomanos. A partir daí, houve uma nova série de revoltas, que durou até a Primeira Guerra Mundial. (KENDAL NEZAN, 2015; THE... 1980).

O Acordo Sykes –Picot partilhava território do Curdistão entre França e Reino Unido. Os curdos estavam divididos entre aqueles que consideravam a idéia do Pan Islamismo, pregada pelo sultão otomano, e os que defendiam a independência total. Essa divisão foi acentuada pela derrota do Império Otomano na Primeira Guerra Mundial. Os independentistas formaram uma delegação que foi enviada à Conferência de Versailles (KENDAL NEZAN, 2015; NICK DANFORTH, 2015; THE... 1980).

Isso influenciou na formulação do Tratado de Sèvres, que permitiu a criação de um Estado curdo. Uma administração foi estabelecida na cidade de Sulaymaniyah, no sul do Curdistão. O tratado não foi ratificado pela Turquia e o sultanato foi abolido em 1922. Kemal Atatürk, que num momento inicial procurou apoio dos curdos para lutar contra as forças estrangeiras que ocupavam a Turquia e havia prometido igualdade em relação aos turcos, conduziu uma campanha militar que culminou com a anulação do Tratado de Sèvres e a ratificação do Tratado de Lausanne. Entretanto, o novo tratado ignorou a vontade dos curdos e acabou por dividir o território do Curdistão entre Turquia, Síria e Iraque, além de uma parte que já era controlada pela Pérsia. Interessados nas riquezas petrolíferas da região de Sulaymaniyah, os britânicos atacaram o local com o intuito de destruir a administração curda e anexar o território ao Iraque, o que foi reconhecido pela Liga das Nações (KENDAL NEZAN, 2015; NICK DANFORTH, 2015; THE... 1980).

Atatürk enxergava os curdos como uma ameaça ao seu projeto de tornar a Turquia um país secular e moderno, por isso limitou direitos e atacou a cultura e língua curdas por meio

de diversas proibições, frustrando a esperança de um governo com forte influência curda, que lhes permitisse governar sua região de forma autônoma. Pela primeira vez na história, o povo curdo não dispunha de nenhuma autonomia político-administrativa sobre os territórios que habitava. Durante as décadas de 1920 e 1930, uma série de revoltas ocorreu nas regiões que foram integradas aos territórios turco e iraquiano, sendo essas sempre reprimidas com extrema violência (NEZAN, 2015).

Após o fim dos enfrentamentos nos anos 1930, a situação na Turquia permaneceu relativamente controlada até o fim da década de 1970, quando Abdullah Ocalan fundou o Partido dos Trabalhadores do Curdistão, conhecido como PKK, em 1978. No ano seguinte Ocalan se refugia para a Síria e, em 1984, o PKK dá início a uma campanha militar contra o Estado turco, desencadeando um conflito interno que já leva mais de 30 anos em curso. Em 2012 foram iniciadas conversações de paz entre as partes e em 2013 foi firmado um cessar-fogo. Contudo, a atitude hostil da Turquia em relação à população e forças combatentes curdas que lutam contra o Estado Islâmico (EI) e questões de sua política interna, fez com que o conflito escalonasse novamente (BBC, 2014; THE WASHINGTON POST, 1999; STANISLAV IVANOV, 2015).

No Iraque, houve uma luta constante entre o governo central e o povo curdo. O Partido Democrático do Curdistão (KDP) foi fundado em 1946 por Mustafa Barzani, com o intuito de lutar pela independência curda. Em 1974, liderados por Barzani e com apoio logístico do Irã e dos Estados Unidos, os curdos novamente se levantaram em armas, após quatro anos de paz. O governo iraquiano, em 1970, havia garantido direitos linguísticos e autonomia à região curda, porém disputas pelo controle da exploração de petróleo levaram ao cancelamento do acordo. Durante a Guerra Irã-Iraque (1980-1988) forças curdas deram suporte às tropas iranianas. Por conta desse apoio, o governo de Saddam Hussein levou a cabo um massacre da população curda, quando inclusive armas químicas foram utilizadas. (BBC, 2014; JAY NEWTON-SMALL, 2014; THE WASHINGTON POST, 1999).

Após a Primeira Guerra do Golfo (1991) os movimentos curdos deram início a um novo levante com vistas à independência do Curdistão, todavia o apoio prometido pelos Estados Unidos, não se concretizou da maneira esperada. Os curdos foram perseguidos e, para sua proteção, foi estabelecida uma zona de exclusão aérea pelos EUA e aliados. Isso permitiu que o KDP, juntamente com um partido dissidente, a União Patriótica do Curdistão, estabelecessem um governo próprio na região. Entretanto, entre 1994 e 1998 os dois grupos se enfrentaram militarmente. (BBC, 2014; JAY NEWTON-SMALL, 2014; THE WASHINGTON POST, 1999).

Já durante a Segunda Guerra do Golfo em 2003, ambos os partidos colaboraram com as forças da Coalizão para derrotar o governo de Saddam Hussein. Tornaram-se parte dos novos governos iraquianos, porém nunca receberam autonomia política e econômica como esperavam. A exportação de petróleo continuou sob o controle de Bagdá. Quando do avanço do Estado Islâmico sobre Fallujah, Mossul e Tikrit e o Exército Iraquiano foi obrigado a recuar

para as proximidades de Bagdá, os curdos passaram a ser a única força capaz de combater os jihadistas no norte do Iraque (JAY NEWTON-SMALL, 2014).

Os curdos que habitam a Síria também sofrem com privações de direitos e abusos por parte do Estado ao menos desde o princípio do século XX. Nos anos 1960, tiveram sua cidadania negada e suas terras passaram a ser distribuídas a pessoas de origem árabe, como forma de minar a unidade curda. As manifestações em favor de maior autonomia e direitos para os curdos sempre encontraram uma abordagem violenta. O Partido de União Democrática (PYD) é o ramo sírio do PKK e a principal força política no país. As Unidades de Proteção Popular (YPG) são o braço armado do PYD, e dentro de sua organização há as Unidades de Proteção Femininas (YPJ), uma brigada composta somente por mulheres curdas (BBC, 2014).

Essa brigada surgiu a partir da necessidade das forças curdas aumentarem seu contingente e cresceu com o impacto que tem causado na linha de frente e também entre a população de origem curda que habita a Síria. Há diversos relatos de combatentes do Estado Islâmico que abandonam seus postos de combate ao perceber que seus oponentes são mulheres. Isso se deve à crença de que se forem mortos por mulheres, sofrerão desonra e perderão as benesses do Paraíso. Além disso, a sociedade curda tem passado por diversas transformações nos últimos anos devido ao empoderamento das mulheres. O fato de combaterem os extremistas tão bem quanto os homens, tem lhes conquistado o respeito e a admiração geral, levado mais mulheres a se juntarem ao YPJ e possibilitando que trilhem caminhos distintos daqueles tradicionalmente atribuídos à figura feminina, tornando o ambiente social curdo mais democrático e igualitário no que diz respeito às questões de gênero.

## **2. Guerra, gênero e religião**

Mulheres combatentes não são incomuns em exércitos guerrilheiros, como têm demonstrado inúmeros estudos. As mulheres que se sentem motivadas a participar da vida militar possuem os mesmos estímulos que os homens que o fazem. A partir da Guerra Fria e nas décadas subsequentes, as guerras e guerrilhas incluindo Vietnã, África do Sul, Argentina, Chipre, Irã, Irlanda do Norte, Líbano, Israel, Nicarágua entre outras eram compostas também por tropas femininas lutando lado a lado das tropas masculinas. Durante a Segunda Guerra Mundial, países que não permitiam mulheres em forças militares regulares, utilizavam-nas como assassinas em missões de inteligência. Na Itália é informado que 35 mil mulheres eram combatentes, das quais 650 foram mortas. E na França, onde a mulher era muito mais excluída das forças de combate, elas ainda ocupavam papéis de alta periculosidade em funções de apoio. (GOLDSTEIN, 2001).

Na prática, mulheres tendem a permanecer em cargos mais baixos e concentrados em tarefas médicas, o que fez com que o papel médico na guerra fosse feminizado, entretanto nas guerrilhas os médicos (e as médicas) também lutam. Nas forças guerrilheiras as relações

sexuais são severamente desencorajadas nas trincheiras e por ser comum casais de combatentes lutarem lado a lado, arranjos são feitos para estes casos. (GOLDSTEIN, 2001).

A tradição feminista nas Relações Internacionais tem demonstrado que a teoria e a prática da guerra são sexistas e que estes elementos de gênero são fatos constitutivos e causais importantes. Feministas tem tentado comunicar a academia que a “neutralidade” de gênero pregada nessas teorias na verdade mascara uma subordinação ao invés de produzir equidade. O trabalho feminista tem redefinido conceitos de segurança, observado novos fenômenos empíricos, e fornecido contribuições importantes na análise de conflitos específicos e dilemas de segurança. Entretanto é necessário observar que não existe apenas uma abordagem feminista nas Relações Internacionais e não existe somente uma abordagem feminista sobre a guerra. Ao contrário de outras teorias de RI, feministas podem trabalhar políticas globais a partir do realismo, construtivismo, liberalismo, teoria crítica, pós-estrutural, pós-colonial, entre outras.

Na abordagem pós-moderna do feminismo a compreensão de gênero vai além de duas categorias de pessoas que realmente existem. A abordagem enxerga gênero e papéis de gênero na guerra como fluído, contextual e arbitrário. Gênero define como homens e mulheres compreendem suas experiências e ações no que diz respeito à guerra. (GOLDSTEIN, 2001).

A ascensão de teorias e abordagens feministas na religião muçumana é um sintoma da interseção da modernidade com o Islã. Inspiradas nos modos de vida seculares da França e dos Estados Unidos, a consciência feminista surgiu no Egito e na Turquia por volta dos anos de 1890. A relação entre as feministas e as mulheres islamitas não são sempre pacíficas. As feministas acusam em diversos momentos as mulheres do Islã de um ativismo reacionário e conservador e de apoio a concepções fundamentalistas de subordinação da mulher, enquanto as islamitas acusam o feminismo de se associar ao ocidente, ao colonialismo dominante e à religião judaico-cristã. (LIMA, 2014).

O chamado do Islã leva o retorno da mulher ao âmbito doméstico e a subordinação, contudo, ativistas do movimento, mesmo negando o conceito de feminismo, lutam por direitos da mulher como ir à escola, viajar sem a companhia masculina, de trabalhar, de frequentar espaços públicos e participar ativamente na construção de uma sociedade amplamente desenvolvida. A geração da “islamita progressista” egípcia HebaRauf (nascida em 1965) entende que todo indivíduo homem e mulher deve ser igualmente um combatente em potencial pela identidade e soberania islâmica. Nesse sentido, ela reivindica que os direitos e as obrigações sociais sejam iguais para todos. Um exemplo bastante ilustrativo desse seu pensamento é a sua opinião de que o serviço militar deveria ser também obrigatório para as mulheres. (LIMA, 2014).

Os movimentos de luta pelos direitos das Mulheres na Turquia perpassam por duas compreensões diferentes da própria modernização do Estado turco: por um lado, a ocidentalização implantada por Kemal Ataturk seria a responsável pelo chamado “feminismo de Estado” da República Kemalista; por outro as mudanças formais nos estatutos e políticas com relação

às mulheres tiveram inspiração também nas ideias nacionalistas e feministas de Ziya Gokalp (1876-1924). Gokalp pregava que os valores culturais genuinamente turcos eram democráticos e feministas. As duas visões, a nacionalista turca e a ocidentalizada, trazem implicitamente a incompatibilidade da emancipação da mulher com o Islã, ou seja, a ideia de que o Islã é um dos principais responsáveis pela opressão da mulher nessa sociedade. (LIMA, 2014).

O “feminismo de Estado” logo no início da república se direcionou para a estrutura formal da família: aboliu a poligamia; rejeitou o casamento de crianças; reconheceu que as mulheres têm direitos iguais (nas áreas, por exemplo, dos testemunhos nas cortes, na herança e na manutenção da propriedade); garantiu a elas a escolha de seus esposos e de iniciarem um divórcio, mantendo seus direitos depois de consumado. (LIMA, 2014).

Essa emancipação e empoderamento feminino facilitam a compreensão do número considerável de mulheres que se voluntariam para lutar pelo YPG e se juntaram às tropas do YPJ. A necessidade de proteger família e território levam essas mulheres curdas e de outras nacionalidades a lutar contra o Estado Islâmico. O medo do que os extremistas podem fazer caso adentrem seus territórios e a vergonha em ver irmãos, pais, maridos se alistarem e elas terem que ficar para trás, movem meninas de até 16 anos a pegarem em armas. Para elas, é uma questão de vida ou morte se defenderem. Militantes do ISIS na Síria e no Iraque tem sequestrado centenas de mulheres e jovens meninas, cometendo inúmeras atrocidades incluindo abusos, casamento forçado com combatentes jihadistas e conversão forçada para o Islã. (REVOLUTION, 2015; ROJAVA, 2015).

Essas mulheres ao se voluntariarem recebem um nome de guerra, um uniforme, uma kalashnikov<sup>3</sup> e um curso intensivo de um mês para sobreviver aos combates contra o ISIS. Concentradas ao longo das fronteiras com menos de três quilômetros de distância de seus inimigos ao concluírem seu curso juram lealdade ao Curdistão e à Ocalan, não recebem apoio nem do governo Sírio e muito menos da Turquia, com este segundo, ainda dificultando os apoios aos curdos recebidos de outros Estados.

O Partido de União Democrática e sua brigada feminina, além de promover o curso intensivo para preparar os voluntários para a guerra, foca no ensino ideológico no qual equidade de gênero tem um espaço fundamental. As academias tentam demonstrar que o exército não é uma força de vingança e que a mobilização atual é uma necessidade de guerra. As Unidades de Segurança Interna trabalham sem armas pela comunidade mediando disputas internas, verbalmente, a fim de construir uma sociedade mais politicamente ética. (ALEX MAGRÃO, 2015).

Além do anseio em participar do conflito ativamente, as tropas femininas se apresentam para essas jovens garotas como uma opção para fugir da vida que o Islã lhes reserva. Muitas

---

<sup>3</sup> Arma de fabricação russa usada por guerrilhas e milícias na Síria.

compreendem que cresceram em uma sociedade na qual a mulher está fadada a ser dona de casa, na qual homens as consideram suas propriedades e a mulher não é permitida a sair do domicílio. Para muitas, se casar é o mesmo que ir para a cadeia.

A revolução proposta por Rojava<sup>4</sup> é a solução para muitas delas. Contra premissas racistas de separação nacional dos Estados através de suas fronteiras físicas e imaginárias, a sociedade curda tem fortalecido a noção de uma “nação democrática” com tolerância à todas as nacionalidades, religiões e gênero, assegurando e protegendo a todos. A Revolução de Rojava é o local onde curdos, árabes, sírios, turcos e chechenos tentam criar um sistema alternativo juntos, se baseando em suas noções prévias de políticas.

Laura McLeod (2011) em sua análise sobre o aumento da representação feminina em tropas da ONU afirma que o impacto dessa ação muda a compreensão dos conflitos, da violência, da segurança internacional e principalmente muda a percepção de gênero. E como no processo de reconstrução estatal, as tropas femininas ajudam e aceleram o processo.

## Conclusão

O processo para o reconhecimento de um Estado soberano é longo e complexo. O povo curdo luta há anos para o reconhecimento da autonomia de seu território que vem sendo subjugado pelos governos da Síria, Turquia e Iraque. Após os acontecimentos recentes no Iraque e na Síria, com seus governos perdendo força e seus Estados sendo invadidos e dominados por forças extremistas como o Estado Islâmico, a única esperança da população são as forças militares independentes curdas. Assim, ao demonstrar sua força frente ao inimigo, Rojava, ou o Curdistão Ocidental têm organizado suas linhas de combate e construindo através de sua ideologia uma sociedade igualitária com espaço para todas as religiões, nacionalidades e para equidade de gênero.

## Referências

ALEX MAGRÃO (Brasil). A Nova Democracia. **Kobane, Rojava e a luta das mulheres curdas**. 2014. Disponível em: <<http://www.anovademocracia.com.br/no-140/5648-kobane-rojava-a-luta-das-mulheres-curdas>>. Acesso em: 21 set. 2015.

BBC - BRITISH BROADCASTING COMPANY (Reino Unido). **Kemal Atatürk (1881-1938)**. Disponível em: <[http://www.bbc.co.uk/history/historic\\_figures/ataturk\\_kemal.shtml](http://www.bbc.co.uk/history/historic_figures/ataturk_kemal.shtml)>. Acesso em: 22 set. 2015

BBC - BRITISH BROADCASTING COMPANY (Reino Unido). **Who are the Kurds?** 2014. Disponível em: <<http://www.bbc.com/news/world-middle-east-29702440>>. Acesso em: 20 set. 2015

---

<sup>4</sup> Também conhecido como Curdistão Sírio ou Curdistão Ocidental é uma área independente defendida pelo YPG e pelo YPJ.

JAY NEWTON-SMALL (Estados Unidos). Time. **Kurds Welcome U.S. Help in Iraq, But Remember History of Betrayal**. 2014. Disponível em: <<http://time.com/3103537/kurds-iraq-erbil-barzani-isis/>>. Acesso em: 20 set. 2015.

KENDAL NEZAN (França). Institut Kurde de Paris. **A BRIEF SURVEY OF THE HISTORY OF THE KURDS: Who Are the Kurds?**. Disponível em: <[http://www.institutkurde.org/en/institute/who\\_are\\_the\\_kurds.php](http://www.institutkurde.org/en/institute/who_are_the_kurds.php)>. Acesso em: 20 set. 2015.

LIMA, Cila. Um recente movimento político-religioso: feminismo islâmico. Rev. Estud. Fem. [online]. 2014, vol.22, n.2, pp. 675-686. ISSN 0104-026X. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2014000200019>.

MCLEOD, Laura. 'Experiences, Reflections, and Learning: Feminist Organisations, Security Discourse and UNSCR 1325' In *Making Gender, Making War: Violence, Military and Peacekeeping Practices*, 135-149. London: Routledge, 2011.

NICK DANFORTH (Estados Unidos). Foreign Policy. **Forget Sykes-Picot. It's the Treaty of Sèvres That Explain the Modern Middle East**. 2015. Disponível em: <<http://foreignpolicy.com/2015/08/10/sykes-picot-treaty-of-sevres-modern-turkey-middle-east-borders-turkey/>>. Acesso em: 20 set. 2015.

REVOLUTION within revolution': How and why Kurdish women are fighting ISIS. 2015. Son., color. Disponível em: <<http://www.rt.com/news/268741-kurdish-women-fighters-documentary/>>. Acesso em: 21 set. 2015

ROJAVA: Syria's Secret Revolution. Londres: Bbc - British Broadcasting Company, 2014. (30 min.), son., color. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=fKjH0ra4>>. Acesso em: 25 set. 2015.

SJOBERG, Laura. **Gendering Global Conflict: Toward a Feminist Theory of War**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2013. Disponível em: <[http://samples.sainsburysebooks.co.uk/9780231520003\\_sample\\_306709.pdf](http://samples.sainsburysebooks.co.uk/9780231520003_sample_306709.pdf)>. Acesso em: 23 set. 2015.

STANISLAV IVANOV (Rússia). New Eastern Outlook. **Erdogan is on the Warpath with the Kurds**. 2015. Disponível em: <<http://journal-neo.org/2015/08/29/erdogan-is-on-the-warpath-with-the-kurds/>>. Acesso em: 20 set. 2015.

STEPHEN KINZER (Estados Unidos). Smithsonian Magazine. **Kurdish Heritage Reclaimed**. 2010. Disponível em: <<http://www.smithsonianmag.com/history/kurdish-heritage-reclaimed-105328/?no-ist>>. Acesso em: 20 set. 2015.

THE Voice of Kurdistan. Direção de Georges Drion , Peter Stalleger , Jacqueline Bottagisio , Johannes Melbinger. Austrália, Reino Unido: Kurdistan Film Collective, 407 Films, 1980. (41 min.), son., P&B. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=D\\_hfrF19wsl](https://www.youtube.com/watch?v=D_hfrF19wsl)>. Acesso em: 21 set. 2015

THE WASHINGTON POST (Estados Unidos). **Who Are The Kurds?** 1999. Disponível em: <<http://www.washingtonpost.com/wp-srv/inatl/daily/feb99/kurdprofile.htm>>. Acesso em: 20 set. 2015.

## A UMMAH ISLÂMICA COMO COMUNIDADE IMAGINADA DOS CRENTES: UMA LEITURA POSSÍVEL (?)

Patrícia Simone do Prado<sup>1</sup>

**Resumo:** O que seria uma nação imaginada? Todo tipo de ordenamento pode ser considerado ou classificado como nação? O que faz um agrupamento de pessoas ligadas a uma identidade do tipo étnica religiosa ser chamada de nação? Seria possível pensar em uma nação universal a partir desse tipo de agrupamento étnico? E como pensar uma comunidade universal do tipo religiosa dentro de uma comunidade local e política? A comunidade dos crentes (*ummah*), se forma a partir de um ideário transcendental onde os ordenamentos tanto da vida pública quanto privada estão acima dos ditames mundanos. Fundamentado em um tipo de sistema monocrático, a religião islâmica (*din*) concebe a soberania sendo um poder do governo de Deus e Sua lei (Sharia) um código moral e ético que deve ser seguido. Mas como pensar tais concepções de mundo em estados-nação constituído por democracias liberais seculares? O presente trabalho tem como objetivo compreender a ideia que fundamenta a *ummah* islâmica e verificar até que ponto ela se aproxima da ideia de comunidade imaginada segundo a perspectiva proposta por Benedict Anderson. Para tanto, o trabalho será dividido em 3 partes: na primeira trabalhar-se-á algumas ideias centrais sobre comunidade imaginada, a segunda parte pretende-se aplicar esses conceitos em uma espécie de estudo comparativo entre comunidade imaginadas e *ummah* (comunidade dos crentes). A terceira parte propõe-se a ser um espaço de discussão sobre as implicações que tal ideário pode fazer surgir diante dos desafios propostos pela ideia que fundamenta as comunidades imaginadas modernas.

**Palavras-chave:** Comunidade. *Ummah*. Islã. Nação.

### 1. Nação , nacionalismo e a ideia de comunidade imaginada na perspectiva de Benedict Anderson

Tomando como ponto de partida o estudo de Benedict Anderson apresentando em seu clássico livro *Comunidades imaginadas : reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo* , recapitulemos a ideia central do livro, a saber o nacionalismo, e sigamos na análise proposta. Para tanto, comecemos de um dos pontos bastante citados: a importância da língua na constituição e desenvolvimento da ideia e efetivação da chamada nação.

Na análise de Anderson a língua foi um –se não o – fator fundamental para o desenvolvimento do nacionalismo ao tornar possível o sentimento de pertença que desembocou em uma legitimidade do tipo emocional. A nação na abordagem de Anderson forma-se na identificação e no sentimento de pertencimento ou seja, é processo e não algo nato ou uma ideia baseada em um essencialismo.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Relações Internacionais – PUC Minas. Bolsista CAPES. [ppsprado@hotmail.com](mailto:ppsprado@hotmail.com)

Nação e comunidade se coexistem, no sentido de que a origem das nações é a mesma das comunidades: imaginadas. Uma nação nada mais é que uma comunidade politicamente imaginada (ANDERSON, 2008). Nesse sentido todas as comunidades e/ou nações fogem da classificação de verdadeiras ou falsas, pois ao ser imaginadas todas estão fundamentadas em um mesmo pressuposto. O que muda nas comunidades é sua forma de organização e participação no sistema internacional.

O Estado (nação) como unidade independente se sustenta no conceito de soberania, conceito que nasceu em um período de perda dos referenciais sobre o reino dinástico em favor de ideais revolucionários e iluministas, refletindo o desejo de liberdade e reconhecimento diante das outras comunidades (ANDERSON, 2008). Formada por elementos subjetivos e objetivos, o Estado-nação é uma comunidade imaginada e limitada (ANDERSON, 2008).

Balakrishnan (2000) em seu texto *A imaginação nacional* faz uma análise sobre nação e nacionalismo a partir dos pressupostos de Marx e Anderson e aponta os fatos que tornaram possível o surgimento da ideia de nação. Em sua leitura de Anderson, Balakrishnan reafirma que a abertura para novas formas de linguagem, a mudança na concepção da formação da sociedade ligada a ideias míticas como a que sustentava o direito divino do monarca e a separação da cosmologia e história, foram fundamentais para o desenvolvimento da ideia de nação.

A mudança descrita por Balakrishnan leva-nos a inferir que, a ideia sobre nação nasce a partir de um processo de secularização, a secularização da consciência (Berger, 1985). As guerras religiosas que culminaram na Paz de Vestfália<sup>2</sup> não apenas fez brotar, como ensina o mito de fundação do Estado moderno, uma nova forma de organização social onde o poder deixou de centralizar em uma figura, mas permitiu, através da vernacularização, o surgimento do chamado capitalismo de imprensa (ANDERSON, 2008).

Tais mudanças que ocorreram nos níveis subjetivo (língua) e objetivo (estrutura) permitiram o desenvolvimento do processo de secularização e foi através da economia ou mais especificamente através do capitalismo, que tanto o processo da secularização quanto a apreensão e o desenvolvimento da ideia sobre comunidade imaginada ganharam força.

Nesse sentido, podemos inferir que os movimentos religiosos sempre estiveram no limiar das mudanças sociais e estruturais de uma comunidade/nação, logo, a ideia de que desde a Paz de Vestfália (1648) a religião tornou-se um assunto ligado a esfera privada, estando assim, separada a cada dia dos assuntos do Estado, não é de todo correta. A religião esteve e está no desenvolvimento não apenas da ideia sobre Estado, mas também da forma como esse Estado se estrutura, tornando-se assim um assunto que desafia a compreensão de sua real participação na esfera pública da vida.

A ideia sobre nação nos remete a discussões como as sobre identidade, e ao discutirmos a formação da identidade nacional lançamos mão da abordagem construtivista e chegamos

---

<sup>2</sup> Como um dos mitos basilares dentro do campo das Relações Internacionais (RI), a Paz de Vestfália é um conjunto de tratados assinados em 1648 que selou o fim da guerra política e religiosa entre católicos e protestantes. Grandiosa em sua missão de ordenar o “mundo”, Vestfália e sua Paz entraram para o rol dos mitos de origem, no caso, o mito de origem do sistema internacional e a formação do Estado soberano moderno

a inferências como as de que, assim como a identidade é uma construção intersubjetiva, a identidade nacional ocorre na mesma esfera, através da relação de agentes sociais nos mais diversos níveis da análise. A identidade da nação passa pela construção da imagem que é gerada pela e através da estrutura do sistema internacional em uma relação de compartilhamento de valores entre os agentes e a estrutura.

## 2. Aplicação da ideia de comunidade imaginada à Ummah Islâmica

Uma das características da nação são as fronteiras que limitam seu raio de atuação em um espaço geográfico definido regido por leis e com poder soberano sobre os seus. A comunidade imaginada como nação, assim, reflete uma estrutura de organização que, mesmo quando essa estrutura se diferencia das demais do sistema internacional, ainda assim há elementos que as tornam identificáveis como nação no sentido de terem direitos e deveres no âmbito doméstico e internacional.

Mas, e quando a comunidade imaginada é do tipo religiosa? Como pensa-la dentro do sistema internacional? Aqui, começamos a adentrar em um dos assuntos que diz respeito não apenas a esfera privada, mas acima de tudo a pública. Quando falamos da ideia de comunidade dos crentes muçulmanos ou mais precisamente a *ummah* adentramos em um pensamento que se fundamenta em princípios ordenadores da vida pública e privada, com impactos distintos, como por exemplo, o envolvimento em conflitos transnacionais. Vejamos, então, o que há por trás da ideia da *ummah*.

Um dos conceitos recorrentes no Islã é o de comunidade. Desde os primórdios da religião os muçulmanos fundamentaram-se sob o ideal de coletividade o qual contribuiu para que o Islã mantivesse a ideia de grupo em meio à fragmentação interpretativa da tradição, algo que se tornou possível por estar dentro de um sistema e não de uma hierarquia eclesiástica.

Segundo Hourani (2006, p.37) a ideia de “comunidade” surge em Medina em um momento de confronto entre poder político e defesa da fé, uma característica que acompanhará posteriormente a história e desenvolvimento do Islã. Nesse momento de embate ideológico e pragmático o sistema (*din*) ganhava seus contornos finais e a mensagem profética o tom da universalidade.

Em Medina, Maomé começou a acumular um poder que se irradiou pelo oásis e o deserto em volta. Logo se viu atraído para uma luta armada com os coraixitas, talvez pelo controle das rotas comerciais, e no curso da luta formou-se a natureza da comunidade. Eles passaram a acreditar que tinham que lutar pelo que era certo [...].

A primeira *ummah* formada pelo Profeta Mohammad em Medina surge em um contexto de degradação moral, religiosa e política (CHAKUR, 1974). Mohammad não apenas convoca ao retorno ao culto ao Deus Único, mas faz surgir uma nova forma de organização social: uma comunidade regida pelas leis de um texto Sagrado revelado, através do Anjo Gabriel, Mensageiro do Deus Uno e Único. Essa comunidade ,além de inclusivista (agregou judeus e

cristãos), era demarcada por dois tipos de estrutura ou formato: a comunidade dos crentes , ou seja, dos seguidores do Islã (muçulmanos) e a comunidade dos não-crentes, que também se encontravam debaixo da jurisdição do Islã, afinal a Lei de Deus era a que dirigia a *ummah* sendo Mohammad apenas Seu servo e Mensageiro.

A palavra *ummah* já era conhecida entre os árabes antes do Islã e a mudança na aplicação do significado através do tempo, reflete a saída de uma ideia pluralista para a de um único grupo - a primeira *ummah* era formada por cristãos, judeus e muçulmanos e tinha como ideal uma comunidade organizada politicamente, algo muito próximo da ideia de nação descrita por Anderson. Com o passar do tempo a ideia da *ummah* passou a ser de uma comunidade universal, porém, dos crentes do Islã em uma lógica de unidade do grupo, alicerçada em valores de justiça que transcendem as fronteiras nacionais ou étnicas.

Ainda hoje os muçulmanos identificam seus grupos por comunidade que resumidamente pode ser compreendido como o grupo de fiéis do Islã. Além da identificação da comunidade local, que leva o nome da localidade ao ser descrita – comunidade islâmica de São Paulo, comunidade do Rio, Comunidade de Foz, por exemplo - existe outra identificação a da comunidade universal ou Internacional chamada de *ummah*.

A característica geral da *ummah* é sua carga ideológica de unidade em meio à diversidade: todos os muçulmanos, independente da sua vertente, são participantes ou membros da *ummah* e a base para a união é a crença religiosa o que torna a comunidade real no que tange a universalidade da mensagem.

Por definição, todo muçulmano pertence à Ummah, onde quer que ele se encontre. Desse modo, a noção de Ummah não se refere a uma comunidade específica, mas a uma supracomunidade integrada por todos os muçulmanos. [...] Em abstrato, nessa acepção, a comunidade deve-se fundamentar exclusivamente na crença religiosa. Não obstante, nem todas as comunidades muçulmanas particulares se definem apenas a partir do vínculo religioso, algumas destacam uma origem étnica comum, como ser descendentes de árabes, ou possuir uma língua árabe comum. (MONTENEGRO, 2000, p.41)

Segundo Anderson, a língua escrita é uma forma de manutenção da comunidade imaginada, no caso da comunidade dos crentes (*ummah*) essa premissa pode ser vista quando analisamos a importância e impacto que a língua árabe trouxe ao Islã. A mensagem revelada ao Profeta Mohammad uniu os povos de língua árabe em um sistema de crenças e de organização social que se baseava nos preceitos dessa mensagem. “O advento do Islã alterou o modo como as pessoas viam a língua árabe. [...] Para os que aceitavam o Corão como a Palavra de Deus , era essencial entender a sua língua; para eles, a poesia antiga era não só o *diwan* dos árabes, mas também a norma de linguagem correta”. (HOURANI, 2006, p.79).

Por isso, podemos dizer que se outrora os povos árabes eram divididos em tribos sem uma unidade política, com o advento da mensagem profética os fundamentos de uma comunidade foram erguidos dando origem a uma unidade sócio-política-religiosa. Através da língua árabe a mensagem divina fora revelada e transmitida, mas foi através dessa mensagem

que os povos árabes e não árabes se organizaram e uma cultura árabe-islâmica fora construída (HOURANI, 2007).

Com a expansão da mensagem a religião islâmica tornava-se de fato universal, ao se fundamentar em um ideal de comunidade ligada à questão religiosa. “Desde o início delineava-se, no Islã, o princípio (e, no fundo, também a prática) de que o vínculo que mantém unidos os homens não é a língua, ou o território, ou a nação, no sentido europeu dos vocábulos, mas a religião.” (CAMPANINI, 2007, p.250).

Apesar de nem todos os árabes se tornarem muçulmanos, a língua dos árabes foi um dos elementos chave nesta propagação da mensagem de fé. Na crença em sua sacralidade, afinal a última mensagem de Deus ao mundo fora através da língua árabe, uma identidade e identificação surgia entre aqueles que aceitavam o Islã. “No fim do século X, passara a existir um mundo islâmico, unido por uma cultura religiosa comum, expressa em língua árabe, e por relações humanas forjadas no comércio, a migração e a peregrinação”. (HOURANI, 2006, p.120). Ainda que hoje, o Islã tenha diversas “faces” – africano, asiático, etc. – há em sua base elementos que o remetem à sua origem árabe, demarcando assim a perpetuação de uma tradição cultural linguística.

Percebemos, assim, que a questão da língua como elemento aglutinador e transmissor e/ou construtor de verdades ontológicas (ANDERSON, 2008), aparece como estrutura na comunidade imaginada dos crentes. O árabe deu acesso privilegiado a vida prática e espiritual dessa e ainda hoje constitui um fator importante na manutenção e preservação dos ideais de comunidade com valores e princípios específicos.

Assim, se compararmos os pontos que demarcam uma comunidade imaginada, na abordagem de Anderson, veremos que a *ummah* islâmica apresenta elementos que se aproximam dessa concepção, porém, devido a sua pretensa universalista acaba se distanciando dessa concepção primária, tornando-se assim, um outro tipo de comunidade distinta de nação. Esse ponto, porém, não a separa do elemento imaginativo ou seja, de certa forma podemos dizer que a *ummah* islâmica é um tipo de comunidade imaginada, que se aproxima mais dos objetivos das nações imperialistas (no que tange a expansão) do que das comunidades imaginadas modernas.

### **3. Implicações futuras: novos atores, velhas ideias**

Ao se pensar a *ummah* como um ideal de coletividade dentro do Islã esbarra-se em uma questão: como é pensada a *ummah*, como coletividade muçulmana, entre grupos com interpretações de cunho radicais e terroristas? Se a questão que os une, como grupo identitário é o credo religioso e não a interpretação, todos os muçulmanos, independente de suas ações que muitas vezes são frutos da interpretação, são membros da *ummah* universal? Seria a *ummah* na verdade um ideal utópico?

A resposta para as perguntas acima não é de todo simples, mas, podem ser construídas a partir do pensamento sobre a ética. Segundo Houtart em seu livro *Sociologia da Religião* (1994, p.33) um dos elementos “[...] dos sistemas religiosos é a ética. [...] A ética não é mais do que o conjunto de comportamentos, tanto individual como social que pode ser muito diferente de acordo com cada caso. [...]”.

Sendo assim, antes de dizer que todos são muçulmanos porque possuem um mesmo credo religioso é preciso também dizer que a crença está ligada a prática, pois se o pensamento religioso no Islã é compreendido como sistema, as práticas seriam a forma visível da crença. No caso das práticas radicais e terroristas há certo consenso entre os muçulmanos de que estas não são práticas aceitas e próprias do Islã. No conceito da *ummah* é possível distinguir os grupos que são pertencentes e não pertencentes à comunidade universal. Pois a *ummah* é entendida como:

[...] a comunidade dos muçulmanos, organizada política, cultural e economicamente em prol de um mesmo objetivo: satisfazer ao Deus Único e cumprir Suas ordens como a melhor maneira de ascender à própria felicidade neste mundo e no outro. Hoje em dia a comunidade muçulmana, com suas fragmentações, está distante de constituir uma verdadeira *Umma*, mas se encaminha na direção deste objetivo, apesar dos obstáculos externos e internos. (KHALIL; NASSER FILHO, 2003, p.37).

Mesmo não compactuando com algumas ações de cunho terrorista a comunidade muçulmana – local e universal – recebe os reflexos advindos destas ações, o que contribui para o pensamento estigmatizado sobre a mesma. “Apesar de a noção de “unicidade” no Islam ser central, isto não impede que o Islam dialogue consigo mesmo, [...]. Como todo extremamente complexo, o Islam se debate em suas fragmentações internas [...] e em seus delineamentos identitários.” (MONTENEGRO, 2000, p.55).

Além das tensões externas a comunidade local precisa se adaptar as tensões internas que podem vir a surgir devido a entrada de novas identidades em seu seio, como a de revertidos não entendedores da língua árabe, por exemplo. E nesse momento de tensão que o chamado a viver a *ummah* se faz necessário, afinal o que os une é o credo religioso e não a língua.

Além das dificuldades que a *ummah* vivencia entre os próprios seguidores – caso de radicalismo, terrorismo, etc – a questão de adaptação dos modos de vida islâmicos em países com minoria muçulmana tem sido um dos grandes desafios. Apesar de que no Alcorão, assim como na Bíblia, existirem orientações sobre o respeito as autoridades estatais, a realidade torna-se complexa quando essa autoridade cria legislações que esbarram em códigos de conduta prescrito pelo texto Sagrado, como por exemplo, o uso do véu pelas mulheres.

Nesse sentido, a soberania de Deus está acima da soberania local o que significa que a resistência a esses ditames ganha força entre os crentes resultando em um fortalecimento da própria ideia de *ummah* como ideal de identidade religiosa coletiva. “A necessidade de negociação com o contexto hospedeiro impõe o surgimento de um processo de renovação identitária onde a religião versus secularidade costuma sofrer deslocamentos”. (CASTRO, 2007, p. 1).

Assim, o confronto se dá em duas frentes: uma que se apresenta com discurso secularista em nome de retorno a ideia de um “purismo” nacionalista e outra que a confronta com discursos também de retorno, mas de um retorno religioso fundamentalista.

O que a história tem nos revelado é que o nacionalismo na Europa se distinguiu e distinguiu do nacionalismo em regiões de maioria muçulmana: na Europa o nacionalismo foi seguido pelo processo de secularização com a separação do Estado e da Igreja, nos países de maioria muçulmana, em contrapartida, o nacionalismo se apresentou como herdeiro da tradição religiosa e sob essa bandeira grupos tem se levantado contra os chamados impérios ocidentais. As implicações de tais projetos se encontram no fechamento ao diálogo com as chamadas nações modernas seculares e o crescimento assustador de grupos altamente radicais.

Assim, assistimos ao reviver de discursos fundamentalistas que através de discursos apocalípticos tem conclamado os crentes de todas as nações o *jihad* (esforço) em prol da comunidade dos crentes. Se outrora os conflitos e guerras tinham bem delimitados seus combatentes, hoje um batalhão tem se arregimentado em obediência a um chamado que transcende a lógica humana. E assim, vemos na Síria jovens alemães, espanhóis, e de tantos outros lugares, que talvez saibam apenas do árabe o aprendido nas orações, indo para uma luta que não é de sua pátria, de sua nação de origem, mas é de sua “nação” universal: a *ummah*.

### **Considerações finais**

Nações são um tipo de comunidade imaginada e isso significa que não precisamos conhecer a todos nossos compatriotas para que ela exista. Da mesma forma, a *ummah* dos crentes ao ser imaginada como um tipo de comunidade que agrega crentes muçulmanos de todos as nacionalistas, etnias e vertentes, consitui um tipo de nação onde a solidariedade se fundamenta na fé e preceitos de uma religião.

As implicações que esse tipo de ordenamento carrega encontra-se no seu aspecto exclusivista, no que tange a fazer parte desse apenas o que professa determinada fé, e universalista no sentido de ser uma ideia para todos. A ideia de comunidade imaginada pode e é um diferenciador do grupo religioso islâmico, porém, pode se tornar um dificultador no diálogo com a modernidade.

A solidariedade que se encontra no ideal da *ummah* faz surgir uma identidade étnica religiosa que em principio demonstra os mais altos valores no que diz respeito a inclusão de todos, independente da classe social, da cor ou da vertente religiosa, mas ao mesmo tempo é exclusiva, pois só se torna participante desta *ummah* o crente nessa fé.

Desta forma, a *ummah* se apresenta ao mundo como um ideal de identidade coletiva islâmica onde divergências interpretativas ficam em segundo plano, pois há algo mais forte que os une: a crença na unicidade de Deus, em Muhammad como o Profeta e Mensageiro de Deus e no dia do Juízo Final.

## Referência

ANDERSON, Benedict. Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BALAKRISHNAN, Gopal. A imaginação nacional. In: BALAKRISHNAN (Org.). Um mapa da questão nacional. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

CAMPANINI, Massimo. O pensamento político islâmico medieval. O Islã clássico:

itinerários de uma cultura. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 247-283.

CASTRO, Maria Cristina de. A construção de identidades muçulmanas no Brasil: um estudo das comunidades sunitas da cidade de Campinas e do bairro paulistano do Brás. 2007. 242f. Tese (Doutorado). Universidade Federal de São Carlos, Centro de Educação e Ciências Humanas, São Carlos.

CHAKUR, Abdallah Abdel. Introdução. In: O significado dos versículos do Alcorão Sagrado. Trad. Samir El Hayek .

HOURANI, Albert. Uma história dos povos árabes. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HOUTART, François. Sociologia da religião. Trad. Mustafa Yasbek. São Paulo: Atica, 1994.

KHALIL, Muhammad Jaafar; NASSER FILHO, Omar. Um diálogo sobre o islamismo. Curitiba: Criar Edições, 2003.

MONTENEGRO, Sílvia María. Dilemas identitários do Islam no Brasil : a comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro. 2000. 334f. Tese (Doutorado). Universidade do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Rio de Janeiro.

## GENOCÍDIO E RELIGIÃO: A CAÇA DOS YAZIDIS FEITA PELO ISIS

*Rafaela Santos de Paula<sup>1</sup>*

**Resumo:** No dia nove de dezembro de 1948, a ONU promoveu a “Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio”. Através da aprovação e da ratificação da mesma, os países membros da ONU passam a ser sancionados caso cometam esse ato e se comprometem a prevenir e evitar que esse ato aconteça ao redor do mundo. Contudo, em meados de 2014, o Estado Islâmico declarou na Síria e no Iraque um califado, e a população que não se rende e se converte à crença islâmica é morto ou escravizado. Foram muitos os ataques às minorias étnicas e religiosas, mas o caso dos Yazidis foi um verdadeiro genocídio. Os Yazidis são uma minoria étnica e religiosa residente em sua maioria no norte do Iraque e na Síria. Este povo sofre com a perseguição e opressão dos islâmicos há séculos, principalmente durante o Império Otomano. Eles são um povo “não-islamizado”, e isso sempre foi uma ameaça para a “soberania islâmica no Oriente Médio”. Esse trabalho apresenta e analisa os recentes acontecimentos referentes ao genocídio dos Yazidis feito pelo ISIS, e deseja apresentar possíveis medidas para evitar a continuação desse genocídio. Para realizar esse trabalho, serão feitas análises sobre as causas desse genocídio através de uma revisão bibliográfica de livros, artigos e reportagens. As medidas estudadas que podem ser tomadas são conter o exército do Estado Islâmico com a intervenção humanitária da ONU, pressão internacional (principalmente dos islâmicos que se opõem ao ISIS) e o fortalecimento das forças governamentais e não-governamentais anti-ISIS.

**Palavras-chave:** Genocídio; Yazidis; Islamismo; ISIS; ONU.

### Introdução

Em todo o mundo, pessoas foram e são traumatizadas por causa de sua religião. Os Yazidis, uma comunidade de maioria iraquiana e síria, é um grupo que passa por esse tipo de trauma há séculos. Foram perseguidos, pressionados e forçados a mudarem de religião, e muitos até mortos por causa dela. Todavia, eles persistem até o presente momento.

Atualmente, eles são um povo perseguido pelo Estado Islâmico (ou ISIS), e a pressão sobre eles é muito forte. O Estado Islâmico tem a intenção de destruir completamente esse povo por causa de sua religião, e apesar dos esforços para acabar com esse genocídio, ainda é um problema vigente.

### 1. Quem são os Yazidis e por que são perseguidos?

Os Yazidis (ou Yezidis) são um grupo de minoria religiosa originário da região que hoje seria a Turquia, Síria e Iraque. Eles são conhecidos como “os adoradores do Diabo” por

---

<sup>1</sup> Mestrado em Andamento em Relações Internacionais - PUC-Minas. rafaela\_spaula@hotmail.com

causa de sua seita religiosa “obscura” (EBIED, 1998). Sua língua oficial é o curdo e é uma das religiões e etnias mais antigas do Iraque (SALLOUM, 2013; FUCCARO, 1997).

A comunidade localiza-se em sua maioria no norte do Iraque (particularmente na província de Nínive), e na Síria (na região de Al-Jazira e Kurd-Dagh). As maiores comunidades situam-se em Sheknah (onde fica o tempo de Sheikh Adi ibn Musafir), a nordeste de Mosul, e em Sinjar, na fronteira com a Síria. Atualmente, por causa da perseguição religiosa, muitas comunidades estão surgindo em vários países do Oriente Médio e na Europa, como na Alemanha, Suíça, Turquia, Rússia, Geórgia, Armênia, entre outros (Yezidis International; SALLOUM, 2013; FUCCARO, 1997).

Os yazidis estão muito ligados ao Curdistão, não apenas por causa de sua língua, mas também pela terra: há indícios de que essa civilização está localizada nessa região há mais de dois mil anos. A comunidade mantém uma profunda raiz na herança de sua civilização, não apenas a herança curda, mas também do Oriente Médio. Sua cultura é passada verbalmente, através de hinos, histórias e poesias, além dos livros sagrados (SALLOUM, 2013; HEARD, 1911; FUCCARO, 1997).

O yazidismo é uma religião monoteísta sendo Deus a origem de tudo, dele é a origem do bem e o mal (SALLOUM, 2013). A religião constitui-se de uma miscigenação de crenças, lendas e superstições de outras religiões. Possui elementos de cultos pagãos (como a adoração ao sol e à lua, e a importância dos 4 elementos), elementos do zoroastrismo (como o dualismo persa), elementos judaicos (proibição de certos alimentos), elementos cristãos (batismo, repartição do pão, eucaristia), elementos mulçumanos (circuncisão, sacrifícios, peregrinação, jejum), elementos de Sabá (transmigração de almas), entre outros (EBIED, 1998; SALLOUM, 2013).

Há várias contradições e ambiguidades dentro da religião. Em algumas histórias, em cada um dos dias da Criação do mundo foi criado um arcanjo que controlaria a terra por 10.000 anos, sendo *Malak Ta'us* (Anjo Pavão) o primeiro arcanjo criado, que seria o chefe de todos. Quando Deus (*Xwade*) cria Adão e Eva, *Malak Ta'us* faz com que Adão coma do fruto proibido e seja exilado do Jardim do Éden (EBIED, 1998; HEARD, 1911). Neste caso, *Malak Ta'us* seria a serpente dos escritos bíblicos e islâmicos, e dele viria todo o mal. Ele seria a “outra face” de Deus, e no dia do Julgamento ele ficaria por trás de Deus para ajudar no julgamento de seus fiéis (HEARD, 1911; JWAIDE, 2006). Contudo, outras passagens dizem que *Malak Ta'us* reconciliou-se com Deus e age em nome dele na terra. Sendo o yazidismo uma religião onde as histórias são passadas verbalmente, é difícil determinar com certeza as suas fontes e crenças.

A perseguição dos Yazidis não é uma questão recente. Entre os séculos XVIII e XIX, muitos genocídios sistemáticos foram feitos pelo Império Otomano contra os Yazidis por causa de sua etnia e religião, já que eles não eram “islamizados” (JWAIDE, 2006). Até o século XXI, houveram vários ataques aos yazidis feitos pelo império otomano e pelos islâmicos. Entre 2005 e 2007, muitos yazidis fugiram do Iraque para a Europa em razão dos intensos ataques

terroristas advindos principalmente dos constantes conflitos entre os yazidis e o governo iraquiano (SALLOUM, 2013).

Os islâmicos radicais (principalmente os pertencentes ao ISIS) acreditam que o Yazidis são “adoradores do Diabo”, e por essa razão, devem ser exterminados (ASATRIAN, ASAKE-LOVA, 2003; SALIM). A leitura e interpretação deles de algumas passagens do alcorão os dão “permissão” para matá-los, por exemplo:

Sura 2:191

“Matai-os onde quer se os encontréis e expulsai-os de onde vos expulsaram, porque a perseguição é mais grave do que o homicídio. Não os combatais nas cercanias da Mesquita Sagrada, a menos que vos ataquem. Mas, se ali vos combaterem, matai-os. Tal será o castigo dos incrédulos”.

Contudo, essa não é a visão de todos os islâmicos em relação aos yazidis. Da mesma forma que no alcorão existem várias passagens de violência contra os “forasteiros”, existem muitas passagens de paz. Os textos religiosos podem ser usados como motivos para a violência ou para a paz, tudo depende de sua leitura e interpretação (OMAR, 2015).

## **2. Qual é a situação atual e o que pode ser feito para resolver essa questão?**

Em junho de 2014, tropas do ISIS invadiram a cidade Mosur no norte do Iraque. As minorias religiosas que viviam naquela região (cristãos, yazidis, turcomenos, shabaks) foram perseguidas, sendo muitos deles capturados, forçados a se converter ao islamismo, sequestrados ou mortos. Muitos conseguiram fugir, mas os que ficaram passaram por torturas. Muitos monumentos religiosos foram destruídos em toda a região de Nínive (Human Rights Watch, 2015; COCKBURN, 2015).

Desde que o Estado Islâmico anunciou um califado no Iraque e na Síria em julho de 2014, as minorias religiosas da região foram sendo perseguidas e destruídas. Em agosto de 2014, tropas do ISIS invadiram a cidade de Sinjar, principal cidade dos Yazidis, e anunciaram que aqueles que não se convertessem ao islamismo seriam mortos. Uma parte de sua população fugiu para as montanhas Sinjar, e aqueles que ficaram sofreram drasticamente: as crianças foram levadas, as mulheres foram estupradas e escravizadas, e os homens foram mortos (Kurdish Institute, 2014).

A montanha Sinjar, onde o restante dos yazidis estão escondidos, é de difícil acesso, e por essa razão, é difícil o envio de mantimentos e de evacuação dos refugiados. O exército iraquiano não está em condições de defender essa população, pois já se encontra em constantes confrontos com o exército do ISIS para evitar o avanço para o restante do país (Yezidis

International, 2015).

Genocídio, de acordo com a “Convenção para a prevenção de repressão do crime de genocídio” da ONU, é

“[O]s seguintes atos cometidos com a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso: assassinatos de membros do grupo; atentado grave à integridade física e mental de membros do grupo; submissão deliberada do grupo a condições de existência que acarretarão a sua destruição física, total ou parcial; medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupos; e transferência forçada das crianças do grupo para outro grupo” (Convenção ONU, 1948).

A ação do ISIS contra os Yazidis é genocídio, pois o objetivo deles é claro: a completa eliminação desse povo “pagão”. Eles assassinam os homens e os adolescentes, sequestram as crianças, estupram as mulheres e as adolescentes e as usam como escravas sexuais. O Estado Islâmico está cometendo genocídio contra os grupos religiosos que não estão em concordância com a definição de “verdadeiro Islã” (STANTON, 2015). Em março de 2015, investigadores da ONU dos direitos humanos acusaram o ISIS de crimes de guerra apontados para o genocídio do povo yazidis<sup>2</sup>.

Foram vários pedidos de intervenção humanitária em prol dos yazidis e de outras minorias religiosas. Em agosto de 2014, A Dra. Isabel Apawo Phori, Secretária-Geral da Testemunha Pública do Conselho Mundial das Igrejas, escreve uma carta<sup>3</sup> para Ban Ki Moon, Secretário Geral da ONU, em nome dos cristãos representados pelo Conselho Mundial das Igrejas. Ela pede uma intervenção contra o Estado Islâmico para a proteção das minorias religiosas no Iraque, como os cristãos e os yazidis. Além dela, muitas manifestações em vários países foram feitas em prol do fim da opressão do ISIS e o fim da carnificina que o mesmo faz.

É claramente visível que a solução desse problema não é fácil. Os EUA já interviram no caso fornecendo ajuda aos refugiados yazidis e combatendo o exército do ISIS através de drones, mas essa intervenção não foi suficiente para impedir o avanço do Estado Islâmico (COCKBURN, 2015).

A ação mais eficaz para essa situação seria o fortalecimento das forças estatais e não-estatais para prender os líderes do ISIS e conter seu exército. Por exemplo: a Liga Árábica, a

<sup>2</sup> “United Nations Investigators Accuse ISIS of Genocide Over Attacks on Yazidis”. NY Times, março de 2015. Disponível em: [http://www.nytimes.com/2015/03/20/world/middleeast/isis-genocide-yazidis-iraq-un-panel.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/2015/03/20/world/middleeast/isis-genocide-yazidis-iraq-un-panel.html?_r=0). Acesso em: 21/09/15.

<sup>3</sup> Letter to the UN Secretary General on Iraq. Disponível em: <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/public-witness-addressing-power-affirming-peace/middle-east-peace/letter-to-the-un-secretary-general-on-iraq/>. Acesso em: 21/09/15.

Turquia, o NATO e a força militar nacional poderiam unir forças para pressionar e prender os líderes do ISIS (STANTON, 2015).

Outra alternativa é apelar para a Corte Criminal Internacional como uma forma de desmoralizar e indiciar os líderes do ISIS. Como a Síria e o Iraque não fazem parte da corte, apenas o Conselho de Segurança da ONU pode levar o ISIS até o CCI. Para pôr um fim nesse caso, o Conselho de Segurança da ONU deveria enviá-lo para a Corte Criminal Internacional para investigá-los e processá-los, e assim, trazer justiça para os crimes de guerra cometidos (STANTON, 2015).

O Estado Islâmico também deve ser derrotado ideologicamente, sendo essa guerra uma “guerra espiritual”. As nações muçulmanas devem rejeitar o islamismo pregado pelo Estado Islâmico, assim, a possibilidade de influência e atrativo dos muçulmanos para se juntarem ao ISIS diminui (STANTON, 2015). Já houveram várias manifestações a esse respeito na Índia<sup>4</sup>, na Jordânia<sup>5</sup>, na Líbia<sup>6</sup>, na Alemanha<sup>7</sup>, na França<sup>8</sup> e em muitos outros países, e por mais que não seja uma mudança imediata, o Estado Islâmico perde sua força ideológica gradativamente.

## Conclusão

Ainda não é possível encontrar uma solução imediata para esse caso. Já houveram manifestações, apelos, súplicas, mas ainda não houve uma movimentação forte contra o Estado Islâmico.

O conflito entre religiões irá persistir enquanto houver várias religiões no mundo. As convenções da ONU, os acordos interestatais e a interdependência dos Estados amenizam a quantidade de conflitos, contudo, enquanto não houver igualdade e aceitação entre os diferentes, o conflito nunca terá fim.

Diante das informações apresentadas, podemos concluir que apenas com a colaboração das forças anti-ISIS que é possível um enfraquecimento do mesmo, entretanto, ainda não houve uma iniciativa forte das partes para que isso aconteça.

---

4 Indian Muslim leaders use Fatwa to condemn Islamic State. Disponível em: <http://www.wsj.com/articles/indian-muslim-leaders-use-fatwa-to-condemn-islamic-state-1441369219>.

5 Thousands in Jordan protests against Islamic State. Disponível em: <http://www.wsbtv.com/videos/news/thousands-in-jordan-protest-against-islamic-state/vDFDkm/>.

6 Seven people shot dead by IS in Libya's Derna following protests. Disponível em: <http://www.middleeasteye.net/news/libya-seven-shot-dead-derna-IS-1612598217>.

7 Muslim protest in Germany against jihadists. Disponível em: <http://www.dw.com/en/muslim-protest-in-germany-against-jihadists/a-17934581>.

8 French Muslims protests against Islamic State. Disponível em: <http://www.wsj.com/articles/french-muslims-protest-against-islamic-state-1411755890>.

## Referências

ASATRIAN, Garnik; ARAKELOVA, Vioctoria. “Malak-Tāwūs: The Peacock Angel of the Yazidis”. **Iran & the Caucasus**, Vol. 7, No. 1/2, pp. 1-36, 2003.

COCKBURN, Patrick. **The Rise of Islamic State: ISIS and the New Sunni Revolution**. London: Verso, 2015.

EBIED, Rifaat Y. “Devil Worshipers: the Yazidis” in **Proceedings of the Seminar in Persian Studies during the Mehregan Persian Cultural Festival**. Sydney: Sydney University, 1998.

FUCCARO, Nelida. “Ethnicity, State formation, and conscription in postcolonial Iraq: the case of the yazidi kurs of Jabal Sinjar”. **International Journal of Middle East Studies**. Vol. 29, pgs. 559-580, USA, 1997.

HEARD, W. R. “Notes on the Yazidis”. **The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland**, Vol. 41 (Jan. - Jun.), pp. 200-219, 1911.

Human Right Watch. Disponível em: <<https://www.hrw.org/news/2014/07/19/iraq-isis-abducting-killing-expelling-minorities>>. Acesso em: 21/09/15.

JWAIDE, Wadie. **The Kurdish National Movement: Its Origins and Development**. New York: Syracuse University Press, 2006.

Kurdish Institute. “Human Tragedy on Sinjar Mountains”. Publicado em 05/08/15. Disponível em: <<http://www.kurdishinstitute.be/human-tragedy-on-sinjar-mountains/>>. Acesso em: 21/09/15.

OMAR, Irfan A. “Jihad and Nonviolence in the Islamic Tradition”. In: OMAR, Irfan A.; DUFFEY, Michael K. **Peacemaking and the Challenge of Violence in World Religions**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2015.

ONU. “Convenção para a prevenção de repressão do crime de genocídio”. **Assembleia Geral das Nações Unidas**, de 9 de Dezembro de 1948.

SALIM, Jonah. “Trauma of Yazidis”. **Chicago Theological Seminary**. Disponível em: <<https://www.ctschicago.edu/images/DownloadableFiles/Truama%20of%20Yazidis.pdf>>. Acesso em: 21/09/15.

SALLOUM, Saad. **Minorities in Iraq: Memory, Identity and Challenges**. Baghdad: Masarat, 2013.

STANTON, Gregory H. “The Islamic State is committing genocide”. **Washington Examer**, 14/09/2015. Disponível em: <<http://www.washingtonexaminer.com/the-islamic-state-is-committing-genocide/article/2571898>>. Acesso em: 21/09/15.

Yezidis Internacional. “About the yezidi people”. Disponível em: <<http://www.yezidisinternational.org/abouttheyezidipeople/>>. Acesso em: 21/09/15.

## AS RELIGIÕES COMO “FORÇAS PROFUNDAS” NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Evanildo Costeski<sup>1</sup>

**Resumo:** A Teoria das Relações Internacionais sempre foi vista como uma disciplina “ateia”, distante das experiências religiosas. Atualmente, a situação está mudando. Não se pode mais ignorar a importância das religiões nas Relações Internacionais. Mas as teorias clássicas estão preparadas para acolher as religiões em suas análises? Tradicionalmente, o Realismo se concentra mais sobre as forças materiais; o Construtivismo, ao defender que a estrutura é constituída pelo homem, poderia dar um espaço mais determinante ao fator religioso, mas poucos teóricos têm feito isso. O mesmo pode ser dito da Escolha Inglesa. Já para os marxistas, a religião sempre foi vista como “ópio do povo”. Na presente comunicação, optamos em explorar o conceito de *forces profondes*, desenvolvido pelo historiador francês Pierre Renouvin (1893-1974). É verdade que Renouvin evitou pensar positivamente a religião como um tipo de *force profonde*. Ele considerava ser praticamente impossível compreender historicamente o sagrado religioso. Todavia, como salientou Robert Frank (1944), ao se falar da religião, não se deve focar apenas no aspecto transcendental da fé. A religião faz parte da cultura humana e, como tal, não pode ser desprezada pelo historiador das Relações Internacionais. O conceito de *force profonde* pode apresentar a religião tanto em seu aspecto positivo como negativo. Na presente análise, buscaremos salientar os valores humanos e universais das religiões; entretanto, como já foi dito, o campo religioso extrapola os limites da ciência histórica, por isso, tentaremos em nossa reflexão manter sempre a dialética entre o sagrado e o profano.

**Palavras Chaves:** Religião; Diálogo; Relações Internacionais.

### Introdução

Dentre todas as disciplinas sociais, a Teoria das Relações Internacionais é certamente a mais “ateia”, a mais distante das experiências religiosas: é como se a exclusão da religião estivesse escrito em seu código genético (HATZOPOULOS; PETITO, 2006, p. 3). Jonathan Fox (2006) constata que “a ignorância da religião é uma tendência geral das ciências sociais ocidentais e sobretudo dos cursos universitários de Relações Internacionais” (p. 1060). Isso se deve sobretudo ao fato de as Relações Internacionais modernas terem sua origem no tratado de Westfália, que pôs fim às guerras religiosas em 1648.

Para o sistema pós-westfaliano, as religiões, quando levadas para o campo das Relações Internacionais, geram intolerâncias, guerras, devastações e insurreições políticas, até provo-

---

<sup>1</sup>Pós-doutor pelo Centro de História e Cultura da Universidade Nova de Lisboa. Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma. Professor Associado da Universidade Federal do Ceará. Email: [evanildoc@uol.com.br](mailto:evanildoc@uol.com.br)

car o colapso da ordem internacional. Deve-se, por isso, separar o Estado das Religiões. A privatização da religião e a secularização da política tornam-se instrumentos indispensáveis para reduzir os conflitos religiosos e por fim à função destrutiva e sanguinária da religião nas Relações Internacionais (THOMAS, 2006, p. 35). O Estado passou a ser visto como elemento racional, a serviço do esclarecimento, em oposição aos sentimentos violentos e irracionais das religiões. Para o Estado moderno, as religiões pertenceriam a uma época das trevas felizmente superada pela modernidade.

Não se esperava, portanto, que as religiões assumissem novamente o protagonismo no sistema internacional. Foi de fato uma surpresa a revolução islâmica iraniana em 1979 e, de certa forma, o próprio ataque às torres gêmeas em 2001. Nem mesmo o grande debate em torno do livro de Samuel P. Huntington (1996) no final do século XX parece ter sensibilizado os principais teóricos das Relações Internacionais. Uma pesquisa feita em quatro grandes revistas de Relações Internacionais mostrou que de 1600 artigos publicados de 1980 a 1999, apenas seis tinham a religião como objeto de estudo (PHILPOTT *apud* FOX, 2006, nota 09, p. 1062)<sup>2</sup>.

Atualmente, a situação está mudando. Vários teóricos têm se dedicado ao tema das Religiões nas Relações Internacionais<sup>3</sup>. Todos concordam que não é mais possível compreender os acontecimentos do mundo sem as religiões. Fale-se, inclusive, da necessidade de se pensar uma teologia política internacional (KUBÁLKOVÁ, 2006, p. 99-133). Mas, podemos perguntar: estão de fato as teorias clássicas das relações Internacionais preparadas para acolher as religiões em suas análises? Tradicionalmente, o Realismo se concentra mais sobre as forças materiais, deixando pouco espaço para outros motivos que poderiam explicar o comportamento dos Estados; todavia, isso não impede que a religião possa ser considerada como um poder essencial da *realpolitik*. Para os marxistas, a religião foi vista como um “ópio do povo”; entretanto, isso não retira igualmente sua importância social. O Construtivismo, ao defender que a estrutura é constituída pelo homem, poderia dar um espaço mais determinante ao fator religioso; mas poucos teóricos têm feito isso. É verdade que a Escola Inglesa, desde o seu início, no final dos anos 50, soube reconhecer nos diversos movimentos culturais - incluindo aí a religião - uma força considerável na formação da sociedade internacional (THOMAS, 2006, p. 44-45). Todavia, infelizmente, temos que dar razão a Jonathan Fox (2006): “é certamente bem mais simples proclamar que a religião deveria ser integrada à Teoria das Relações Internacionais do que integrá-la efetivamente” (p. 1071).

---

<sup>2</sup> As revistas estudadas por Daniel Philpott foram *International Organization*, *International Studies Quarterly*, *International Security* e *World Politics*, cf. Fox (2006, nota 08, p. 1062).

<sup>3</sup> Ver, por exemplo, os livros organizados por P. Hatzopoulos e F. Petit (2006) e V. Coralluzzo e L. Ozzano (2012).

## 1. Religião e forças profundas em Pierre Renouvin

Para tentar entender melhor a influência das religiões nas Relações Internacionais, utilizaremos o importante conceito de *forces profondes*, desenvolvido pelo historiador francês das Relações Internacionais Pierre Renouvin. Será esse conceito que nos permitirá falar da ação positiva das religiões na política mundial. Pierre Renouvin elabora o conceito de *forces profondes* no livro *Introdução à história das Relações Internacionais*, publicado com seu discípulo Jean-Baptiste Duroselle em 1964. Contudo, é importante frisar que esse conceito já está presente em seu livro sobre a História da Primeira Guerra Mundial publicado em 1934, quando se afirma que, “de um lado, são as tradições históricas, as condições geográficas e as orientações sentimentais e, de outro lado, as preocupações econômicas, que dão às relações entre as grandes potências sua fisionomia nesses primeiros anos do século XX” (RENOUVIN, 1948, p. 131)<sup>4</sup>.

Mas o que seriam as *forces profondes*? Além das relações propriamente ditas dos Estados, centralizadas principalmente nos homens de governo e na diplomacia, existem forças que determinam os povos e, enfim, as próprias tomadas de decisões dos homens de Estado. Essas podem ser tanto “forças materiais” – fatores geográficos, condições demográficas, forças econômicas – como “forças espirituais – sentimento nacional e sentimento pacifista –, incluído aí o sentimento religioso (RENOUVIN; DUROSELLE, 1991, p. 1-4).

No entanto, apesar de reconhecer a influência da religião sobre os Estados, Renouvin evita reduzir a fé religiosa a uma posição histórica determinada. Existem uma diversidade de posições, todas se referindo à fé ou ao um tipo de sentimento religioso. Mas nenhuma dessas posições, inclusive aquelas defendidas pelos líderes religiosos, exaurem o aspecto transcendental da fé. Ele confessa ser praticamente impossível classificar o discurso religioso, pelo fato de o sagrado religioso se referir a um mundo transcendente, inacessível ao ponto de vista do historiador:

Como compreender a mentalidade religiosa de um grupo humano sem participar, por uma experiência pessoal, de suas convicções? O descrente frequentemente tem a tendência de tratar com desprezo as manifestações que lhe parecem vãs ou mesmo hipócritas. E como, ao participar de tais crenças, abordar o estudo com espírito crítico, sem ser conduzido inconscientemente por pontos de vistas convencionais? Essa é uma área em que a interpretação requer mais comedimento e cautela que em outros lugares (1991, p. 234).

Percebe-se claramente essa ambiguidade, por exemplo, nos movimentos pacifistas modernos. Em um primeiro momento, poderia se dizer que o pacifismo representaria a essência do sentimento religioso. O Cristianismo, por exemplo, condena a violência e recomenda

<sup>4</sup> Sobre a história do conceito de *forces profondes* na Escola Francesa de Relações Internacionais, ver R. Frank (2012, p. 5-27).

claramente a paz e a fraternidade entre os povos. Diante disso, pode-se perguntar: em quais hipóteses a guerra poderia ser admitida? Temos aqui a longa discussão teológica em torno da “guerra justa”. Protestantes e católicos têm respostas diferentes a essa questão: o catolicismo sempre procurou se constituir como uma força internacional e mesmo supranacional, enquanto o protestantismo demorou a assumir posições claras em nível internacional. Porém, quando decidiu agir, foi mais enfático que o próprio catolicismo. Foi o protestantismo que deu início aos movimentos pacifistas e ecumênicos, ainda no século XIX. No entanto, isso não eliminou as diferenças teológicas e políticas entre as Igrejas protestantes. O “velho luteranismo”, por exemplo, optou por reduzir o cristianismo à vida interior, abstendo-se das contingências políticas. As clássicas diferenças políticas entre a Inglaterra e os demais Estados europeus tampouco foram superadas pelos movimentos ecumênicos e pacifistas. Infelizmente, conclui Renouvin, o sentimento religioso não conseguiu se sobrepor aos interesses materiais: “o sentimento cristão de fraternidade não prevaleceu sobre o sentimento nacional” (RENOUVIN; DUROSELLE, 1991, p. 250-259).

Bem diferente é a posição islâmica. Diferentemente do Cristianismo, há na doutrina islâmica uma estreita conjugação entre as forças políticas e as forças religiosas. Não existe no Islã uma distinção clara entre poder espiritual e o poder político. A “guerra santa” ou *Jihad* deve ser praticada por todo muçulmano. Mas isso não significa que ela deve ser permanente. Segundo a interpretação adotada por Renouvin nos anos de 1960, é interesse do Islã prever momentos de paz e, inclusive, estabelecer relações pacíficas com os demais povos (RENOUVIN; DUROSELLE, 1991, p. 238-240). Isso se observou com os novos Estados formados após o fim do Império Otomano. A própria Turquia acabou adotando a ideia de um Estado secular. Evidentemente, como a breve análise de Renouvin sobre o islamismo é limitada à primeira metade do século XX, ele não poderia prever a nova interpretação da *Jihad* feita, por exemplo, pelo Estado Islâmico e por outros movimentos fundamentalistas hodiernos, defensores de um estado permanente de guerra.

Desse modo, as controvérsias teológicas e políticas, junto com a impossibilidade de a fé, enquanto sentimento religioso, ser classificada historicamente, fez com que Renouvin evitasse tratar a religião como um tipo específico de força profunda nas Relações Internacionais. O sentimento religioso existe como uma espécie de força auxiliar, mas não como uma força determinante.

A religião tampouco merecerá a atenção dos discípulos imediatos de Renouvin. Entre as forças profundas elencadas por Renouvin, as forças econômicas dominarão o debate nos anos de 1960 e 1970, influenciadas evidentemente pelo discurso marxista, dominante na época. Posteriormente, será dada igualmente uma atenção especial às pressões da opinião pública (cf. FRANK, 2012, p. 17-21).

As ações religiosas na teoria francesa das Relações Internacionais terão algum destaque apenas nos trabalhos atuais de Robert Frank. No livro *Pour l'histoire des relations internationales* (2012), Robert Frank dedica todo um capítulo ao catolicismo, protestantismo, judaísmo e islamismo, considerados como “forças profundas” nas Relações Internacionais (p. 407-435). É isso que veremos agora.

## 2. A Religião como força profunda em Robert Frank

Assim como Pierre Renouvin, Robert Frank admite dificuldades em relação ao tema. De fato, tratar a religião somente como um fator cultural e histórico pode levar a um desprezo do sagrado religioso. Todavia, ao se falar da religião, não se pode focar apenas no aspecto transcendental da fé e, assim, desprezar os fenômenos religiosos. Robert Frank considera não ser mais possível ao historiador ignorar o protagonismo das religiões nas Relações Internacionais. A religião faz parte da cultura, entendida com um “um conjunto de representações do divino e do sagrado pertencentes a um determinado grupo humano, com suas práticas rituais e produções simbólicas”. Ela tem também uma função essencial na política, porque estabelece valores e legitima a ação do cidadão. No campo internacional, as religiões são responsáveis por produzirem solidariedades e tensões entre os Estados. Elas exercem, portanto, uma força considerável sobre as Relações Internacionais, independentemente dos meios oficiais e diplomáticos (FRANK, 2012, p. 408-409). Dessa maneira, elas podem e devem ser classificadas como um tipo de força profunda específica.

Mas será que as religiões podem realmente ser reduzidas a meros fatores culturais e políticos? Como fica o sagrado religioso? As análises que Robert Frank faz do catolicismo, protestantismo, judaísmo e islamismo não escondem um certo paradoxo em cada uma dessas religiões. No catolicismo, por exemplo, existe uma clara ambigüidade entre as ações políticas e religiosas do Estado do Vaticano e da Santa Sé. Ao contrário do que se poderia pensar, é através da Santa Sé (sede do governo espiritual da Igreja) e não através do Estado do Vaticano, que os diplomatas são credenciados. O poder jurídico internacional pertence à Santa Sé, não ao Estado do Vaticano (FRANK, 2012, p. 409-411). Desse modo, é evidente que o poder espiritual se sobrepõe ao temporal, não se reduzindo a este. No caso do judaísmo, fica igualmente difícil distinguir o judeu crente do judeu laico, visto que o judaísmo se refere tanto a uma cultura religiosa ou a uma fé, como também a um conjunto de elementos não religiosos e laicos (FRANK, p. 418-419).

Mas o caso mais paradigmático é o caso do islamismo. Diferentemente de Pierre Renouvin, Robert Frank dedica mais espaço à religião islâmica (2012, p. 424-435). Isso se deve, obviamente, à importância que esta adquiriu nas Relações Internacionais atuais. Logo de início, Robert Frank diz claramente que o Islã não se confunde com o islamismo. Historicamente, a religião islâmica sempre evitou ser instrumentalizada pelos movimentos políticos. Todavia,

o islamismo, mesmo se distinguindo da religião islâmica, não pode ser compreendido sem o aspecto religioso. O que precisa ser decifrado aqui é a relação intrínseca existente entre o islamismo e o fundamentalismo islâmico. De fato, por detrás do fundamentalismo político, existe sempre um fundamentalismo religioso. Esse é o aspecto mais instigante e sutil da análise de Robert Frank.

O fundamentalismo islâmico almeja retornar às fontes, tanto à *Sharia*, isto é, às regras expressas pelo Corão, como às *Hadiths*, ou seja, aos próprios dizeres literais de Maomé, com o objetivo de pleitear a (re)islamização da sociedade e lutar contra a modernidade ocidental. Todavia, eles não têm a pretensão de tomar o poder político. É o fundamentalismo político que irá se apoderar do fundamentalismo religioso e transformá-lo em um programa político. Como diz Robert Frank: “o islamismo é a politização do fundamentalismo”. (FRANK, 2012, p. 428). Foi o que fez a *Irmandade Muçulmana*, o *Hamas*, a *Al-Qaeda* e, ultimamente, o *Boko Haram* e o *Estado islâmico*, só para citar alguns exemplos.

É verdade que o fundamentalismo político não é apanágio do fundamentalismo religioso islâmico. O governo republicano de George W. Bush também transformou o fundamentalismo cristão em um fundamentalismo político. Contudo, no caso do Islã, existem outros fatores, além dos religiosos. De fato, o mundo muçulmano sempre se viu como uma vítima do ocidente. Assim, o ódio generalizado aos europeus e americanos e, em particular, a questão da ocupação israelense da Palestina, visto continuamente como um símbolo do domínio ocidental, fez com que muitos muçulmanos passassem a instrumentalizar politicamente os ensinamentos religiosos (FRANK 2012, p. 431-432).

É certo que o fundamentalismo religioso é independente do fundamentalismo político e que este último tem motivos políticos que não são especificamente religiosos. Porém, sem o fundamentalismo religioso não existiria o fundamentalismo político. Bem entendido: isso não significa que o fundamentalismo religioso deve necessariamente produzir o fundamentalismo político. Contra o islamismo político, o combate deve ser no campo político; contra o fundamentalismo religioso, o combate depende de um debate teológico, religioso, cultural e íntimo, isto é, ao nível do sentimento e das consciências individuais (FRANK, 2012, p. 428-432).

## **Conclusão**

Nota-se, com isso, que há sempre um aspecto da dimensão religiosa que não pode ser restringido ao político. Como reduzir aquilo que é íntimo, que pertence exclusivamente à fé, a uma pura abordagem cultural e política? Em nossa opinião, Robert Frank não conseguiu cumprir o que se propôs no início de seu texto, a saber: conceber o religioso apenas como um fator social e cultural, independentemente do aspecto sagrado e transcendental.

Para se determinar corretamente a ação das religiões no sistema político é preciso manter sempre a dialética entre o sagrado e o profano, entre o transcendente e o imanente e, sobretudo, entre o privado e o público. O aspecto transcendental se apresenta primeiramente ao indivíduo. Em sua experiência religiosa, o indivíduo tende a se voltar para o sagrado e para o divino, em muitos casos, identificado com sua vida íntima ou com a sua própria interioridade. Esse é o lado subjetivo e privado da fé religiosa, tolerado e respeitado, inclusive, pelos Estados modernos. Entretanto, as religiões almejam igualmente construir comunidades e até civilizações universais. Nesse caso, não se separa o público do privado, o sagrado do político. Essa dimensão é atualmente rejeitada pelo ocidente secularizado, pós-westfaliano. O que o ocidente não percebe, no entanto, é que a cristandade medieval não era apenas um *corpus* de doutrinas e crenças dogmáticas (THOMAS, 2006, p. 37). O que se defendia com as guerras das religiões pré-westphalianas não eram apenas as doutrinas e as crenças religiosas, mas uma ideia sagrada de comunidade compreendida através da religião. Essa concepção, típica da cristandade e dos califados islâmicos medievais, foi rejeitada pelos Estados nacionais modernos. Mas isso não significa que a ideia religiosa de uma comunidade universal e sagrada tenha perdido a sua força política.

É verdade que a comunidade internacional é ameaçada por “choques de civilizações”, tais quais foram expostos por Samuel P. Huntington. Mas essa não é toda a verdade. Existem sim fundamentalistas cristãos e muçulmanos, mas têm também aqueles que desejam construir uma nova humanidade, segundo valores universais, além dos dogmas religiosos e das doutrinas políticas fundamentalistas. É o próprio Robert Frank que afirma isso no final de seu artigo: além das diferenças culturais e religiosas, o humanismo aparece como uma grande esperança para todos os povos (FRANK, 2012, p. 434-435). Defendemos aqui, portanto, que esses valores universais humanistas possam ser propagados pelas religiões, entendidas como forças profundas nas Relações Internacionais. É justamente o aspecto transcendental da fé religiosa que permite a ação histórica dos valores humanos universais sobre os Estados modernos. Nem mesmo os fundamentalismos religiosos e políticos podem subjugar e destruir os valores humanos universais imanentes nas diversas religiões históricas.

## Referências

CORALLUZZO, V. OZZANO, L. (Orgs). *Religioni tra pace e guerra*. Il Sacro nelle relazioni internazionali del XXI secolo. Milão: UTET Università, 2012.

FRANK, R. *Pour l'histoire des relations internationales*. Paris: Presses Universitaires de France, 2012.

FOX, J. Religion et relations internationales: perceptions et réalités. In: *Politique étrangère*, 2006/4, p. 1059-1071.

HATZOPOULOS, P.; PETITO, F. (Orgs). *Ritorno all'esilio. La religione nelle relazioni internazionali*. Milão: Vita e Pensiero, 2006.

HUNTINGTON, S. P. *O choque das Civilizações e a mudança na Ordem Mundial*. Lisboa: Gradiva, 2009.

KUBÁLKOVÁ, V. Verso una Teologia Politica Internazionale. *In: HATZOPOULOS, P.; PETITO, F. Ritorno all'esilio. La religione nelle relazioni internazionali.* Milão: Vita e Pensiero, 2006, p. 99-133).

RENOUVIN, P. *La crise européenne et la première guerre mondiale.* Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

RENOUVIN, P.; DUROSELLE, J-B. *Introduction à l'histoire des relations internationales.* Paris: Armand Colin, 1991.

THOMAS, S. M. Prendere sul serio il pluralismo religioso e culturale. *In: HATZOPOULOS, P.; PETITO, F. Ritorno all'esilio. La religione nelle relazioni internazionali.* Milão: Vita e Pensiero, 2006, p. 31-69.

## SOBERANIA ESTATAL E RELIGIÃO: UMA GENEALOGIA

*Wagner Martins dos Santos<sup>1</sup>*

**Resumo:** Esta pesquisa, tendo em vista a importância dos estudos acerca da soberania para as Ciências Sociais, analisa os acontecimentos históricos que levaram a uma mudança contextual, levando a religião a deixar de ser diretamente vinculada à soberania e passar a ser subordinada ao 'governo dos homens'. Sobretudo pretendemos entender as condições sob as quais se permitiu que houvesse essa ruptura, crucial para a evolução do direito no mundo ocidental, bem como para as novas abordagens acerca de uma hierarquia política interna que servisse aos interesses do povo, e não sob o comando de uma divindade responsável por delegar, na terra, seus legítimos representantes. Para tanto, a metodologia a ser empregada será a análise genealógica, capaz de revelar as condições que permitiram os seres humanos, enquanto agentes políticos, decidirem seguir outros rumos em suas ações políticas. O estudo acerca da soberania e sua relação com a religião, mais do que uma análise, nos orientará a compreender a gênese de um conceito que perpassa áreas que vão desde a filosofia às relações internacionais e que continua em constante mutação, haja vista obedecer às interações humanas, servindo como base para contendas jurídicas e constantes relações de guerra e paz entre as nações.

**Palavras-chave:** Soberania. Religião. Genealogia.

### Introdução

O conceito de soberania estatal é considerado ambíguo e problemático (KALMO; SKINNER, 2010), e essa ambiguidade tem se tornado recorrente na própria literatura a respeito do tema, acarretando múltiplas interpretações e divergências consideráveis em torno de sua natureza. Para Ross (1947): “[...] não há qualquer domínio em que a obscuridade e confusão sejam tão grandes quanto aqui”<sup>2</sup> (ROSS, 1947, p. 34, tradução nossa). Considerada muitas vezes como um obstáculo devido à dificuldade quanto a uma análise conceitual, a soberania estatal parece acarretar diversos significados e conotações, desde características absolutistas e centralizadoras até um sentido mais moderado e envolvido cada vez mais no fenômeno conhecido como interdependência global (BIERSTEKER; WEBER, 1996; KEOHANE, 1984; KEOHANE; NYE, 1972). Tão contestado é seu conceito que alguns teóricos políticos acreditam que deveríamos simplesmente abandonar a pretensão de conceitua-la. Já outros admitem que

1 Atualmente é Mestrando pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, no Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais. Possui graduação em Relações Internacionais pela Faculdade Estácio do Recife e MBA em Gestão de Negócios pelo Instituto Brasileiro de Mercado de Capitais - IBMEC. O autor é financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES. Atua, sobretudo, nas seguintes áreas: teorias pós-modernas de Relações Internacionais, soberania, terrorismo e o pensamento filosófico de Jacques Derrida. Contato: wagnermds18@gmail.com.

2 Texto original em inglês: [...] there is hardly any domain in which the obscurity and confusion are as great as here.

o debate sobre a relevância da soberania oscila entre frustrações e alegações a respeito se ela deve continuar a existir nos debates ou simplesmente desaparecer. Tal alegação não é nova. Maritain (1969), devido ao horror provocado pelas duas Guerras Mundiais e seu impacto sobre todas as nações, declarou que: “deveríamos descartar o conceito de soberania”<sup>3</sup> (MARITAIN, 1969, p. 61, tradução nossa).

Embora tratar a soberania como algo meramente descartável não seja do nosso interesse, um entendimento a respeito de sua manifestação se faz necessário, haja vista ser um tema central nas análises políticas. A própria divergência aguça seu estudo, pois revela que o debate está vivo e é recorrente em tempos onde mudanças ocorrem de forma rápida, desafiando a aclamada autonomia estatal em virtude de crescentes atores transnacionais. Problemas como imigração, tráfico de drogas, guerras civis, direitos humanos entre outros, levam em conta o desafio que o Estado soberano tem para enfrentar esses problemas, revelando a importância do debate sobre a soberania e as múltiplas interpretações advindas de seu conceito. A onipresença do termo levou Jens Bartelson (1995) a classificá-la como um: “conceito esponjoso”<sup>4</sup> e cuja ambiguidade é condicionada pela sua própria centralidade e importância.

Levando em conta a sua importância, este artigo se propõe a traçar uma breve genealogia da soberania. Para tanto, dividimos o artigo em três partes: (1) analisamos a aparição da soberania e como ela surgiu na consciência política moderna, culminando com a concepção weberiana de soberania; (2) levantamos as principais críticas ao conceito weberiano, considerado majoritário nas análises políticas, destacando o fenômeno conhecido como virada linguística e as contestações oriundas dele; e (3) concluímos balizando a respeito da divergência existente em torno de seu conceito e as lições que podemos retirar dessa discussão.

## **1. A aparição da soberania e a concepção weberiana**

Traçar uma genealogia da soberania é descobrir que nunca houve consenso sobre o que ela significa (SKINNER, 2010). Ao utilizarmos o esquema analítico de Bartelson (1995), somos levados a considerar as características de três períodos históricos, considerados pelo autor como cruciais para se entender a evolução da noção de soberania e como ela se adaptou ao pensamento político moderno. Os períodos são: a Renascença, a era Clássica e o Estado moderno, cada um contendo características próprias que revelariam como a interação dos atores foi capaz de modificar o sentido atribuído a ela ao longo dos séculos.

No primeiro período, o da Renascença, havia um largo consenso de que o Estado era derivado e obedecia a um ordenamento divino, cuja harmonia e vontade geral também sustentava. Nesses termos, todo poder e autoridade era tratado como oriundo de uma esfera

3 Texto original em inglês: [...] we have to discard the concept of sovereignty.

4 Texto original em inglês: [...] sponge concept.

transcendental, ao passo que a Igreja medieval, compreendendo possuir, na terra, a legitimidade dada por um ordenamento divino, detinha um locus privilegiado para ditar o que seria certo ou errado. Seu alcance e autoridade era universal. E se Deus havia criado todo o universo, Ele também seria o responsável por sustentá-lo, designando autoridades soberanamente constituídas com o dever de guiar todo o povo (BARTELSON, 1995). No entanto, embora a Renascença tenha sido caracterizada pela ampla demonstração de poder por parte da Igreja, diversas críticas surgiram, diminuindo aos poucos a sua capacidade em ditar os rumos políticos. Aristóteles (2006), em seu famoso livro *A Política*, verbalizou essas críticas e promoveu a transição de um poder transcendental para o governo dos homens. Por intermédio dele também veio o termo *politikos*, cuja conotação e vínculo a um governante não o colocava como alguém acima da lei e de uma comunidade, mas como parte dela, com direitos e obrigações. O soberano não seria instituído pela graça divina, mas através do desejo de uma comunidade minimamente organizada. O 'homem', então passivo das decisões eclesiais, emergiu como um ser claramente social e político, dotado de capacidade de transformar o que outrora era imutável. De um sujeito passível e obediente, passou a ser ator e capaz de modificar as estruturas políticas a qual era subjugado. Nesse sentido, Bartelson (1995) resume:

Em primeiro lugar, a ideia de uma origem divina do poder e da autoridade é julgado um assunto de fé, em vez de uma ideia suscetível à prova racional. Os objetivos do estado são definidos teleologicamente como a preservação de sua estabilidade como um organismo de autossustentância e para o bem-estar das suas partes constituídas. O estado é feito pelo homem; seu propósito é puramente territorial, e sua existência desconectada das extremidades de um outro mundo. Por conseguinte, toda a autoridade flui do *legislator humanus*, que é a causa eficiente e primária de toda a lei, e permissível para a separação das partes do estado. O Estado é uma unidade particular, não porque seja universal dentro de si mesmo, mas porque é classificado sob as leis da economia. A unidade no interior do estado é a unidade numérica, uma vez que é uma unidade de ordem; não é uma unidade absoluta, mas sim uma pluralidade [...].<sup>5</sup> (BARTELSON, 1995, p. 103, tradução nossa).

O segundo período, a Era Clássica, incorporou de fato as grandes mudanças na vida política e no sentido atribuído à soberania. Enquanto na Renascença sua atribuição era vinculada a um mo-

---

5 Texto original em inglês: First, the idea of a divine origin of power and authority is dismissed as an article of faith rather than an idea susceptible to rational proof. The aims of the state are defined teleologically as the preservation of its health as a self-subsistent body and the well-being of its constituent parts. The state is man-made; its purpose is a purely terrestrial one, and its existence disconnected from otherworldly ends. Consequently, all authority flows from the *legislator humanus*, who is the efficient and primary cause of all law., and who conditions the separation of the parts of the state. The state is a particular unity, not because it is universal within itself, but because it subsumed its parts under a law of economy. Unity within the state is numerical unity, since it is a unity of order; it is not an absolute unity, but rather a plurality [...].

narca, na Era Clássica ela passou a ser entendida como algo inerente à existência do próprio Estado como um todo. Ser soberano passou a representar a soberania sobre um determinado território estatal, e de forma independente, autônoma, não universal. O Estado seria uma unidade infalível, e o que conferia crédito à sua existência seria justamente a presença de uma soberania constituída pelos limites absolutos no espaço territorial delimitado por ele. Geralmente associada ao Tratado de Paz de Westfália<sup>6</sup> celebrado em 1648, pondo fim à Guerra dos Trinta Anos (OSIANDER, 2001; HERSHEY, 1912; PIIRIMÄE, 2010; HINSLEY, 1986), a soberania estatal durante a Era Clássica foi marcada por grandes transformações quanto à política exercida pelos Estados. A prática diplomática, por exemplo, até então limitada à uma regra universal passou a ser transposta para a individualidade dos interesses estatais dentro de uma comunidade política.

O terceiro período, também chamado de Estado moderno, surgiu a partir do séc. XVIII, e é considerado pelos historiadores como o início da teoria moderna do sistema internacional. As mais diversas formas de representação passaram a ser consideradas como guia para as ações estatais. Segundo Bartelson (1995) o Estado moderno:

[...] é conceituado como um ser organizado sendo composto de relações internas entre os seus componentes; é conhecido através de sua relação análoga total entre seus elementos. Dentro deste estado profundamente conceituado, a soberania mantém sua indivisibilidade como sua propriedade fundamental, mas a soberania indivisível agora é também atribuída a um conjunto de relações que se constituem pela lógica dessa indivisibilidade. O estado soberano é orientado a partir da tabela de interesse, e é considerado como o resultado de um conflito dialético entre as forças subjacentes da história.<sup>7</sup> (BARTELSON, 1995, p. 188, tradução nossa).

A noção de soberania a partir do séc. XVIII absorveu a ideia de moralidade aplicada aos limites estatais. Ser soberano significaria ter legitimidade para defender os interesses em um ambiente internacional, onde a hierarquia e a submissão não existiriam. O Estado seria, portanto, uma unidade indivisível e exclusiva, autossuficiente e capaz de manter um ordenamento jurídico em um determinado território. A cooperação e paz seria possível devido a uma autoridade legitimamente constituída para governar. O Estado moderno é, sobretudo, marcado pela definição weberiana de Estado, considerada majoritária e amplamente aceita pela Ciência Política. Para Max Weber (1947):

6 É importante destacar que há uma ampla discordância quanto ao fato de o Tratado de Paz de Westfália ter sido responsável pelo início do reconhecimento e prática das leis pelos Estados. A exemplo: OSIANDER, 2001; HERSHEY, 1912.

7 Texto original em inglês: [...] is conceptualized as an organized being made up of internal relations between its components; it is knowable as a totality of analogous relation between its elements. Within this profoundly reconceptualized state, sovereignty retains indivisibility as its defining property, but indivisible sovereignty now is attributed to a totality of relations, themselves constituted by the logic of this indivisibility. The sovereign state is released from the table of interest, and is regarded as the outcome of a dialectical conflict between underlying forces in history.

Um grupo imperativamente coordenado será chamado “político” se, e na medida em que, a execução de sua ordem é realizada continuamente dentro de uma determinada área *territorial* pela aplicação e ameaça do uso força física por parte da administração do estado. [...] será chamado de “estado” se, e na medida em que, a sua administração, com sucesso, defender uma reivindicação ao *monopólio* do uso *legítimo* da força física na execução de sua ordem. Um sistema de ação social [...] será considerado “politicamente orientado” se, e na medida em que, uma vez exercer influência sobre as autoridades que dirige [...] especialmente na apropriação, expropriação, a redistribuição ou a atribuição dos poderes do governo.<sup>8</sup> (WEBER, 1947, p. 164, tradução nossa, destaque do autor).

A definição weberiana nos revela alguns elementos importantes, tais como a necessidade do controle através da coerção sobre aqueles a quem caberia ao Estado comandar. De acordo com Weber, apenas quem, com sucesso, consegue aclamar o monopólio do uso legítimo da força física é que poderia se auto proclamar soberano e dotado de representatividade. Mais recentemente, seguindo a definição weberiana, Anthony Giddens (1985) reforça a importância do uso da força ao afirmar que:

O Estado-nação, que existe em um complexo de outros Estados-nação, resulta de um conjunto de formas institucionais de governança, mantendo um monopólio administrativo sobre um território com limites demarcados [fronteiras], e a sua regra para ser sancionada pela lei requer o controle direto dos meios de violência [...] <sup>9</sup> (GIDDENS, 1985, p. 149, tradução nossa).

A importância que é dada a uma autoridade absoluta sobre um território com fronteiras demarcadas seria crucial para empoderar um Estado de legitimidade. Dessa forma, a soberania seria profundamente política em sua natureza, e viria à existência mediante a coesão e o estabelecimento de um governo autônomo que, no uso de suas atribuições, exerce o poder político e manifesta sua autoridade soberana sobre os que, dentro de tais limites demarcados, estariam sob seu comando. Não seria possível falar em Estado - com identidade política - se não houvesse um engajamento por parte de quem o constitui, no intuito de reproduzir as

---

8 Texto original em inglês: An imperatively co-ordinated corporate group will be called ‘political’ if and in so far as the enforcement of its order is carried out continually within a given territorial area by the application and threat of physical force on the part of the administrative staff. [...] will be called a ‘state’ if and in so far as its administrative staff successfully upholds a claim to the monopoly of the legitimate use of physical force in the enforcement of its order. A system of social action [...] will be spoken of as ‘politically oriented’ if and in so far as it aims at exerting influence on the directing authorities [...] especially at the appropriation, expropriation, redistribution or allocation of the powers of government.

9 Texto original em inglês: The nation-state, which exists in a complex of other nation-states, is a set of institutional forms of governance maintaining an administrative monopoly over a territory with demarcated boundaries (borders), its rule being sanctioned by law and direct control of the means of internal and external violence.

práticas que o consolidaria como um ente soberano. E essa consolidação seria capaz de dotar o Estado de voz e alcance internacional, pois mediante a organização e reconhecimento interno, teria, por conseguinte, capacidade de representar sua comunidade doméstica na arena global (WEBER, 1995). Para essa definição clássica, a soberania é um atributo do Estado, e não há outra entidade que seja capaz de competir e aclamar o monopólio do uso legítimo da força senão o próprio Estado.

Embora amplamente aceita como a definição majoritária em análises a respeito da soberania estatal, o conceito weberiano sofreu, a partir de 1980, diversas críticas germinadas a partir do fenômeno conhecido como 'virada linguística', resultando em uma série de críticas até então pretensamente universais e que ignorariam fatores como discurso e subjetividade (BARTELSON, 2006). O giro linguístico, como também é conhecido, permitiu uma nova era nas análises teóricas por permitir um novo espaço destinado ao papel das ideias e, em especial, ao discurso como construtor da realidade. O grande desafio estaria em mostrar que o discurso importa e está entrecruzado com as ações estatais, interferindo em suas decisões e atuando com efeito nas identidades e, também, na política externa (HANSEN, 2006). Uma vez que o discurso ganha papel protagonista e inicial como timoneiro das análises, a linguagem passa a ser, também, valorada e pré-requisito para se compreender os diversos significados que atribuímos aos Estados no intuito de classificá-los e dotá-los de legitimidade, dentre eles a soberania. E no desejo de detalharmos as críticas, dedicamos o próximo tópico ao estudo da virada linguística e seus desdobramentos quanto a interpretação a respeito da soberania estatal.

## **2. A virada linguística e as críticas ao conceito weberiano de soberania**

A virada linguística, fenômeno iniciado a partir da década de 1980 buscou problematizar conceitos até então generalizantes e que estariam desprezando a interação constante e mutável dos atores. Uma das principais alegações dos teóricos que discordavam dos preceitos basilares que considerava a soberania como um atributo inerente dos Estados era a de que nossos conceitos estariam ativamente envolvidos na construção da realidade, e não seriam meramente descritivos dos fatos. Conceitos seriam nada além de nomes que usamos para rotular objetos e fenômenos, agregando um conjunto de categorias como uma verdadeira posse, um atributo, uma característica peculiar (BARTELSON, 2006, 2008). E no caso da soberania, ela seria uma prática discursiva, e não dada naturalmente.

Richard Ashley (1981, 1984, 1988, 1996) em seus estudos acerca da soberania, destacou o fato de que a dificuldade em se considerar múltiplos aspectos históricos torna o ambiente propício para uma estabilidade conceitual, desprezando-se a riqueza advinda da interação dos atores. Ao se tratar a soberania como atemporal, a história passa a ser um mero monólogo, um fato consumado e perdido no tempo. A narrativa se torna fixa e autossuficiente em seus significados. A pretensão de tornar a soberania em algo empírico e científico, explica Ashley,

viria do desejo de criar ‘verdades’ que acarretariam uma pretensa legitimidade. No entanto, ao se inserir interesses, valores, subjetividade aos fatos, somos capazes de notar a influência humana em aspectos considerados neutros, estáticos e atemporais. Daí a afirmação do autor de que “os seres humanos são, em suma, subjetivos”<sup>10</sup> (ASHLEY, 1981, p. 211, tradução nossa).

A importância que é dada ao discurso e aos fatores subjetivos, levou Rob Walker (2013) a definir a soberania estatal como uma reivindicação discursiva, uma construção histórica, que revela a existência de uma mudança de um poder supremo para uma comunidade política particular. Seu estudo é crucial para se entender as transições ocorridas ao longo da história e não a considerarmos como infalível, mas sujeita às mudanças na sua natureza e características peculiares.

No intuito de entender como a soberania havia sido cunhada como um princípio constitutivo na vida política moderna, Cynthia Weber (1995) também argumentara que:

[...] a soberania não marca a localização da entidade fundamental da teoria das relações internacionais, mas um local de luta política. Esta luta é a luta para fixar o significado de soberania de tal modo a constituir um estado particular [...] com fronteiras particulares, competências e legitimidades disponíveis para ele<sup>11</sup> (WEBER, 1995, p. 3, tradução nossa).

A relevância das críticas e a valoração dada às questões subjetivas em detrimento das objetivas tem permitido que, desde a virada linguística, novas abordagens surjam, a ponto de Bartelson (2008) declarar que: “poucas pessoas [...] hoje duvidam que a soberania é o que os seres humanos fazem dela”<sup>12</sup> (BARTELSON, 2009, p. 40, tradução nossa).

## Conclusão

O objetivo do presente estudo foi o de analisar brevemente a evolução do conceito de soberania e como ela tem sido tratada pelos teóricos que se debruçam em seu estudo. Sobre-tudo pretendemos chamar atenção às mudanças advindas após o fenômeno conhecido como ‘virada linguística’, que foram capazes de modificar substancialmente a noção de soberania, deixando de trata-la como algo empírico e atemporal, mas profundamente envolvida nas ações humanas em âmbito político.

10 Texto original em inglês: Human beings, in short, are subjectivities.

11 Texto original em inglês: sovereignty marks not the location of the foundational entity of international relations theory but a site of political struggle. This struggle is the struggle to fix the meaning of sovereignty in such a way as to constitute a particular state [...] with particular boundaries, competencies and legitimacies available to it.

12 Texto original em inglês: few people [...] today doubt that sovereignty is what human being make of it.

Essas mudanças nos levam a considerar a soberania como um “conceito em fragmentos”<sup>13</sup> (KALMO; SKINNER, 2010, p. 25, tradução nossa), e essa fragmentação tem se mostrado um grande desafio aos analistas políticos e todos quantos a consideram um conceito fundamental em torno do qual todas as discussões políticas em nível interno e externo converge. Temas que tem crescido quanto a sua relevância, tais como imigração, direitos humanos, intervenções militares, nenhum deles foge a uma discussão acerca da soberania.

Embora ainda haja muito caminho a ser percorrido, haja vista estarmos tratando de algo que afeta toda a vida política nas mais diversas esferas, nota-se que há uma fragmentação em torno da soberania e uma defesa crescente a respeito de seu entrecruzamento com as ações humanas, capazes de transformar o que outrora seria balizado indistintamente. Apesar do desafio, Janice Thomson (1994) nos lembra que se desejamos iniciar uma mudança profunda em termos de teoria e prática, não há melhor lugar para se começar do que a soberania.

## Referências

- ARISTÓTELES. (2006). **A política**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- ASHLEY, Richard. (1981). **Political Realism and human interests**. In: *International Studies Quarterly*, v. 25, n. 2, p. 204-236.
- ASHLEY, Richard. (1984). **The Poverty of Neorealism**. In: *International Organization*, v. 38, n. 2, p. 225-286.
- ASHLEY, Richard. (1996). **The achievements of post-structuralism**. In: SMITH, Steve; BOOTH, Ken. *International theory: positivism and beyond*. New York: Cambridge University Press, Cap. 11, p. 240-253.
- ASHLEY, Richard. (1988). Untying the sovereign state: a double reading of the anarchy problematique. **Millenium Journal of International Studies**, v. 17, n. 2, p. 227-262.
- BARTELSON, Jens. (1995). **A Genealogy of Sovereignty**. Cambridge: Cambridge University Press.
- BARTELSON, Jens. (2006). The Concept of Sovereignty Revisited. **The European Journal of International Law**, v. 17, n. 2, p. 463-474.
- BARTELSON, Jens. (2008). Sovereignty before and after the linguistic turn. In: ADLER-NISSEN, Rebecca; GAMMELTOFT-HANSEN, Thomas. **Sovereignty games: instrumentalizing state sovereignty in Europe and beyond**. New York: Palgrave, Cap. 3, p. 33-46.
- BIERSTEKER, Thomas J. (Ed.); WEBER, Cynthia (Ed.). (1996). The social construction of state sovereignty. In: BIERSTEKER, Thomas J. (Ed.); WEBER, Cynthia (Ed.). **State sovereignty as social construct**. Cambridge: Cambridge University Press, Cap. 1, p. 1-21.
- GIDDENS, Anthony. (1985). **A Contemporary Critique of Historical Materialism**. (v. 2. The Nation-State and Violence). Cambridge: Polity Press.
- HANSEN, Lene. (2006). **Security as Practice: discourse analysis and the Bosnian war**. New York: Routledge.

---

13 Texto original em inglês: a concept in fragments.

HINSLEY, Francis Harry. (1986). **Sovereignty**. Cambridge: Cambridge University Press.

HERSHEY, Amos S. (1912). History of International Law since the Peace of Westphalia. **The American Journal of International Law**, v. 6, n. 1, p. 30-69.

KALMO, Hent; SKINNER, Quentin. (2010). Introduction: a concept in fragments. In: KALMO, Hent; SKINNER, Quentin. **Sovereignty in fragments: the past, the present and future of a contested concept**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 1-25.

KEOHANE, Robert O; NYE, Joseph S. (1972). **Transnational Relations and World Politics**. Cambridge, MA: Harvard University Press.

KEOHANE, Robert O. (1984). **After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy**. Princeton: Princeton University Press.

MARTAIN, Jacques. (1969). The Concept of Sovereignty. In: STANKIEWICZ, Wladyslaw J. (Ed.). **In Defence of Sovereignty**. New York: Oxford University Press, pp. 41-64.

OSIANDER, Andreas. (2001). Sovereignty, International Relations, and the Westphalian Myth. **International Organization**, v. 55, n. 2, p. 251-287.

PIIRIMÄE, Pärtel. (2010). The Westphalian myth and the idea of external sovereignty. In: KALMO, Hent; SKINNER, Quentin. **Sovereignty in fragments: the past, the present and future of a contested concept**. Cambridge: Cambridge University Press, Cap. 3, p. 64-80.

ROSS, Alf. (1947). **A Textbook of International Law: general part**. London: The Lawbook Exchange.

SKINNER, Quentin. (2010). The sovereign state: a genealogy. In: KALMO, Hent. (Ed.); SKINNER, Quentin (Ed.). **Sovereignty in fragments: the past, present and future of a contested concept**. Cambridge: Cambridge University Press, Cap. 1, p. 26-46.

THOMSON, Janice. (1994). **Mercenaries, pirates and sovereigns: state-building and extraterritorial violence in early modern Europe**. Princeton: Princeton University Press.

WEBER, Max. (1947). **The theory of Social and Economic Organization**. Tradução de A. M. Henderson e Talcott Parsons. Nova York: Free Press.

WEBER, Cynthia. (1995). **Simulating Sovereignty: Intervention, the State and Symbolic Exchange**. Cambridge: Cambridge University Press.



## A QUESTÃO RELIGIOSA DAS DISPUTAS PALESTINO-ISRAELENSES

*Paulo Vinícius Faria Pereira*<sup>1</sup>

**Resumo:** Judeus e muçulmanos representam dois grupos das três religiões monoteístas e, além disso, ambas as devoções religiosas são baseadas em um livro sagrado, respectivamente, a Torá e o Alcorão. Mas, no caso da região Palestina em que compartilham o mesmo território, o qual está sob situação de tensão em relação aos verdadeiros detentores da terra, cada um tem uma justificativa, profundamente enraizada, que pode ser provada porque está escrita, não em documento ou acordo comum de paz, mas em seus livros sagrados. A partir disso propõe-se apresentar o cenário de conflito entre Israel e Palestina sob o viés religioso, procurando destacar seus principais conflitos e justificativas quanto à permanência no território ocupado. Para estudar a História do conflito entre Palestina e Israel é necessário partir de uma oração principal e de duas orações subordinadas, como propõe Lotfallah Soliman (1990), e a abordagem de cada uma dependerá da conjuntura do momento, sendo que a oração principal trata do tema da Promessa. Nesse sentido, a investigação histórico-religiosa acerca do conflito partirá da oração principal. Por fim, serão expostos os caminhos para paz que deve ser buscado pelas religiões ali presentes: Islamismo, Judaísmo e Cristianismo e como podem trabalhar juntos pelo fim do conflito baseado em suas religiões.

**Palavras-chave:** Religião. Conflito. Israel. Palestina.

### Introdução

Judeus e muçulmanos estão em conflito constante desde o processo de colonização que culminou na criação do Estado de Israel em 1948. Depois de sua criação, a nova situação destaca-se pelas guerras: Guerra de 1948, a Guerra de Suez (1956), a Guerra dos Seis Dias (1967) e pela Guerra do Yom Kippur (1973).

Para estudar a História do conflito entre Palestina e Israel, é necessário partir de uma oração principal e de duas orações subordinadas, como propõe Soliman (1990), e a abordagem de cada uma dependerá da conjuntura do momento, completa. Segundo Soliman (1990) a oração principal está relacionada ao tema da Promessa, a que foi feita por Deus a Abraão sob a sua descendência e que foi confirmada por Moisés quando levou o povo recém saído do Egito à Terra Prometida. A primeira oração subordinada refere-se aos

*pogroms* europeus ocidentais de 1880, à conversão ao nacionalismo judaico de Leon Pinsker, à tomada de consciência, por Teodor Herzl, do “fato nacional” judaico ao qual ele era até então insensível, à

---

<sup>1</sup> Graduando em Ciências Sociais e Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. [paulo.vinicius.teologia@gmail.com](mailto:paulo.vinicius.teologia@gmail.com)

fundação, no Congresso de Basiléia, de 1897, do sionismo político a à finalização prática dessas questões ideológicas: isto é, à ação do dr. Weizmann, delegado da Organização Sionista na Inglaterra, encarregado de obter do governo de Londres a Declaração de Balfour (que, em 1917, prometia a criação de um “lar judeu” na Palestina)... (SOLIMAN, 1990, p. 9)

A segunda oração subordinada é sobre o sofrimento do povo judeu na Segunda Guerra Mundial. Diante das variadas questões, o intuito desse texto é ater-se à Oração Principal, e citando outros motivos quando relevantes.

O espaço geográfico que corresponde a Israel e Palestina, sob o ponto de vista de recursos geográficos, nada tem de extraordinário, porém, é importante para as três religiões monoteístas: Judaísmo, Cristianismo e Islamismo. Os fiéis dessas religiões vivem tensões políticas que refletem nas suas opções religiosas. O primeiro foco de tensão que se destaca é a Terra Santa (Jerusalém: מִלְשׁוּרֵי = سدقل =) que é Sagrada para os três, onde o que se tenta prevalecer é o regime do *statu quo*, isto é, quem chegou primeiro.

No Oriente, a religião faz parte de uma identidade étnica que se caracteriza como uma escolha nacional e não individual, assim sendo, a mudança de religião significa trair a sociedade, a cultura, a nação e a própria tradição religiosa. A conversão, para o judeu e o muçulmano, é proibida pelas leis do Estado.

## 1. Histórico

### 1.1. História dos judeus

“É difícil compreender o Estado de Israel sem deter-se no ontem”, disse em 1960 o rabino Toledano<sup>2</sup>, que também afirma que para os judeus, todo passado é um grande ontem. Contar a História do povo judeu, também é contar que Sansão derrotou os filisteus. (MARGULIES, p.19)

A História do povo judeu remonta a Abraão e a promessa por Deus sobre sua descendência, pelo período dos Patriarcas, a vida no Egito, a escravidão no Egito, o Êxodo guiado por Moisés à terra prometida, aos Juizes, aos Reis, aos Exílios. Desde sua formação como Estado, os judeus não viveram em paz, como é possível ver no livro apocalíptico do profeta Daniel: “E quatro animais monstruosos subiam do mar, um diferente do outro” (Dn 7,3ss). Os quatro animais representam quatro reinos, Babilônia, Média, Pérsia e Grécia, que foram opressores do povo do pequeno crescente fértil do Oriente Médio.

---

<sup>2</sup> Ministro dos Assuntos Religiosos do Estado de Israel, em entrevista concedida ao autor do livro “Israel – origem de uma crise”, Marcos Margulies, em 1960.

Também foram dominados pelo Império Romano até serem expulsos de suas terras, por eles, na época da destruição do Segundo Templo (70 dC.). Desse momento, até a nova ocupação, foram centenas de anos, com a retomada de Basileia em 1897. Para Ben Gurion, a véspera da proclamação do Estado de Israel, foi a destruição do Segundo Templo. Soliman (1990), por ser árabe, ironiza esse fato, pois diz que Israel se coloca como a-histórica, isto é, passou 2000 anos como uma “bela adormecida” sem participar da História, como se nada tivesse havido aí (SOLIMAN, 1990, p. 10).

A reocupação de Israel está ligada ao movimento sionista, surgido no fim do século XIX, que visava estabelecer a soberania de judeus na Palestina, porém, essa atitude foi repreensiva pelos rabinos da Europa. Para essas lideranças, o sionismo

era uma forma de secularismo de tipo nacionalista, totalmente contrário à religião, uma rebelião organizada contra a tradição judaica. O retorno organizado dos judeus para a Terra de Israel foi visto pela maioria das autoridades religiosas como a versão mais satânica da emancipação dos judeus, a meio caminho entre o falso messianismo, a idolatria e a assimilação. (FLINT; SORJ, 2000, p. 11)

A atitude anti-sionista por parte dos religiosos se agrava após a Segunda Guerra e a criação do Estado de Israel, pois, somente o verdadeiro messias poderá conduzir o povo à terra. Mesmo assim, diante de um contexto pós Holocausto, a ideia do Estado judeu toma início, para isso, crescem as relações entre as forças religiosas e lideranças sionistas.

Em 1947, David Bem Gurion, escreve uma carta à Federação Mundial do partido ortodoxo (Agudat Israel) com as formulações para o relacionamento entre laicos e ortodoxos (Estado e religião, respectivamente). Esta carta consistia nos preceitos

O Estado judeu, quando fundado, respeitaria os preceitos fundamentais da religião judaica em todos os assuntos ligados ao *shabat* (dia de descanso, no qual é proibido trabalhar), à *cashrut* (as cozinhas públicas deveriam seguir os preceitos religiosos em todos os assuntos ligados à preparação e escolha dos alimentos), a casamentos, divórcios e enterros que seriam realizados de acordo com os preceitos religiosos e, finalmente, concederia aos ultra-ortodoxos autonomia na área da educação, ou seja, o estado laico não poderia intervir no conteúdo das instituições educativas religiosas. (FLINT; SORJ, 2000, p. 12)

Flint e Sorj (2000) também afirmam que Bem Gurion ao acolher elementos religiosos na estrutura do novo Estado, criou uma característica particular do Estado judeu, que conferiu aos rabinos parte do poder político, que foi a mistura entre democracia e teocracia.

## **1.2. História dos muçulmanos**

O surgimento do Islã remonta a Maomé em 610 dC. , profeta com grandes influências políticas e religiosas que mudou as relações entre os clãs que seguiam o politeísmo e passaram a adotar o Islã como uma identidade social e religiosa. Maomé tinha como preceitos o mono-teísmo, a justiça social, vinculação com outras religiões monoteístas (os cristãos e os judeus) e propõe o Islã não como uma nova religião, mas como uma recuperação da religião eterna de submissão a Deus (PIKASA, 2008).

Até o surgimento de Maomé, somente os *jinn*s (espíritos invisíveis que habitavam a Arábia) tinham acesso aos sete céus. Com Adão, passaram a conviver harmonicamente com os seres humanos. Eles viviam na Península Arábica e os homens não, esses migravam de lá devido ao clima e ao solo. Nesse mito, nasce a primeira ideia da migração árabe nos territórios do Oriente Médio.

Abraão é de Ur (Caldéia), sendo possível que fosse de origem árabe devido ao seu nome ser árabe e significar pai de multidões (*ab raham*). Assim, também vêm do árabe os termos usados pelo Islã. *Aslama* quer dizer submissão; *Muslim* é aquele que se submete à procura da paz. O muçulmano é aquele que se submete a Deus, pois só Deus concede a paz. De *Aslama* surge Islam, de *Muslim* se latiniza e surge a palavra muçulmano.

O islamismo ganhou espaço, mesmo com a morte de Maomé em 632 dC., devido aos conflitos cristãos, internos, que deixavam os fiéis insatisfeitos. Eles louvavam a plenitude da vida, não o sofrimento como os cristãos e os judeus (judaísmo pós-bíblico).

## 2. Conflito: de quem é a terra?

O Senhor apareceu a Abrão e disse-lhe: "Darei esta terra à tua posteridade." (Gn 12,7a).

"E quando seu Senhor provou Abraão com certos mandamentos que ele observou, Deus lhe disse: 'Por certo que te designarei chefe dos homens'. Abraão disse, perguntando-lhe: 'E também o serão aqueles que de mim descenderem?' Disse-lhe: 'Minha promessa não alcançará os iníquos'" (Corão II, Ver. 124).

Essa promessa não foi feita somente aos judeus, pois é a descendência de Abraão, isto é, a Isaac e Ismael. De Isaac descendem os judeus e de Ismael os árabes muçulmanos – também árabes cristãos como propõe Triki (1979).

Guillaume, citado por Triki, diz que as terras da promessa abrangem todo o território entre o Egito e o Eufrates, em direção aos quatro cantos da terra e acrescenta que foi uma promessa feita antes dos nascimentos dos filhos de Abraão, logo não está destinada unicamente aos israelitas judeus.

Hadawi (1969) sobre a questão da ocupação territorial por parte de Israel cita um escritor judeu norte-americano que questionou: "Como pode um povo que tem vivido durante

séculos uma vida de refugiado e experimentado o doloroso sofrimento do exílio, iniciar sua renascença política com um ato de injustiça contra outros refugiados?" (HADAWI, 1969, p. 156 *apud* Jewish Newsletter, 1º de dezembro de 1958).

### 3. Cristianismo na zona de conflito: um diálogo inter-religioso

Os cristãos, por serem minoria, devem confirmar e fortalecer sua identidade no meio da tensão política entre judeus e muçulmanos, não através de um proselitismo ou um partidarismo<sup>3</sup>, mas através do papel que devem exercer na sociedade. Tanto cristãos, quanto judeus e muçulmanos comungam de valores comuns, como o valor à tradição, à família e à educação, onde o confessionalismo reflete nas mentalidades e nos comportamentos. A religião é o elemento que separa, por isso, cabe a cada um conhecer, além da própria tradição religiosa, a tradição do outro, livre de qualquer preconceito negativo.

Para um diálogo específico com o judaísmo, é possível buscar uma solução partindo do âmbito teológico, buscando os laços religiosos que os unem, reconhecendo que

os primórdios da sua fé e eleição já se encontram, segundo o mistério divino da salvação, nos patriarcas, em Moisés e nos profetas. Professa que todos os cristãos, filhos de Abraão segundo a fé, estão incluídos na vocação deste patriarca e que a salvação da Igreja foi misticamente prefigurada no êxodo do povo escolhido da terra da escravidão. A Igreja não pode, por isso, esquecer que foi por meio desse povo, com o qual Deus se dignou, na sua inefável misericórdia, estabelecer a antiga Aliança, que ela recebeu a revelação do Antigo Testamento e se alimenta da raiz da oliveira mansa, na qual foram enxertados os ramos da oliveira brava, os gentios. (NOSTRA AETATE, 1965, nº4)

Com os muçulmanos, também de modo semelhante, pois eles adoram "o Deus Único, vivo e subsistente, misericordioso e onipotente, criador do céu e da terra, que falou aos homens e a cujos decretos, mesmo ocultos, procuram submeter-se de todo o coração, como a Deus se submeteu Abraão, que a fé islâmica de bom grado evoca". (NOSTRA AETATE, 1965, nº3)

---

3 Algumas teologias cristãs fundamentalistas justificam, baseando-se nas Sagradas Escrituras, a ocupação da Palestina por parte de Israel.

Judeus, cristãos e muçulmanos prezam pela educação, diante disso, os jovens devem ser ensinados sobre como reconhecer Deus no contexto social do outro. Onde todos possam ser denominados crentes sem referir ao membro da outra religião como infel ou não-crente.

## Referências

- ARMSTRONG, Karen. **Jerusalém: uma cidade, três religiões**. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. 549 p.
- ATITAH, Edouard; CATTAN, Henry. **Palestina, terra de promessa e de sangue**. Rio de Janeiro: Delegação da Liga dos Estados Árabes, 1969.
- EBAN, Abba. **História do Povo de Israel**. Rio de Janeiro: Edições Bloch, 1971. 456 p.
- FLINT, Guila; SORJ, Bila Grin. **Israel Terra em Transe: democracia ou teocracia?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- HADAWI, Sami. O Conflito árabe-israelense (causa e efeito). IN: **Judaísmo versus Sionismo: três ilustres judeus opinam sobre Israel**. Rio de Janeiro: Delegação da Liga dos Estados Árabes, 1969. 184 p.
- HERZL, Theodor. **O Estado judeu**. Comentado por Moacyr Scliar. Rio de Janeiro: Garamond, 1998. 125 p.
- KOWERSKI, Wield. **Israel sem máscara - Arios, cerraes fileiras!**. Rio de Janeiro: Calvino Filho editor. 1953.
- LEWIS, Bernard. **O Oriente Médio: do advento do cristianismo aos dias de hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. 389 p.
- MARGULIES, Marcos. **Israel – origem de uma crise**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967. 238 p.
- PACE, Enzo; STEFANI, Piero. **Fundamentalismo contemporâneo**. Lisboa: Paulus, 2002.
- PIKASA, Xabier. **Violência e Diálogo nas Religiões: um projeto de paz**. São Paulo: Paulinas, 2008, 230p.
- PORTOCARRERO, Nilza Pereira da Silva. **Por que escrevi sobre os Palestinos**. Brasília: Senado Federal, 1983.
- SOLIMAN, Lotfallah. **Por uma história profana da Palestina**. São Paulo: Editora brasiliense. 1990. 212 p.
- TRIKI, Hussein. **Eis aqui Palestina... O sionismo ao desnudo**. Goiânia: Gráfica O Popular S.A, 1979.
- VATICANO II, Concílio. **Declaração Nostra Aetate**. 1965.

**COMUNICAÇÕES**  
*ciências da religião*



## A PAZ NUM CONTEXTO DE INTOLERÂNCIA: CONTRIBUIÇÕES DAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

*Paulo Agostinho N. Baptista<sup>1</sup>*

**Resumo:** A sociedade contemporânea produziu inúmeros avanços tecnológicos, muito conhecimento, nas diversas áreas, abriu horizontes de encontro e convivência entre os diferentes, mas também não deixou de produzir conflitos, exclusões e intolerâncias. A condição humana, como afirmam diversos autores (MORIN, BOFF), é ambígua, nela convivem o *demens* e o *sapiens*, a demência e a sabedoria. A visão religiosa cristã utilizou e utiliza outras categorias para falar a mesma coisa: o ser humano é santo e pecador. Vivemos, portanto, sempre enfrentando enormes desafios, de toda natureza: econômicos, sociais, políticos, culturais, religiosos e ambientais. Para certa visão idealista esperava-se que entre essas instituições, que trabalham com o “sagrado”, a situação fosse diferente. Porém, como construção social, elas participam em tudo da condição humana. Temos longa história de violência religiosa, mas também da capacidade religiosa de criar pontes e ideais utópicos. Convive-se com um aparente paradoxo: as diferenças têm sido hoje objeto de disputas e exclusões, justamente no momento em que o mundo vive quase que totalmente globalizado. Há um processo de afirmação identitária que contrasta com a solidariedade, uma tensão entre o local com o global. Será que isso não é contraditório com a paz e com os próprios fundamentos dos livros religiosos ou tradições orais, com as teologias e espiritualidades? A paz é ou deveria ser anseio fundamental de todas as tradições religiões. E ela se traduz de muitas formas: não-violência ativa, justiça, solidariedade e amor. O objetivo desta comunicação é refletir sobre o desafio de se viver a paz em meio à intolerância, verificando como as Ciências da Religião podem ajudar nesse processo. Busca-se, assim, discutir como é possível alcançar a paz através das virtudes e da dialogação, como forma e estratégia articuladora e pedagógica de transformação e enfrentamento dos desafios atuais, escolhendo o diálogo como práxis e testemunho de encontro pacífico e integrador.

**Palavras-chave:** Paz, intolerância, dialogação, diálogo inter-religioso. Ciências da Religião.

### Introdução

A tradição latina nos legou um provérbio, provavelmente do século IV ou V d.C., e da autoria de Publius Flavius Vegetius Renatus, de natureza político-militar, que diz Si vis pacem, para bellum – se queres a paz, prepara-te para a guerra. De fato, essa visão tem orientado muitos governantes ao longo da história. A estratégia militar e a lógica que manteve o mundo depois da Segunda Grande Guerra Mundial (1939-1945), produzindo um novo tipo de guerra – fria – foi concebida pelo armamento das grandes potências com arsenal atômico, gerando certo freio nas

---

<sup>1</sup> Doutor em Ciências da Religião, professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. E-mail: [pagostin@gmail.com](mailto:pagostin@gmail.com)

ambições imperialistas. Isso não livrou o mundo de guerras e de conflitos armados. Só na Segunda Guerra do Congo, na República Democrática do Congo, África, depois da morte de Mobuto, estima-se que entre 1998 a 2003 tenham morrido entre 3.800.000 a 5.400.000 de pessoas. Em 1965, houve o massacre de mais de um milhão de pessoas na Indonésia e sobre esse trágico genocídio merece ser conhecido o documentário “O ato de matar”, do diretor Joshua Oppenheimer.

A indústria bélica mundial é muito lucrativa e, politicamente, se não participa ativamente, apoia inúmeros conflitos: a Invasão do Kuwait, do Iraque, do Afeganistão, da Líbia, o conflito na Síria, as guerras dos Balcãs, os conflitos de independência e os atuais em diversos estados da antiga União Soviética, e inúmeros outros no continente africano, sem falar do já tradicional e trágico conflito judaico-palestino.

Esperava-se que a modernidade, que alimentou os sonhos com os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, produzisse outra sociedade, menos discriminadora e opressora, que superasse as monarquias e absolutismos, os anátemas e as fogueiras que eliminaram os críticos, as mulheres, os estranhos e diferentes, que trouxesse a paz. Mas o novo modo de produção, o capitalismo, que nasce junto com a sociedade moderna, não amenizou os conflitos, pelo contrário, elevou-os ao máximo. Também o socialismo e o comunismo, que ousaram superar as contradições capitalistas, não trouxeram menos contradições, apesar se suas intenções.

Diante dessa realidade histórica e dos conflitos atuais e da violência urbana, que tem minado a cada dia a vida da juventude, especialmente masculina, pobre e negra – basta ver o Mapa da Violência 2014 (WAISELFISZ, 2014), discutir a questão da paz continua sendo um enorme desafio e uma urgência, especialmente quando do lugar onde se esperaria a defesa da paz – as religiões – cresce justamente a intolerância religiosa, com novas perspectivas em relação ao debate sobre gênero, política, os modelos de família e muitos outros mais. Nesse sentido questiona-se: não seriam as religiões e espiritualidades, através de seus textos e tradições sagradas, em sua grande maioria, portadoras de uma sabedoria pacífica e amorosa? Como é possível que, incoerentemente, acabem por negar as suas próprias convicções e levem seus fiéis à luta e à eliminação dos diferentes, considerados inimigos da fé? O que tem gerado esse processo?

Começaremos essa Comunicação tratando do problema da intolerância, seus conceitos e concepções, buscando compreender o motivo da intolerância religiosa. Depois entraremos brevemente na discussão sobre a paz, identificando o caminho das virtudes, da dialogação, numa atitude ativa de não violência, como perspectiva de integrar religiões e espiritualidades para minimizar esse problema da violência e da intolerância e produzir uma cultura de paz. Para finalizar, vamos tratar de uma questão importante neste evento científico que trata justamente dessa relação entre religião, guerra e paz: as Ciências da Religião podem ajudar nesse debate?

### **1. O problema da intolerância na sociedade contemporânea**

O conceito de tolerância é bastante amplo e complexo. Aristóteles não a incluiu como virtude em seu tratado “Ética a Nicômaco”. Já John Locke (1632-1704) escreveu uma carta

sobre ela e dizia sobre os “frutos”, os resultados para a sociedade, se tanto a Igreja quanto o Estado anunciassem a paz e a tolerância.

Nos dicionários, tolerância significa “o respeito pelas ideias, crenças ou práticas dos demais” (Dicionário da Língua Portuguesa, Editora Porto), toda vez que elas estejam em contrariedade ou diferentes das nossas, ou, segundo o Dicionário Aurélio, “A tolerância é a tendência a admitir modos de pensar, de agir e de sentir que diferem dos de um indivíduo ou de grupos determinados, políticos ou religiosos”. Outro dicionário – Dicionário Escolar da Língua Portuguesa – Caldas Aulete – diz o seguinte: “tolerar “1. Suportar(se) com paciência [...] 2. Aturar, aguentar (alguém, algo).” A] origem etimológica dessa palavra é latina, vem de *tolerare*, que significa suportar com paciência.

O historiador Norberto Bobbio nos oferece uma reflexão muito importante, em seu livro “Era dos direitos” (2004), que baliza a discussão sobre a tolerância:

o próprio termo “tolerância” tem dois significados, um positivo e outro negativo; e que, portanto, também tem dois significados, respectivamente negativo e positivo, o termo oposto. Em sentido positivo, tolerância se opõe a intolerância sentido negativo; e, vice-versa, ao sentido negativo de tolerância se contrapõe o sentido positivo de intolerância. Intolerância em sentido positivo é sinônimo de severidade, rigor, firmeza, qualidades todas que se incluem no âmbito das virtudes; tolerância em sentido negativo, ao contrário, é sinônimo de indulgência culposa, de condescendência com o mal, com o erro, por falta de princípios, por amor da vida tranquila ou por cegueira diante dos valores. É evidente que, quando fazemos o elogio da tolerância, reconhecendo nela um dos princípios fundamentais da vida livre e pacífica, pretendemos falar da tolerância em sentido positivo. Mas não devemos jamais esquecer que os defensores da intolerância se valem do sentido negativo para denegrir-la: se Deus não existe, então tudo é permitido. (BOBBIO, 2004, p. 192).

*Devemos guardar essas importantes distinções de Bobbio. Também há uma boa discussão entre diversos pensadores sobre a tolerância e o respeito, considerando este último como uma atitude mais ampla que a tolerância. Para Leonardo Boff, tanto o respeito quanto a tolerância estão contidos na virtude da convivência (BOFF, 2006a p. 7). Mas não existe respeito se não forem atendidas algumas condições fundamentais: o reconhecimento do outro, do valor incondicional da consciência, da laicidade do Estado e do valor intrínseco de cada ser (BOFF, 2006a, p. 54-68).*

Quanto à tolerância, Boff diz que ela indica que caos e ordem se entrelaçam, são dinâmicas complexas, por isso ela existe, pela “capacidade de manter, positivamente, a coexistência difícil e tensa dos dois pólos, sabendo que eles se opõem, mas que compõem a mesma e única realidade” (BOFF, 2006a, p. 79).

Como Bobbio, Boff entende que existem dois tipos de tolerância. Uma seria passiva – indiferença, comodidade – e outra ativa, que se equivaleria ao sentido positivo, começando pelos princípios que “não se deve fazer ao outro aquilo que não se quer para si” e pela realidade da convivência diante do pluralismo (BOFF, 2006a, p. 81-88). Também pensa que há limites

da tolerância: deve-se tolerar o sofrimento do outro, a indignidade, a destruição do planeta? Deve-se tolerar o fundamentalismo e o terrorismo? São questões desafiadoras.

Para o filósofo Paulo Meneses (1996, p. 6), tolerância tem um significado fundamental, especialmente no seu aspecto positivo:

Afirmar o ‘direito sagrado de divergir’ é negar a quem quer que seja – em especial ao Estado e às maiorias – o direito de reprimir a diversidade alheia, de perseguir os dissidentes, de tentar reduzir pela força as divergências. É proclamar o dever que têm os Estados e os grupos sociais de respeitar a alteridade, de não perseguir a ninguém por causa de suas opiniões, e de modo mais amplo, de não discriminar ninguém por causa de diferença de religião, de raça, de sexo, de idade, etc. Então a amplitude da tolerância é ilimitada: pois é o reverso da proclamação da ‘igual dignidade dos seres humanos’.

Se os conceitos mostram esses significados, não seria estranho e paradoxal que numa sociedade cada vez mais “humanizada”, racional, globalizada, tecnológica e que amplia a escolarização e os processos de racionalização, cresça a intolerância, os fundamentalismos político-ideológicos, econômicos, futebolísticos e religiosos? A resposta é não.

O processo de globalização e a dinâmica de secularização atingem as sociedades e pessoas de formas diferenciadas. Elas têm produzido ameaça às identidades, especialmente das camadas médias e populares, mas não somente, e num contexto de conflitividade social, de escolarização precária e de baixa qualidade, os mais pobres sentem mais esse processo. Ao lado disso, há o forte trabalho de grupos religiosos conservadores, com interesses diversos, especialmente políticos e econômicos, que se aproveitam dos processos culturais, em rápida transformação e inclusão social de direitos e da defesa da convivência com a diversidade, para criar uma batalha midiática, simbolizada na luta entre Deus e o demônio.

Segundo Berger (1985), a crise gerada pela secularização atinge a estrutura de plausibilidade das pessoas: “se se enfraquecer a estrutura de plausibilidade, o mesmo acontecerá à realidade subjetiva do mundo religioso em questão” (BERGER, 1985, p. 161). As estruturas de plausibilidade são fundamentais para a realidade subjetiva. O mundo ou a “construção de mundo” é algo muito precário, frágil. Mas a partir do momento que tal mundo é exteriorizado, objetivado e reconhecido ele passa a ser “o mundo”. Não só o mundo para todos, enquanto reconhecimento social, mas principalmente o “meu mundo”. A internalização é o reconhecimento de que o mundo, a realidade objetiva, existe como meu mundo, se transforma em estrutura do sujeito. Porém, não pode ser só o “meu mundo”, é algo partilhado, confirmado pelos “outros significativos” e pelos “outros menos significativos”. A estrutura de plausibilidade é a base social necessária que confirma que o mundo é real. O mundo, assim, é um “*nomos* tanto objetiva como subjetivamente” (BERGER, 1985, p. 33). E o contexto atual, pluralista, pós-moderno, neoliberal, é propício para tal fenômeno. Questionando as bases religiosas do mundo, gerando a separação de esferas (religiosa e temporal), colocando em dúvida a *autoritas*, a noção de sujeito, de identidade – por exemplo, a interessante e polêmica visão de Judith Butler (2015) sobre o sujeito despossuído e sua noção fluida de gênero (“a injunção de ser um

gênero dado produz necessariamente fracassos”, p. 189), a secularização criou as condições do aparecimento do pluralismo como consciência, o qual provoca, conjuntamente, também por seu lado, uma situação de “crise” na realidade subjetiva. Há a concorrência de diversas estruturas de plausibilidade. Diferente do mundo pré-moderno – não no sentido cronológico – onde o mundo aparecia bem sólido, único, a modernidade e, mais ainda, a pós-modernidade instauram a dúvida: com o pluralismo o mundo estável se desestabiliza, se dissolve e, para muitos, se perde. Basta ver a polêmica atual em torno da questão de gênero e família.

Apesar de ser compreensível esse fenômeno e suas reações, ainda mais pela forma militante e agressiva de alguns grupos defensores dos direitos da inclusividade e da convivência com a diversidade – também compreensível pela história de opressão e discriminação –, o que se percebe é o crescimento da intolerância e até da violência. Ficou nacionalmente conhecido o caso da menina de 11 anos que foi agredida, no subúrbio do Rio, em junho deste ano, por grupos pentecostais radicais quando saía de um culto do Candomblé.

Mas voltando aos conceitos, em nome da tolerância e da convivência, pode-se tolerar tal violência? Tolerar neste caso teria um sentido negativo. Quanto à tolerância positiva, seria a atitude esperada, até por razões teológicas, daqueles que agrediram a menina carioca. Do lado da cidadania, podemos perceber a necessidade de sermos intolerantes com esses agressores, ou seja, eles devem ou deveriam ser responsabilizados e punidos de acordo com a legislação. Os limites para a tolerância existem quando os direitos humanos não são respeitados. Portanto, a tolerância é uma atitude de ativa de cuidado constante para proteger o relacionamento humano. Isso não significa que não possa haver conflitos. Pelo contrário, esses são importantes para o crescimento e amadurecimento humanos. Assim, é compreensível a afirmação de Paul Ricoeur (1995) quando diz que “somente o intolerante é intolerável”. Ele perdeu o horizonte de respeito aos valores da convivência, do respeito, enfim o espírito de humanidade.

Porém, isso não é suficiente. Não basta ser intolerante com a intolerância e nem apenas puni-la. Precisa-se da mediação do conhecimento e a criação de espaços de encontro e diálogo, pois a paz e sua construção, como não-violência ativa, seriam respostas à violência e à intolerância negativa.

## **2. A paz e a não violência ativa como construção de uma nova humanidade**

Como pensar uma cultura da paz num mundo em crescente conflito? As dimensões *sapens* e *demens* do ser humano estão sempre presentes, pois a ambivalência faz parte da sua condição. As religiões, ou boa parte delas, ao longo da história, cumpriram importante papel em educar esse lado agressivo, a *hybris* – a força excessiva – que pendia para a violência, mostrando que valia mais o encontro, o perdão, a convivência e a fraternidade, e que a teimosia do bem deveria ser maior que o mal. Daí nasceram as morais religiosas e a ética, como também a preocupação com o agir virtuoso.

Tratando das virtudes para um outro mundo possível, Leonardo Boff discute desafios atuais como a agressividade, o pacifismo, a conflitividade, a violência (pessoal, de gênero,

política, econômica, cultural, cósmico-ecológica) e, por fim, a paz. Mostra que para Kant “A cidadania mundial não é uma visão de fantasia, mas uma necessidade imposta pela paz duradoura” e não haverá paz se ela não resultar da “vigência do direito, da cooperação jurídica ordenada e institucionalizada entre todos os estados e povos.” (BOFF, 2006b, p. 121).

Como será possível que haja paz e tolerância num ambiente violento e intolerante, inclusive religioso?

Para responder a esse desafio, consideramos importante acompanhar a visão de Leonardo Boff, sua concepção sobre a tolerância e o diálogo inter-religioso.

Leonardo começa essa discussão com o reconhecimento do pluralismo de princípio: “Primeiramente importa reconhecer o pluralismo religioso de fato. O fato é inegável; basta constatá-lo. [...] Mas importa defender o direito à pluralidade.” (BOFF, 2006a, p. 109-110). Isto significa que, na perspectiva da biodiversidade, de uma ecologia integral “quanto mais religiões e igrejas existirem mais se pode vislumbrar a riqueza de Deus e do legado de Jesus.” (BOFF, 2006a, p. 111). Sua conclusão retoma a tese de Hans Küng: “Não haverá paz entre as nações, se não existir paz entre as religiões. Não haverá paz entre as religiões, se não existir diálogo entre as religiões. Não haverá diálogo entre as religiões, se não existirem padrões éticos globais. Nosso planeta não irá sobreviver, se não houver um *ethos* mundial, uma ética para o mundo inteiro”.<sup>2</sup> O diálogo, a convivência e a tolerância ativa inter-religiosa revelam, além da capacidade de abertura do ser humano, a “riqueza do único e mesmo Mistério Fontal” (BOFF, 2006a, p. 120).

O encontro entre as três virtudes fundamentais – Convivência, Respeito e Tolerância e a sua articulação efetiva – deve produzir a paz – “anseio maior da humanidade atual”. Paz que significa, na feliz expressão da Carta da Terra, “a plenitude que resulta das corretas relações consigo mesmo, com outras pessoas, com outras culturas, com outras vidas, com a Terra e com o Todo maior do qual somos parte” (BOFF, 2006a, p. <sup>3</sup> Essas três virtudes, tendo como pressuposto a capacidade de acolher o outro e a hospitalidade, são fundamentos da práxis dialógica que promove de paz e que, diante da intolerância, produz uma reação ativa, não violenta.

Por que a não violência ativa é importante? Principalmente, porque ela corta pela raiz a violência. Ela “significa a ação de rejeitar e de não utilizar formas violentas como reação a ações e atitudes de violência, injustiça e opressão. Para isso, busca métodos e formas de luta pacíficas, através do diálogo e até da desobediência civil” (BAPTISTA, 2015, p.659).

A não-violência requer uma atitude espiritual, pedagógica e política. A sua força nasce do amor e do compromisso com a justiça e a verdade. Por isso, supõe coragem e disciplina de “combater o bom combate” (2 Tm 4, 7). Do ponto de vista político, exige organização e estratégia: o diálogo, a não-cooperação com a violência e a desobediência civil diante das leis injustas, opressoras e violentas. (FRAGOSO, 1977, p. 21-32).

<sup>2</sup> BOFF, 2006a, p. 118. Cf. tb. KÜNG, 1993, p. 186; KÜNG, 1999; KÜNG, 2004, p. 17.

<sup>3</sup> BOFF, 2006a, p. 126. Deve ficar registrado que Leonardo Boff foi um dos membros do grupo que redigiu a “Carta da Terra”.

Para Leonardo Boff, não haverá paz se ela também não estiver fundada numa espiritualidade que é “poder sentir tais dimensões do humano radical. O efeito é uma profunda e suave paz.” (BOFF, 2006b, p. 125).

Na conclusão do último livro, mas que representa a conclusão da trilogia sobre “Virtudes para um outro mundo possível”, há um hino belíssimo na modalidade das bem-aventuranças: “Bem-aventurados os que se entregarem ao estudo das *virtudes* que podem garantir *um outro mundo possível*, não para ficarem simplesmente mais ilustrados, mas para poderem viver melhor e fazerem-se pessoas virtuosas. Estes inauguram a nova era da ética planetária com a cultura do cuidado, da responsabilidade, da compaixão e do amor: bases da paz duradoura.” (BOFF, 2006b, p. 134=135).

No livro “A oração de São Francisco: uma mensagem de paz para o mundo atual” (1999), Leonardo também mostra a importância da dialogação fraterna. Faz uma grande meditação tratando da paz (em diversos de seus matizes: na comunidade de irmãos, na sociedade de desiguais, com a natureza); da “con-cór-dia” e “cor-dialidade” (como “*sin-fonia* dos corações”); do amor (e da gratuidade de dar); da união; da solidariedade (na tristeza e na alegria); da consolação; da compreensão; do perdão; enfim, da oração que suscita a *fraternura* e a dialogação. E as religiões e espiritualidades têm um papel pedagógico importante em cultivar e educar esses valores e virtudes.

Enfim, num mundo globalizado e marcado pela comunicação de dimensão planetária, a diversidade e a pluralidade de toda ordem, dos costumes às religiões, emergem como grande desafio. Diante disto, a tolerância e a convivência com o diferente podem produzir encontro ou desencontro, gestos agressivos e até violentos ou, ao contrário, atitudes dialogais e de respeito. Assim, a pluralidade deixa de ser um fato e possibilidade de conflito e se transforma em consciência de direito e possibilidade de novas construções, baseada no respeito à diferença. Para tanto, é necessário que virtudes como a tolerância sejam estudadas, conhecidas e vividas. É fundamental, também, que as religiões recuperem em suas tradições os postulados de uma atitude amorosa e incondicional com a verdade, a justiça, a paz, que se encontrem, se conheçam, dialoguem e, quiça, possam produzir novas teologias, morais e nova práxis de paz. Exemplo recente é o apelo do papa Francisco no Carta Encíclica *Laudato si'*, convocando todos, religiões, ciências, pessoas de boa vontade, para enfrentarem juntos o desafio de legar um mundo habitável e sustentável para as futuras gerações.

### **3. A contribuição das Ciências da Religião para a paz e a tolerância**

Valores e normas são elementos comuns e constitutivos de todas as tradições religiosas e de suas experiências religiosas. Nascidas a partir do encontro com o sagrado, com o mistério, do carisma de seus fundadores, de respostas criativas diante do vivido, das angústias, necessidades e sonhos humanos, essas ricas experiências acabam por se transformar em formas religiosas que se institucionalizam. A experiência religiosa, que se expressa como “vivência relacional” (CROATTO, 2001), em sua dinamicidade e relacionalidade, vive sempre a tensão

de se instituir, pois ela só é possível se “se exprime numa determinada forma concreta. Ela não existe no vazio, no abstrato”. (LIBANIO, 1990, p. 24). Desse modo, surge sua moral, seus costumes e normatividades, servindo de orientação e referência, especialmente respondendo aos principais anseios humanos de construção de uma sociedade fraterna. Mas também se burocratizam e convivem com relações e conflitos internos de poder e também a necessidade de expansão e eventuais conflitos na sociedade.

Paz e tolerância são dois desses valores que, historicamente, são encontrados em praticamente quase todas as religiões. Diversas áreas do conhecimento como a filosofia, as teologias, o direito e as ciências sociais, as ciências da religião também se debruçaram e continuam refletindo sobre esses valores que desafiam a ordem social. No contexto de uma sociedade globalizada, essas questões não podem deixar de se fazer presentes. As formas de violências aumentam e é preciso que o caminho da paz seja encontrado.

Diante disso, como as Ciências da Religião podem contribuir para a paz e uma convivência tolerante, mas que também não permita o intolerável e a violência?

Parte dessa resposta já apareceu durante a construção desse texto, elaborado por um pesquisador da área de Ciências da Religião, através da consulta a outros pesquisadores dessa área e de outras afins.

Então, a primeira indicação é que as Ciências da Religião, com suas pesquisas e estudos, através de um compromisso com a verdade, e sem tomar partido religioso, político ou ideológico, tem grande contribuição a oferecer ao esclarecer, iluminar e trazer conhecimento sobre as crenças e não crenças, propiciando uma reflexão crítica. Esse é um ponto de partida. O compromisso com o conhecimento e com a verdade, criticamente.

Associada a essa contribuição, há a condição epistemológica e metodológica das Ciências da Religião, no plural: a inter e a transdisciplinaridade. Isso é um grande desafio. Como fazer dialogar diferentes ciências e recortes da realidade: sociologia, antropologia, filosofia, psicologia, geografia, história, pedagogia, teologia, política, literatura, ecologia, ciências da terra, biologia, ciências da natureza, demografia, economia...? O grande problema epistemológico atual é a fragmentação, a divisão das disciplinas que vão recortando *ad infinitum* seus objetos. Falta uma visão conjunta, complexa, que pense a articulação, a dialogicidade, como postula Edgar Morin.

Uma terceira contribuição, que também se articula e fundamenta as anteriores, é a atitude respeitosa que essa área tem ou deve ter com relação ao fenômeno religioso, as experiências religiosas e não religiosas sobre os sentidos de vida, buscando compreender essa riqueza humana. Parte-se de uma postura não preconceituosa e de abertura na compreensão desses fenômenos. Isso não deixa de causar conflitos com as outras áreas de conhecimento. Por isso, não é incomum que as Ciências da Religião sejam vistas com algum desdém, como se não fossem uma área acadêmica e científica.

Nessa perspectiva pode-se exemplificar, dentre inúmeras experiências, como a articulação das contribuições mencionadas acima têm produzido resultados interessantes. Primeiro

exemplo, a rica experiência do Observatório Transdisciplinar das Religiões do PPGCR da UNICAP. Na acolhida do sítio eletrônico desse observatório se afirma que ele “é um espaço virtual de extensão acadêmica [...] com o objetivo de analisar os fatos relacionados com os encontros e desencontros entre as religiões no Recife e região, procurando promover o diálogo intercultural e inter-religioso.”

Assim, a pesquisa e o conhecimento, amparados numa epistemologia transdisciplinar e respeitosa, produzem também encontro e práxis de diálogo, de respeito e tolerância, de superação de preconceitos e exclusões. Inúmeros eventos são realizados, inclusive, os grupos religiosos construíram um espaço para esse encontro e diálogo.

Num nível teórico, há grupos de pesquisa, como aquele organizado pelo professor Faustino Teixeira, sobre mística comparada, que tem produzido seminários e livros riquíssimos, articulando ciências da religião, mística, teologia, literatura, filosofia, sobre diversas tradições religiosas e não religiosas, ocasionando outro nível de conhecimento sobre essa temática, propiciadora de uma práxis dialogal.

Deve-se destacar, ainda, que dentre os diversos estudantes que procuram a área de Ciências da Religião, originários de diversas tradições religiosas, e até ocupando papéis de liderança religiosa, alguns dentre eles chegam com concepções fundamentalistas e fechadas, mas durante o curso e o desenrolar de suas pesquisas acabam se transformando e compreendendo o que significa o diálogo e a tolerância.

### **Conclusão**

Diante dos desafios globais, mas que atingem cada comunidade, urge dar um passo em direção à paz, ao encontro, ao diálogo com o outro, que, em sua diferença, é importante elo de complementaridade.

As Ciências da Religião, não tendo nenhum compromisso com nenhum tipo de grupo religioso em particular, mas apenas do ponto de vista acadêmico, oferecer tempo e espaço que contribuem para a paz e a tolerância, através das pesquisas e de sua postura epistemológica e ética, que podem inclusive práxis de diálogo.

O horizonte que se descortina hoje, pelos desafios e problemas que crescem a cada dia, como a violência e a intolerância, exige uma atitude de *diálogo* fraterna, a construção de democracia, com dimensão cósmica, expressão do respeito, da justiça e da paz, de grande encontro de todos com todos – entre humanos, entre humanos, a natureza e com o(s) Sentidos que as pessoas dão à sua vida.

## Referências

- BAPTISTA, Paulo Agostinho N. Não violência. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes (Dir.). **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2015. p. 659-661.
- BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BOBBIO, Norberto, **A era dos direitos** Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- BOFF, Leonardo. **A oração de São Francisco: uma mensagem de paz para o mundo atual**. Rio de Janeiro: Sextante, 1999.
- BOFF, Leonardo. **Virtudes para outro mundo possível**, Vol. I: Hospitalidade: direito e dever de todos. Petrópolis: Vozes, 2005.
- BOFF, Leonardo. **Virtudes para um outro mundo possível**, Vol. II: convivência, respeito e tolerância. Petrópolis: Vozes, 2006a.
- BOFF, Leonardo. **Virtudes para um outro mundo possível**, Vol. III: comer e beber juntos e viver em paz. Petrópolis: Vozes, 2006b.
- BRANDÃO, Junito. **Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega**. Vol. I A-I. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2000a.
- BRANDÃO, Junito. **Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega**. Vol. II J-Z. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2000b.
- BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2001.
- FRAGOSO, Antônio et al. *A firmeza permanente*: a força da não-violência. São Paulo: Loyola/veja, 1977.
- KÜNG, Hans. **Projeto de Ética Mundial**: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. São Paulo: Paulinas, 1993.
- KÜNG, Hans. **Religiões do mundo**: em busca dos pontos comuns. Campinas: Verus, 2004.
- KÜNG, Hans. **Uma ética global para a política e a economia mundiais**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- LIBANIO, João Batista. **Deus e os homens**: os seus caminhos. Petrópolis: Vozes, 1990.
- MENEZES, Paulo. Filosofia e tolerância. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 23, n. 72, p. 5-11, 1996.
- RICOEUR, Paul. **Em torno ao político**. São Paulo: Loyola, 1995.
- WAISELFISZ, Julio Jacabo. **Mapa da Violência 2014** – Os jovens do Brasil. Disponível em: <[http://www.mapada-violencia.org.br/pdf2014/Mapa2014\\_JovensBrasil.pdf](http://www.mapada-violencia.org.br/pdf2014/Mapa2014_JovensBrasil.pdf)>. Acesso em: 02 jun. 2014.

## AS INTERFACES ENTRE VIOLÊNCIA, PAZ E RELIGIÃO

*Reinaldo Arruda Pereira<sup>1</sup>*

**Resumo:** Nas sociedades contemporâneas violência, paz e religião constituem-se como verdadeiro desafio à ética e à consciência moral de cada um e de todos os seres humanos. Violência, paz e religião foram e ainda são práticas sociais e, portanto, não são conceitos teóricos e abstratos. A partir de uma abordagem transdisciplinar - As interfaces entre violência, paz e religião - é tema deste estudo. A metodologia utilizada foi de natureza qualitativa, com ênfase nos aspectos bibliográficos e teórico-conceituais, que foram balizados por uma discussão em sala de aula sobre terrorismo e religião. O objetivo do trabalho é ressaltar que a prática da violência, do terrorismo e da guerra, e não importa o seu componente religioso ou político, é contra a vida e contrária à ética humanizadora e convivencial. Com esta constatação, a experiência da paz e da pacificação passam a ser o alvo da sociedade e das diferentes religiões, exigindo cotidianamente a exaltação não mais da violência, da guerra e da destruição, mas do encontro fraterno, acolhedor e solidário entre homens, mulheres e religiões.

**Palavras-Chave:** Guerra, violência, paz e religiões

### Introdução

A religião, independentemente da forma em que era organizada e praticada, sempre foi objeto de desconfiança. Esta desconfiança existe nos dias de hoje, por um lado, pela força que a religião tem em provocar a violência e, por outro, pela sua impotência em promover a paz entre pessoas, povos e nações. A reflexão - As interfaces entre violência, paz e religião - trilha um caminho teórico-prático que coloca em relevo a contraposição de um poderoso mito da narrativa bíblica, do cristianismo e de outras religiões: o mito da paz e da não-violência.

A violência se faz presente onde o ser humano está inserido e diz respeito a todos os aspectos da vida humana, inclusive, do religioso. "O ser humano, criado por Deus, é capaz de violência" (BINGIMER, 2001, p. 56). É fato concreto, o ser humano e as religiões são capazes de promover a violência. Logo, é possível afirmar que a violência permeia a história da humanidade desde tempos longínquos, apresentando-se multifacetada e com diferentes matizes. Entretanto, é somente a partir de uma análise superficial que se pode afirmar que a guerra, a violência e o aumento da maldade são originados na religião.

A partir de metodologia qualitativa, bibliográfica e uma abordagem transdisciplinar se discutirá as interfaces entre violência, paz e religião. A ênfase recairá nos aspectos teóri-

---

<sup>1</sup> Doutor em Ciências da Religião. Faculdade Batista de Minas Gerais. E-mail: [reinaldoarrudapereira@yahoo.com.br](mailto:reinaldoarrudapereira@yahoo.com.br)

co-conceituais que tornam comuns as experiências que ameaçam a vida e deixam um rastro de violência, dor, morte e destruição. O objetivo do trabalho é ressaltar que a violência, o terrorismo e a guerra, e não importa se o seu componente é religioso, econômico, ideológico e político ou não, esta prática é contra a vida, avessa ao ser humano e contrária à ética humanizadora e convivencial.

Nesse sentido, se todos quisermos viver para louvor da glória do Criador, (Efésios 1.6), devemos conviver em paz e agir pacificamente, abolindo todas as formas de opressão, terrorismo, maldade e violência. Nesta perspectiva, José Gonzalez Faus (2000) citando Santo Irineu<sup>2</sup> declara: “A glória de Deus é o ser humano vivo...”. Diante disso, com relação à religião e ao ser humano, importam muito mais a paz, o amor, a misericórdia e a pacificação do que a violência, guerra, barbaridade, truculência e qualquer outra ação violenta.

## 1. Religião e violência e violência na religião

A religião vem se manifestando historicamente como um sistema simbólico vital à vida humana e à sociedade. Ela é um sistema de compensação que se baseia em suposições sobrenaturais e/ou em forças exteriores à natureza. Devido a este aspecto, Émile Durkheim (2003) parte do pressuposto de que a religião mantém correspondência com as condições da existência, sendo apta para revelar um aspecto essencial e permanente da humanidade: a necessidade de coesão social, solidariedade e respeito ao outro.

As religiões, por articular rituais e símbolos, além de explicar a finitude e a insuficiência humana, cria afinidades sentimentais entre os indivíduos, ensinando-os a agir e a viver. As religiões, inclusive o cristianismo, mesmo possuindo esta natureza e esta função social, em diferentes épocas utilizaram o nome de Deus para colonizar, violentar, guerrear e matar. No que concerne ao cristianismo, isso parece indicar que houve o esquecimento e a quebra de um dos mais importantes mandamentos divinos: “*Não matarás*” (Deuteronômio 20:13).

Independentemente se houve ou não esquecimento ou ainda quebra do quinto mandamento, o fato é que a violência está presente na religião e na sociedade. Intimidação, selvageria, guerra, terrorismo, perseguição e brutalidade são companheiras históricas da religião e da sociedade. Isto significa que estas instituições praticam um tipo de violência que é visível e um outro tipo que é velada, dissimulada e disfarçada. É a violência simbólica e ela é “...todo poder que chega a impor significações e a impô-las como legítimas, dissimulando as relações de força que estão na base de sua força” (BOURDIEU & PASSERON, 1975, p.19).

A violência, segundo René Girard (1990), é de todos e está em todos e tem seu fulcro no desejo. Numa perspectiva diferente, Rubem César Fernandes (2001), afirma que a violência é um

---

<sup>2</sup> Santo Irineu. *Adversus Haereses*, IV, 20, 7.

dos nomes do pecado original,<sup>3</sup> e que ela faz parte da condição humana, que é a de um ser limitado que não se conforma com seus próprios limites. “Isto significa que não nos tornamos perversos e maus por falta de educação e conhecimento” (SAYÃO, 2012, p. 121), mas por causa do pecado.

Como o pecado faz parte da natureza humana é ele o ocasionador de toda sorte de perversidade, maldade e violência. Hannah Arendt (2009), por sua vez, associa a violência ao fenômeno do mal e enfatiza que este é algo demoníaco, algo parecido com a “encarnação de satã”. Nesta perspectiva, é possível reconhecermos que há uma força (desejo, inveja, pecado, satã) que atua no mundo e que estimula e apoia a violência do ser humano contra outro e contra o universo todo.

Como o ser criado poderá vencer sua condição humana limitada e “caída”, a força que atua no mundo como uma estrutura da maldade e da violência? Ora, reconciliando o ser criado com o Criador. Se o ser humano não foi criado para o mal e sim para o bem e para a “glória do Criador”, está implícita a sua natureza relacional e pacificadora. Logo, não há necessidade de que os humanos passem por um longo e doloroso processo “de dor e violência” para construir, mediado pelo Cristo, um relacionamento de fé e amor e edificar a possibilidade de paz e de convivência pacífica com o outro. Como bem destacou Luiz Felipe Pondé, “Além de seres humanos caídos e, portanto, mergulhados no mal, a situação humana poderá ficar ainda pior se, além disso, servirmos a satanás” (PONDE, 2013, p. 218).

A grande verdade é que as religiões não escapam de lidar com a violência ao desenvolverem propostas de vida, mas não se colocam a priori como suas causas. Nesse sentido, cumpre observar, em primeiro lugar, que a violência, enquanto condição humana no mundo, é antes um desafio para as religiões que uma decorrência delas. Em meio ao atual contexto de múltiplas formas de violência, chama-nos a atenção a intrigante participação das religiões, especialmente em guerras, atentados terroristas, revoluções nacionalistas, colonizações, intolerâncias, discriminações e outras tantas perversidades. Como destaca Girard (1990), infeliz é o homem e a mulher que estiver ao alcance da violência.

Vale ressaltar que a utilização do subtema – religião e violência e violência na religião – é enfatizada na existência de uma rede intrigada de crueldade, barbaridade e truculência que sutilmente humaniza a violência e a brutalidade. Além disso, reconhece-se também que quando há violência, seja ela de qualquer tipo, há o desprezo pela ética da vida e pelos princípios humanizantes e humanizadores da própria religião e da sociedade. É por isso que Sergio Micele (2005) afirma que a religião como um sistema simbólico faz parte de um tipo específico de violência, que é a violência simbólica.

É por isso que a violência é o equívoco maior e a ambiguidade manifesta da religião. É sua maior contradição, o que permite, segundo Fernandes (2001), que se levante dúvidas

---

3 É uma das doutrinas mais importantes da fé cristã.

cruéis sobre seu conteúdo pacificador, seja da mensagem cristã, seja da própria religião. De fato, a violência está presente na narrativa bíblica e o texto sagrado do cristianismo não a ignora. Ao contrário, a exhibe numa interface com a paz, o amor e o desejo de justiça. Neste aspecto, “Para atingir o objetivo de revelar em suas páginas um Deus de aliança e de paz, a Bíblia não hesita em colocar esse Deus em perigosa proximidade com todo tipo de violência” (BINGIMER, 2001, p. 19).

É verdade também que o texto escriturístico abre espaço para diferentes caminhos, criando oportunidades para uma dinâmica humano-divina em prol da paz. Esta dinâmica tem a bússola da pacificação, da fraternidade e da convivência amorosa com o outro. Ela tem como rumo a vigília e a oração pela paz no campo, nas fábricas, nas cidades e no mundo.

O orar especificamente cristão sempre está associado ao despertar para o vindouro, seja no medo diante do mal e das catástrofes ou na esperança do Reino de Deus. (...) É que a vigilância no despertar messiânico está no ato de vigiar os sinais do tempo em que se prenuncia o futuro de Deus, para que o agir cristão, inspirado pela esperança, se converta na antecipação do reino vindouro em que a justiça e a paz se beijam (MOLTMANN, 2012, p. 19).

A instauração da dinâmica humano-divina é que possibilitará à religião o cumprimento de sua função social, cultural e religiosa, que é de profetizar a paz e a esperança e denunciar todas as “ordens” da maldade que se manifestam na violência, na crueldade, na tirania e na guerra. Tal tarefa é possível à religião, especialmente se estiver atrelada às ações e iniciativas políticas, porque ela, conforme Peter Berger (1985), é uma “empresa humana” de cosmificação sagrada que serve para construir novos sonhos e novos mundos. Só assim se abrandará a violência e enfraquecerá o poder do mal, abrindo espaço à paz e sua celebração.

## **2. Religião, paz e a não-violência**

Em se tratando de paz e da não-violência, alvo de toda religião, é impossível ver, compreender e conjugar o nocivo com o salutar. Violência é sempre nociva, maléfica, danosa, “maligna” e contrária à vida. A paz, contrariamente, é boa, salutar e pura, e por isso mesmo, tornou-se, segundo Bingemer (2001:67) “coração da pregação de Jesus”, do ministério e da vida do “filho do homem”. Isto significa que o evangelho da paz e da não-violência é o evangelho da vida e não da morte, tal como acentua Moltmann:

O evangelho da vida é sim de Deus para a vida amorosa e amada, pessoal e comunitária, humana e natural, na amada terra de Deus. É, ao mesmo tempo, o não de Deus para o terror e a morte, para a injustiça e a violência contra a vida (...) As tradições bíblicas e a experiência

da fé cristã dizem que só a justiça cria uma paz (*shalom*) duradoura. Portanto, não há outro caminho para a paz do que o agir justiça e o cuidado com a justiça mundial (MOLTMANN, 2012, p. 78 e 83)

A centralidade da paz e da não-violência na pregação, no ministério e na vida de Jesus tem dois indicadores: a) indica que a vivência pacificada e a celebração da paz são possíveis aos homens e mulheres, povos e religiões por causa do "*filho do homem*"; b) indica que a interface entre religião e paz tem como centralidade o amor, a pacificação e tudo aquilo que não é inibidor da vida. Estes dois indicadores são fundamentais para as religiões que acreditam, pregam e celebram a paz, tanto quanto para aqueles que são adeptos da violência, guerra e morte.

A vivência da paz e da não-violência passa pela experiência da fé, que deve ser, desde sempre, contextualizada pelo compromisso com a vida humana na sua integralidade. Como salienta Durkheim (2003), a religião é coisa eminentemente social. Suas representações são coletivas e exprimem realidades coletivizadas. Seus ritos são modos de agir que nasceram no seio de um grupo de pessoas que está destinado a suscitar, manter e a refazer certos estados mentais, e que desses estados mentais façam parte o compromisso com a paz, a tolerância e pacificação.

Já que a religião é capaz de fundar novos mundos, é preferível que ela construa uma cultura da paz, edifique a serenidade e promova a convivência pacificada. Para tanto, é necessário que as diferentes religiões, sem qualquer distinção, afirmem e coloquem em prática sua convicção de fé: o Deus de paz é muito mais presente do que ausente na vida e no cotidiano de cada um de nós. Isto mostra que a edificação da paz e a convivência pacificadora é antes de tudo uma obra de Deus, por meio de Jesus Cristo, o Senhor da paz. Sobre isto, declara Paulo: "O mesmo Deus da paz vos santifique em tudo. (...) Ora, o Senhor da paz, Ele mesmo, vos dê continuamente a paz em todas as circunstâncias" (I Tessalonicenses 5:16a e II Tessalonicenses 3.16)<sup>4</sup>.

As diferentes religiões, e o cristianismo não é diferente, existem para dar suporte ao ser humano e ajuda-lo a enfrentar as dificuldades da existência, bem como as diversas formas de violência, incluindo os diferentes tipos de ações que geram morte. O homem de hoje não apenas pratica a violência, e segundo Aldo Natale Terrin (2004), ele naturalmente convive e aceita a morrer violentamente. Mas, considerando que os símbolos e os ritos são centrais nas religiões, eles têm a capacidade oportunizar da paz, de celebrar a não-violência e de humanizar o que é contra a vida e até aquilo que ocasiona medo.

## Conclusão

A temática deste estudo que leva o título - As interfaces entre violência, paz e religião, foi "olhada" e analisada com diferentes perspectivas e diversas matizes. A compreensão que se

---

<sup>4</sup> Bíblia Sagrada. Revista e Atualizada no Brasil. 2 ed. Barueri: Sociedade bíblica do Brasil, 2011.

desejou alcançar exigiu um esforço plural, que é também teórico-metodológico, já que no tema proposto está incluída a noção mais ampla da violência, da paz e da religião. “Hoje, a própria vida humana se encontra em perigo extremo. Não porque seja ameaçada pela morte – isso ela sempre esteve. Ela está em perigo extremo porque deixou de ser amada” (MOLTMANN, 2012, p. 59).

Pode-se assinalar que violência, paz e religião não são conceitos teóricos e abstratos; são práticas sociais. Portanto, as interfaces entre violência, paz e religião nos fazem encontrar com aquilo que nós somos de verdade: seres humanos finitos, pecadores, que se confrontam com um de seus maiores limites, a violência, e ao mesmo tempo, com os valores bíblicos, religiosos e cristãos relacionados à paz, pacificação e não-violência. “Aqueles que assim constroem a paz ‘serão chamados filhos de Deus’” BINGEMER, 2001, p. 71).

Violência, paz e religião englobam atitudes, ações e comportamentos humanos no âmbito coletivo e individual, seja para o agente da violência (o executante dela) e da paz (o pacificador), seja para o que sofre a violência ou o que desfruta dos benefícios da paz e da religião. Um olhar retrospectivo permite que, desde o início, a violência revelou-se como algo eminentemente coletivo. (...) A menor violência pode produzir uma escalada cataclísmica. (...) todos sabem que o espetáculo da violência tem algo de “contagioso” (GIRARD, 1990, p. 45).

A violência é um modo desordenado, transtornado e desenraizado de ser, viver, conviver e também de crer. Por isso, as diferentes religiões existentes lançaram e lançam mão de uma “terrível” estratégia, a violência, para lançar medo, dominação, crueldade, opressão, morte e destruição. Com o crescente surto de violência pode-se atestar que os poderes da terra (egoísmo, inveja, agressividade, intolerância e discriminação), somadas as forças satânicas (potestades do mal) de certa forma, vêm triunfando sobre a paz. Mas, o alvo de qualquer sistema religioso é a paz, a não-violência, a pacificação, a fraternidade e a mansidão.

Diante disso, urge resgatarmos o sentido e o valor das religiões como um sistema simbólico de crenças e de práticas em que devem imperar a paz, o amor, a tolerância, a aceitação do próximo e a convivência pacífica e harmoniosa com ele. A compreensão que se tem, a partir das interfaces entre violência, paz e religião é que as diferentes religiões, mesmo as monoteístas, existem e são para a paz, não para a violência, o terror e a guerra. A paz só poderá ser alcançada em Cristo e por uma radical humanização de tudo e de todos. Só assim a paz e a não-violência serão e se tornarão vantagem para mundo, para o ser humano e para as diferentes religiões.

Entre violência, paz e religião existem interfaces, tanto quanto há entre a violência e a queda ocorrida no Éden. Com a queda, instaurou-se uma espécie de queda sociológica, pois o ser humano ao colocar o seu próprio eu como centro de tudo, estabeleceu uma ruptura com o seu próximo. Contudo, mesmo nessa condição, os humanos são capazes de atos de bondade e de amor ao outro e ainda de feitos agradáveis a Deus. O pecado atingiu a imagem de Deus em nós, mas não a destruiu totalmente.

Assim, independente da religião e das religiões existentes, a não destruição da imagem de Deus em nós é que possibilita, em grande medida, a vivência da paz, a convivência tolerante e pacífica entre seres humanos, povos e nações. Nessa direção, é necessário resgatar a ideia hebraica de *"shalon"*, que não é um termo de teor psicológico e emotivo apenas, mas, sim, um termo relacionado à concretude da vida e que quer dizer segurança, prosperidade, felicidade, beleza e vida plena e abundante em nós, em tudo e em todos.

## Referências

- ARENDR, Hannah. **A vida do espírito**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (Org.). **Violência e religião. Cristianismo, islamismo, judaísmo: três religiões em confronto e diálogo**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001.
- BOURDIEU, Pierre & PASSERON, Jean-Claude. **A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- FAUS, José Gonzalez. **La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología**. Bilbao: Sal Terrae edição Santander, 2000.
- FERNANDES, Rubem César. Prefácio: Violência e pacificação na história Sagrada. In: BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. (Org.). **Violência e religião. Cristianismo, islamismo, judaísmo: três religiões em confronto e diálogo**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001.
- GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1990.
- MICELI, Sérgio. Introdução: a força do sentido. In: BOURDIEU, Pierre. **Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- MOLTMANN, Jürgen. **Ética da esperança**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- PONDÉ, Luiz Felipe. **Crítica e profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski**. São Paulo: LeYa, 2013.
- SAYÃO, Luiz Alberto. **Agora sim! Teologia na prática do começo ao fim**. São Paulo: Hagnos, 2012.
- TERRIN, Aldo Natale. **Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões**. São Paulo: Paulus, 2004.



## AÇÃO PASTORAL NO CUIDADO ÀS PESSOAS EM CONDIÇÃO DE RUA: UMA CONTRIBUIÇÃO DA RELIGIÃO PARA A PAZ NA CIDADE

*Rômulo Anderson Matias Ferreira<sup>1</sup>*

**Resumo:** A cidade, como produto da cultura humana, permite realizar um conjunto de observações sobre o homem que nela vive e suas dimensões. O ajuntamento humano na cidade impõe-nos buscar compreender os motivos que geram a tensão e limites da convivência urbana, a qual confina em torres aconchegantes alguns homens, e relega outros ao terreno desprotegido das ruas. Aqueles encontrados no segundo grupo recebem a denominação de “pessoas em condição de rua”, vivendo o cotidiano urbano em disputa pelo espaço, comida, e abrigo, mas também sofrendo a ação da violência, da proximidade das drogas e outros riscos inerentes à cidade. A ação pastoral de igrejas, por meio de grupos de voluntários, consiste em práticas de atenção sobre as pessoas em condição de rua que, de forma complementar a ação governamental, age no cuidado do homem no sentido da integralidade, oferecendo-lhe o suprimento de necessidades materiais, emocionais e espirituais. Na metodologia, utilizou-se uma pesquisa descritiva, de natureza qualitativa, por meio de entrevistas e análise com pessoas que voluntariamente atuam em pastorais eclesiais evangélicas da cidade de João Pessoa-PB. Como resultado, os voluntários que servem no cuidado pastoral às pessoas em condição de rua atribuem à religião que professam o seu dever de cuidar do próximo, acreditando na mudança da condição humana e espiritual das pessoas de rua por meio do exercício da fé cristã que lhes é anunciada juntamente com a assistência social imediata, e esperando que essas ações promovam a paz urbana, pela redução o estado de tensão social.

**Palavras-chave:** Ação pastoral. Pessoas em condição de rua. Voluntários. Tensão urbana.

### Introdução

Perpassa toda a história a relação humana com a cidade e os conflitos dela decorrentes. O homem, em seu percurso geográfico e histórico, deixou de ser nômade, peregrinando em busca de sua subsistência para fixar-se em localidades que deram origem a cidades e deu a esse espaço uma característica de relações interpessoais próprias e distintas das que antes se davam no ambiente natural. Assim Lyra, citando Capia, nos apresenta uma percepção da cidade ao dizer que

A cidade (assim como todas as comunidades humanas) é uma coleção de indivíduos que existem como seres sociais primordialmente através de seus papéis e que estabelecem relações uns com os outros através

---

<sup>1</sup> Mestrando em Ciências das Religiões vinculado ao PPGCR/UFPB. Graduado em Teologia pelo Seminário Teológico Betel Brasileiro. Bacharel em Ciências Contábeis pela UFPB.

deles. As vidas urbanas se formam à medida que as pessoas reúnem uma série de papéis em um repertório e, talvez até certo ponto, os adaptando uns aos outros. A estrutura social de uma cidade consiste nas relações que vinculam as pessoas através dos diversos componentes de seus repertórios de papéis (CAPIA *apud* LYRA, p. 122).

É nesse panorama que o homem, subjugado pelos interesses de outros homens, acaba sendo vitimado pela escassez de recursos e, impossibilitado de meios, lança-se à sorte nas ruas, terminando por inscrever-se numa situação de pobreza extrema, que pode ser pobreza financeira, como também pobreza relacional. Ponderando sobre a condição do sofrimento humano no contexto das diferenças próprias da cidade, Santana enuncia que

O sofrimento dos pobres não se limita às necessidades materiais. Sua vida caracteriza-se, também, por depressão e opressão. Têm poucas oportunidades de decidir suas próprias vidas [...]. Os pobres vivem uma vida dominada por outros seres humanos na própria sociedade e até fora dela. O outro lado da moeda é o conluio entre os ricos, poderosos, influentes, e as autoridades religiosas. Assim, de comum acordo, esses grupos dominantes de diferentes tipos perpetuam a vida dos pobres numa vida de opressão e de dependência (SANTANA, 1985, p. 15).

Este homem que, em estado de pobreza material – porque também espiritual –, se propõe viver desabrigado nas ruas, tem sido objeto de atenção da igreja na cidade. A igreja urbana, por meio de suas Pastorais, tem percebido a necessidade de entender a origem dessa pobreza para poder melhor ajudar às pessoas que nela está imersa.

### **1. Concepções da religião cristã para o cuidado do próximo**

Buscamos analisar o cuidado do homem para com o seu semelhante, fazendo um recorte que nos delimita no ‘cuidar do próximo’ a partir do olhar do Cristianismo. Desta feita, de início, precisamos fazer menção da existência de alguns textos sagrados cristãos que apontam para o cuidado do outro. No Deuteronômio (capítulo 24, versos 17 a 21), quarto livro do Antigo Testamento, encontramos uma ordem divina para que não seja pervertido o direito do órfão, da viúva, nem do estrangeiro, bem como que nas ocasiões das colheitas, os frutos que caírem no chão não sejam recolhido para servirem de alimento aos pobres.

O apóstolo Tiago (capítulo 2, versos 15-17), traz uma exortação concreta ao dizer que um irmão ou irmã necessitado de alimentos não pode ser suprido com uma saudação de paz, sem que lhe entregue alimento de que precisa, sendo isto uma demonstração de fé sem obras, ou seja, uma fé morta. Em uma narração do evangelho de Mateus (capítulo 22, versos 37-39), Jesus Cristo, ao ser testado por um mestre religioso, expõe que o segundo grande

mandamento, da lei mosaica é “Ame o seu próximo como a si mesmo”.

Com fundamento nas concepções teológicas advindas das escrituras sagradas cristãs, podemos ver o embasamento doutrinário que emolduram o cuidado nos dois grandes ramos do Cristianismo. No campo do Catolicismo Romano, exemplificamos com o expresso na Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II, “*Gaudium et Spes*: sobre a igreja no mundo”, que apresenta que

[...] É necessário, portanto, tornar acessíveis ao homem todas as coisas de que necessita para levar uma vida verdadeiramente humana: alimento, vestuário, casa, direito de escolher livremente o estado de vida e de constituir família, direito à educação, ao trabalho, à boa fama, ao respeito, à conveniente informação, direito de agir segundo as normas da própria consciência, direito à proteção da sua vida e à justa liberdade mesmo em matéria religiosa.

Vindo a conclusões práticas e mais urgentes, o Concílio recomenda a reverência para com o homem, de maneira que cada um deve considerar o próximo, sem exceção, como um “outro eu”, tendo em conta, antes de mais, a sua vida e os meios necessários para a levar dignamente, não imitando aquele homem rico que não fez caso algum do pobre Lázaro. (GAUDIUM ET SPES, n. 26 e n. 27, 2015)

No campo do Cristianismo protestante evangélico, trazemos o exemplo da declaração registrada no Congresso Internacional de Evangelização Mundial, ocorrido em Lausanne, Suíça, em 1974, que ficou conhecido por Pacto de Lausanne, cujo teor do capítulo quinto – A responsabilidade social cristã – traz a expressão

Portanto, devemos partilhar o seu interesse [de Deus] pela justiça e pela conciliação em toda a sociedade humana, e pela libertação dos homens de todo tipo de opressão. [...] afirmamos que a evangelização e o envolvimento sócio-político são ambos parte do nosso dever cristão. (PACTO DE LAUSANNE, 2015).

Estes textos sagrados do Cristianismo e as expressões constantes das Declarações das Igrejas Católica e Evangélica conduzem os grupos cristãos a formatar conceitualmente as suas ações pastorais. É o cuidar do próximo que demonstra a característica da conversão e da devoção a Deus, por meio da atitude de responsabilidade no mundo e para com as pessoas neste mundo presente; no contexto ecológico, não no escatológico.

### 3. Pessoas em condição de rua: o homem urbano exposto à cidade

Passos afirma que “a cidade é um projeto humano de natureza ética que afirma e busca um ideal de vida social. Ela nasceu como espaço de autonomia, (...) e, ao mesmo tempo, uma realidade que vai sendo conquistada nas diversas dimensões da existência humana, individual e social” (PASSOS, 2009, p. 45). Uma definição legal para a “pessoa em condição de rua” é encontrada num decreto presidencial que considera

[...] população em situação de rua o grupo populacional heterogêneo que possui em comum a pobreza extrema, os vínculos familiares interrompidos ou fragilizados e a inexistência de moradia convencional regular, e que utiliza os logradouros públicos e as áreas degradadas como espaço de moradia e de sustento, de forma temporária ou permanente, bem como as unidades de acolhimento para pernoite temporário ou como moradia provisória. (BRASIL, 2009)

O mesmo dispositivo legal traz no inciso V, do seu Artigo 5º, que a política nacional para população em situação de rua tem por um dos seus princípios o respeito à orientação religiosa da pessoa enquadrada nessa situação de vulnerabilidade social. Muitas são as circunstâncias que dão origem à opção que estas pessoas fazem pela vivência nas ruas da cidade. Pousa Júnior vem afirmar que

Um dos aspectos que mais chama a atenção na abordagem dos ‘moradores em situação de rua’ diz respeito à saúde. São vários os problemas existentes e dentre os mais apontados nas pesquisas analisadas incluem-se transtornos mentais, consumo de drogas e álcool, deficiências físicas e mentais causados por doenças infectocontagiosas e complicações físicas envolvendo a violência (POUSA JÚNIOR, 2010).

Outras causas observadas, que levam essa população às ruas, são a violência doméstica, a exploração econômica por familiares ou parentes, e a migração do interior para os centros urbanos em busca de trabalho, sem que tenha havido êxito em alguma colocação no mercado. As motivações para que alguém se torne um morador de rua são de importância para que a igreja, no exercício à atenção social, tenha subsídios para aplicar as premissas da teologia pastoral no contexto da sua missão na cidade.

A condição humana urbana transborda os limites da hermenêutica jurídica no decreto, e assim, as tensões são estabelecidas na busca de oportunidades e espaço, contribuindo para que o homem elabore, mesmo que inconscientemente, seu contrato social e sua relação com Deus – ou com o Sagrado – sendo esta relação fator incidente na relação com seu semelhante excluído na cidade, e é este último aspecto que nos propusemos observar.

#### 4. Objetivos e metodologia

O objeto da pesquisa realizada pontuou-se no envolvimento que igrejas evangélicas, por meio de grupos ministeriais voluntários estabelecem com as pessoas em situação de rua na cidade de João Pessoa, capital do estado da Paraíba, bem como suas concepções teológico-sociais e implicações práticas decorrentes dessa ação pastoral.

Avaliando essa percepção, estabelecemos como objetivos: a) qualificar as ações realizadas pelas igrejas evangélicas, através de alguns grupos de voluntários ou ministeriais voltadas para a atenção às pessoas em situação de rua avaliando quais as contribuições dessa prática à ação pastoral da igreja na cidade; b) identificar as ações realizadas junto às pessoas em condições de rua à luz das concepções religiosas do cuidado do próximo; e c) compreender o alcance dessas ações pastorais voltadas para as pessoas em situação de rua, dimensionando sua contribuição para a pacificação das tensões existentes no cenário urbano.

Marconi e Lakatos (2001), na sua caracterização do método indutivo, apresentam a indução como um processo mental a partir do qual, partindo de dados particulares, suficientemente constatados, infere-se uma verdade geral ou universal, não contida nas partes examinadas, levando a conclusões de conteúdo ampliado em relação às premissas que o fundamentam.

Nossa pesquisa foi conduzida sob o caráter qualitativo, uma vez que se considera a relação dinâmica existente entre o mundo real (sociedade) e as relações existentes entre as pessoas que compõem a igreja na cidade com as pessoas em situação de rua, enquanto sujeitos com seus constituintes subjetivos no campo da dinâmica social urbana. Desta feita, o interesse do pesquisador volta-se para a busca do *significado* das coisas de sorte que a “observação dos sujeitos, por ser acurada, e sua escuta em entrevista, por ser em profundidade, tendem a levar o pesquisador bem próximo da essência da questão em estudo” (TURATO, 2005, p. 510).

Na prática metodológica do nosso estudo, acompanhamos quatro grupos de voluntários integrantes de igrejas evangélicas na cidade de João Pessoa, os quais realizam trabalhos de assistência junto às pessoas em condições de rua, observando as ações executadas, e registrando os dados qualitativos a partir de entrevistas em questionário estruturado com os voluntários, além do uso dos referenciais bibliográficos que apontem para a consistência ou estejam relacionados tematicamente com o estudo.

#### 5. O engajamento de voluntários nas ações pastorais urbanas

Os movimentos de voluntariado se ampliaram na última década atuando em diversos campos da sociedade, dentre os quais as ruas e seus moradores. Alguns voluntários cristãos pensam que se as pessoas vivessem plenamente o amor cristão, as políticas públicas para as

peessoas em condição de rua seriam desnecessárias, uma vez que essas pessoas jamais chegariam nessa condição degradante. Outras admitem as questões sociais, urbanas, políticas e econômicas não constituem objeto da ação da Igreja, mas sim dos governos seculares, e que por isso a igreja age onde a ação governamental foi omissa.

De acordo com os indicadores do IBGE, do ano de 2012, consultados do Portal Programa Cidade Sustentáveis, João Pessoa possui 2.227 pessoas em situação de rua, o que corresponde a 0,3% do total de 742.478 habitantes da cidade (PROGRAMA CIDADES SUSTENTÁVEIS, 2015). Nesse contexto, é que grupos evangélicos, em sua ação pastoral, se relacionam com as pessoas em situação de rua, predominantemente à noite. Algumas ações voltadas para a distribuição de alimentos, roupas, cobertores e medicamentos. Em outras práticas, se procede a abordagem a pessoas envolvidas com a prostituição como garotas de programa e travestis para orientação sobre segurança sexual com entrega de preservativos e mensagens evangelísticas com ênfase no resgate da dignidade. Realizam-se palestras e encontros para aconselhamento em casas de acolhida ou albergues.

Os voluntários, em grupos de aproximadamente trinta pessoas, que acompanhamos se deslocavam em saídas noturnas, que se iniciavam por volta das 21 horas e se encerravam cerca da 1 hora da manhã. Antes de saírem, realizavam momentos de oração e reflexão sobre um texto do evangelho que apresenta e reforça o motivo da ação pastoral do grupo. Saindo em comboio, paravam nos principais pontos de dormida de moradores de rua, previamente reconhecidos por voluntários que atuam como batedores de moto saindo com antecedência de uma hora antes do encontro para saída.

Em cada ponto onde os encontrávamos, estacionávamos e os voluntários logo se dividiam em grupos com função distinta. Um entregava a porção de sopa com pão, café e água. Outro grupo mais afastado dá as mãos em oração. Há os voluntários que entoavam canções evangelísticas com instrumentos musicais. Voluntários homens, dois ou três, faziam a segurança dos demais, ficando desarmados, mas observando qualquer movimento ou sinal que indique potencial risco ou agressão. Outros faziam uma abordagem dialogal, conversando com a pessoa sobre seus sentimentos, sua aspiração a receber algum tipo de tratamento ou ser encaminhado para clínica de reabilitação (em dois dos grupos que acompanhamos sua igreja tinha relação com centro de reabilitação para dependentes químicos). Sendo este último grupo o que se responsabiliza por deixar uma mensagem evangelizadora aos moradores de rua.

Uma média de 80 a 100 pessoas por noite, percorrendo um itinerário pela cidade que chega a 15 quilômetros da saída até a chegada de volta à igreja. A ação pastoral que os grupos de voluntários evangélicos realizam proporcionou alimentos quentes, roupas e conversas de ânimo e da esperança de que cada pessoa encontrada nas ruas pode ter sua dignidade reestabelecida com a ajuda da comunidade evangélica, das clínicas de reabilitação e casas de acolhimentos mantidas pelo governo municipal.

Em nossa observação participante, e do que percebemos a partir da leitura das entrevistas, concordamos com Cunha quando observa que a “ação desses movimentos motivaram as Igrejas a atentarem para a necessidade de buscar um Cristianismo prático como testemunho (2010, p. 11)”, através da organização de um movimento marcada pela responsabilidade social cristã.

### **Conclusão**

Em cada movimento da igreja nas ruas da cidade de João Pessoa, observamos a ação de voluntários que abrem mão do conforto, de estarem na madrugada, aquecidos em suas casas, e que doam parte de seu tempo para cuidar de pessoas desconhecidas nas ruas da cidade. Os voluntários agem dando-lhes a palavra evangelizadora para o cuidado espiritual, conversam e abraçam-nas acalentando-as emocionalmente, e entregam-lhes alimentos e provisão, algumas vezes com encaminhamento para tratamentos em instituições.

A prática da ação pastoral urbana delinea um sentido à espiritualidade de cada voluntário, de forma que “para os cristãos, a procura de um sentido profundo descobre em Jesus e sua atitude amorosa e acolhedora de todos, especialmente dos pobres, uma resposta que alimenta o seguimento, o testemunho e a práxis do amor, especialmente em favor daqueles que mais precisam” (BATISTA, 2011, p. 116). Conforme Batista (2011) nos expõe, ao discorrer sobre Boff, o pobre é a manifestação de Deus e de Cristo, tornando-se sujeito inter-religioso cuja realidade ‘clama aos céus’, de sorte que onde ele estiver, aí deverá esta a Igreja em compaixão e ação.

A compaixão é uma marca inconfundível, como nos diz Altemeyer Júnior (2009), do cristianismo do futuro. Ela deve ser entendida como algo maior que o sentimento piedoso de simpatia para com a tragédia pessoal do outro, deve ser o desejo de minorá-la. Assim ele nos afirma que “Uma verdadeira ‘epistemologia da compaixão’ se elabora no caminho transitado por agentes pastorais de nossa cidade e cria novos modos pedagógicos de ser e ‘estar-no-mundo’. O uso da compaixão contribui para (...) propor alguns novos modelos de solidariedade”. (ALTEMEYER JÚNIOR, 2009, p. 408-409). É esse modelo de ação pastoral urbana que contribui para que a paz se estabeleça em meio às tensões urbanas vividas por aqueles que vivem nas ruas à espera de um novo olhar, da reintegração e da esperança renovada pela contribuição da religião posta em prática pelos voluntários.

### **Referências**

ALTEMEYER JÚNIOR, Fernando. O futuro da cidade e do cristianismo. In: PASSOS, João D. ; SOARES, Afonso M. L. (orgs.). A fé na metrópole: desafios e olhares múltiplos. São Paulo: Paulinas; EDUC, 2009.

BAPTISTA, Paulo A. N. Libertação e ecologia: a teologia teoantropocêntrica de Leonardo Boff. São Paulo: Paulinas, 2011.

BRASIL. Decreto nº 7.053, de 23 de dezembro de 2009. Institui a Política Nacional para a População em Situação de Rua e seu

Comitê Intersetorial de Acompanhamento e Monitoramento, e dá outras providências. Brasília-DF, 2009. Disponível em: < [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2009/Decreto/D7053.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Decreto/D7053.htm)>. Acesso em: 25 ago. 2015.

CUNHA, Magali do N. Religião e paz: contribuições do movimento ecumênico à superação da violência e construção da paz com justiça. In: Religiões e paz mundial. SOTER (org.). São Paulo: Paulinas, 2010.

LAKATOS, Eva M.; MARCONI, Marina de A. Metodologia do trabalho científico: procedimentos básicos, pesquisa bibliográfica, projeto e relatório, publicações e trabalhos científicos. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2001.

LYRA, Sérgio P. R. Cidades do interior: uma proposta missionária. João Pessoa: Betel Brasileiro, 2013.

PACTO DE LAUSANNE. Disponível em: <http://www.monergismo.com/textos/credos/>

Pacto\_de\_Lausanne.pdf. Acesso em: 26 ago. 2015.

PASSOS, João D. A religião e as contradições da metrópole: lógica e projeto. In: PASSOS, João D.; SOARES, Afonso M. L. (orgs.). A fé na metrópole: desafios e olhares múltiplos. São Paulo: Paulinas; EDUC, 2009.

POUSA JÚNIOR, Eflen F. Políticas públicas para inclusão social dos moradores em situação de rua: um resgate por cidadania. (2010) In: Jus Navigandi. Disponível em: <http://jus.com.br/artigos/18448/politicas-publicas-para-inclusao-social-dos-moradores-em-situacao-de-rua>. Acesso em: 06 set. 2015.

PROGRAMA CIDADES SUSTENTÁVEIS. Indicadores. Disponível em: <<http://indicadores.cidadessustentaveis.org.br/br/PB/joao-pessoa/populacao-em-situacao-de-rua>>. Acesso em 14 set. 2015

SANTA ANA, Júlio de. A igreja dos pobres. São Paulo: Imprensa Metodista, 1985, 230 p.

TURATO, Egberto R. (2005). Métodos qualitativos e quantitativos na área de saúde: definições, diferenças e seus objetivos de pesquisa. Revista de Saúde Pública da USP, São Paulo, 39 (32): 507-514.

VATICANO. Constituição Pastoral Gaudium et Spes: sobre a igreja no mundo atual". Disponível em: < [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html)>. Acesso em 21 set. 2015.

## ENSINO RELIGIOSO: FERRAMENTA EDUCACIONAL PARA A PROMOÇÃO DA PAZ

*Mateus Oliveira Sousa<sup>1</sup>*

**Resumo:** Esta Comunicação apresenta, de maneira sintética, alguns contributos da matéria “Ensino Religioso”, no mestrado da Ciências da Religião, Puc-Minas, para o eixo temático “Fundamentalismos e Violência”. A metodologia utilizada é a da pesquisa bibliográfica. O escopo é demonstrar como o Ensino Religioso pode contribuir para a formação educacional de cidadãos, educandos que saibam entender e agir contra as forças de aniquilamento do homem advindas da falta de visão pluralista. Forças que não dão legitimidade à existência da alteridade e do lugar do outro. As conclusões vão no sentido de reafirmar o papel do Ensino Religioso de refletir sobre o sentido, as certezas assim como as quebras das certezas. Ainda, como pode dar um contributo positivo contra o forte apelo psicológico do fundamentalismo que deságua na violência. Nesse sentido, o Ensino Religioso, no papel de ferramenta social de formação, propicia os instrumentos epistemológicos para a promoção da paz e para a mediação de relações conflituosas que sejam baseadas em uma racionalidade religiosa que se arvore como padrão absoluto.

**Palavras chave:** Ensino Religioso. Alteridade. Pluralismo. Paz.

### Introdução

A presente Comunicação apresenta, de maneira sintética, alguns contributos da matéria “Ensino Religioso”, do mestrado da Ciências da Religião, Puc-Minas, para o eixo temático “Fundamentalismos e Violência”. As reflexões se situarão dentro do contexto brasileiro contemporâneo e dos debates sobre o papel do Ensino Religioso para a formação e construção de uma ética cidadã e plural, apta a construir uma cultura pacífica.

O escopo é demonstrar a contribuição do Ensino Religioso para a promoção da paz e para a mediação e prevenção de relações conflituosas que sejam baseadas em uma racionalidade religiosa que se arvore como padrão absoluto – fundamentalista. Tal escopo é obtido pelo trabalho dos valores de convivência, valorizando a autonomia e a liberdade de escolha de cada um.

### 1. Breve histórico do Ensino Religioso no Brasil

Como bem nos lembra Sérgio Junqueira, no *Compêndio de Ciência da Religião* (2013, p. 605 – 609), no contexto brasileiro, a educação religiosa serviu de base para a colonização e

---

<sup>1</sup> Mestrando em Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - Departamento de Pesquisa e Pós-graduação. E-mail: mateusamuel@yahoo.com.br

expansão do território português. Onde um religioso colocava os pés, o Estado também o fazia. Assim, o ensino da religião católica era uma questão levada a cabo também pelo Monarca<sup>2</sup>. A partir da proclamação da república, inicia-se uma tendência laica e secular na educação e alguns litígios entre a Igreja e o Estado. Contudo, o Ensino Religioso, que antes era tido como parte da educação religiosa católica, com o passar das legislações, impõe-se como de oferta obrigatória, mas de matrícula facultativa, perdendo sua função catequética, portanto confessional. A nova identidade da disciplina conduz a "*uma visão ampla do ser humano*" (2013, p. 607).

A Constituição de 1988, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional e a Resolução n. 07/2010, na redação do art. 15, que trata das Diretrizes Curriculares Nacionais para o ensino fundamental, instituíram definitivamente o Ensino Religioso, inserindo-o na quinta área do conhecimento, com fins não proselitistas, mas com finalidades de compreensão do sentido da vida, da formação cidadã, da reflexão ética e moral, de promoção de valores, no empenho do entendimento mútuo e da promoção da paz social. Considerando a legitimidade dos vários modos plurais e culturais, incluídos os direitos humanos extremamente ligados ao trabalho com os valores, operado pelo Ensino Religioso.

## 2. Educar para o pluralismo

Dentre os vários conteúdos do Ensino Religioso, na sua missão de formação ampla do ser humano, estão os direitos humanos e a conscientização de um mundo plural.

A educação em direitos humanos é um desafio atual em todas as áreas, em matéria de religião também. O reconhecimento dos direitos à diferença, que exclua uma razão absolutizante, protegendo os direitos, numa visão dialética entre igualdade e diferença, não é um tema fácil para o campo religioso que historicamente viveu experiências de grande etnocentrismo. E se se pensava que a religião havia perdido força, movimentos fundamentalistas mostraram o contrário.

Nas palavras de Karen Armonstrong, "*os fundamentalistas tiraram a religião das sombras e mostraram que ela podia atrair uma imensa parcela da sociedade moderna*" (2001, p. 353). O fundamentalismo, portanto, conseguiu colocar em voga a religião derrocada da época pré contemporânea no cenário mundial, mas "*perdeu de vista alguns dos valores mais sagrados das crenças religiosas*" (Armonstrong, 2001, p. 404), quais sejam: o respeito ao próximo, a tolerância, a compaixão, cultivando culturas de fúria e de violência, dificultando ainda mais o trabalho sobre os direitos.

---

2 Como leitura complementar a esse respeito, o papel da educação religiosa para a colonização e as ajudas mútuas, leia-se o artigo da Revista de C. Humanas, as duas primeiras partes fazem referência a esse assunto – MARTINS, K.D.; OLIVEIRA, G.S. O Ensino Religioso no Brasil: considerações sobre o processo de cristianização. Revista de C. Humanas, Viçosa, Vol 9, N. 1, p. 137-148, jan./jun. 2009.

A consideração dos vários modos plurais e o entendimento mútuo, promovidos pela prática pedagógica do Ensino Religioso, faz frente à essa padronização religiosa, propiciando a superação da violência advinda da padronização fundamentalista. Numa época de muitas experiências de exclusivismos e de condenação de ideias, como foi acenado, é a educação, e também o Ensino Religioso, um agente muito capaz de difusão do respeito e pluralidade, num contexto onde *"o respeito à igualdade e, ao mesmo tempo, à diversidade existente entre os seres e os grupos é indispensável para assegurar a igualdade sem aniquilar as diferenças"* (Silveira, 2007, p.452), sem aniquilar a alteridade. Em matéria de religião, a educação para a paz e a pluralidade, um dos focos do novo modelo contemporâneo do Ensino Religioso, é um forte aliado na promoção dos direitos e para a formação de consciências mais críticas quanto à padronização fundamentalista religiosa que é uma grande fonte de mal para a humanidade.

As religiões não nasceram para gerar controvérsias e imposições de verdades absolutas a despeito de todo bem estar social e direito. Nas palavras de Adelina Cortina, as religiões nasceram *"para que a felicidade e a plenitude sejam possíveis, bem como a misericórdia e a paz, a fidelidade e a compaixão"* (1996, p. 52). É preciso reeducar para a religião. É necessário retirar o mal e a suspeita histórica dos fundamentalismos religiosos para dar lugar a esse objetivo inicial.

### 3. Religião e paz

O problema do mal, da violência e de razões absolutizantes não tem nada de extraordinário e novo na humanidade. Como lembra Sílvio Gallo, *"a violência é um fenômeno do próprio mundo. Não é estranha a ele; está nele e é um dos seus componentes"* (2009, p. 17). Pau Gilbert (2010, p. 11-29), na obra *"Violência e discurso sobre Deus"*, pergunta-se se é possível eliminar o mal da história humana, se o esforço não seria inútil numa época em que a violência alcançou dimensões *"inauditas"*. Responde, entre outras sugestões, pela possibilidade de ultrapassamento da violência através da cultura.

Ora, a cultura é nascida no contato das relações e conservada, avaliada, ajustada, desenvolvida, modificada pela educação, ou seja, com *"processos de socialização e desenvolvimento (físico/intelectual/moral) aos quais as pessoas são conduzidas (e-duco) durante a sua vida"* (Sena, 2007, p. 11). A educação pode modificar a cultura e propiciar o ultrapassamento da violência.

Um dos grandes formadores da cultura, sem dúvida alguma, é a religião, porque, nas palavras de Boff, *"se reconhece a centralidade do fator religião na sedimentação de um povo e na definição das identidades étnicas"* (2002, p. 59). A religião, continua Boff (2002, p. 59-60), tanto confere a um povo a significação necessária para a paz quanto para a guerra: a religião como força central que mobiliza as pessoas. O problema do mal tem muito a ser resolvido através do enfrentamento da questão da religião. Portanto, seguindo a linha de raciocínio, a educação deve enfrentar a questão religiosa na definição das identidades culturais, com fins de criar uma cultura de paz.

O Ensino Religioso, como componente da educação, e o local acadêmico de reflexão sobre o *ethos* e a religião, não só pode promover a cultura, como pode desenvolver uma cultura de paz. Educar para a paz, para as várias culturas, para a abertura de ideias, para uma visão ampla da realidade. Mas, principalmente, pode dar ao cidadão uma noção mais justa de empatia, de alteridade no confronto do dado religioso.

Mostrar aos educandos que o mundo em torno a eles é maior. Que existem diferentes formas de conceber as verdades profundas que carregam. Deixar patente que a sociedade é multi e não uni dimensional. Esses objetivos do Ensino Religioso aprofundam o conhecimento da tolerância e a aceitação do diferente.

A escola deve preparar para a vida e para o sentido profundo dela. E, o discernimento dos vários sistemas de sentido, religiosos ou não, é tarefa da educação. Além do mais, é requisito de capacitação de um ser que se humanize e dá conta de viver no confronto com o outro, de maneira não conflituosa. Todos os saberes devem tender a essa qualidade na socialização, mas os saberes religiosos, na sua própria natureza, tem essa tarefa já embutida.

### **Conclusão**

Através do caminho traçado nos estudos da matéria, fica claro o quanto o Ensino Religioso no novo modelo não confessional, aberto e plural, tem a oferecer para a formação de identidades culturais abertas ao pluralismo. Em sendo plurais, tais identidades conseguirão conviver com a alteridade, com o outro, com o diferente, excluindo antecipadamente a possibilidade de razões absolutizantes em quaisquer áreas, inclusive a religiosa.

Mesmo onde já está instalada tal mentalidade fundamentalista, o Ensino Religioso poderá abrir a reflexão para outras perspectivas, mediando conflitos existentes, demonstrando suas irracionalidades e contradições. Promovendo, portanto, uma cultura de paz.

Como bem lembra José Lages:

É preciso decodificar criticamente as representações e práticas religiosas em nome da convivência sempre mais construtiva entre as pessoas e grupos, educar para a convivência social das diversidades confessionais, assim como tirar das tradições religiosas valores que contribuam com a vida humana na sua subsistência e convivência (2013, p. 259).

### **Referências**

ARMONSTRONG, K., **Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BOFF, L., **Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade**. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de

1988. Organização do texto: Juarez de Oliveira. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 1990.

CORTINA, A., Ética civil e religião. São Paulo: Paulinas, 1996.

GALLO, S.; VEIGA-NETO, A. (orgs.), **Fundamentalismo & Educação – A Vila**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

JUNQUEIRA, S.R.A., Ciência da Religião aplicada ao ensino religioso. In: PASSOS, J.D.; USARSKI, F. **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2013.

LAGES, J.A.C., **De uma laicidade de incompetência a uma laicidade de inteligência: o caso do ensino religioso na escola pública**. Interações – cultura e comunidade, Belo Horizonte, Brasil, v.8 n.14, p. 242-260, jul./dez.2013.

MARTINS, K.D.; OLIVEIRA, G.S., **O Ensino Religioso no Brasil: considerações sobre o processo de cristianização**. Revista de C. Humanas, Viçosa, Vol 9, N. 1, p. 137-148, jan./jun. 2009.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. Resolução 07/2010, de 14 de dezembro de 2010. Fixa Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental de 9 (nove) anos. Diário Oficial da União, Brasília, 15 de dezembro de 2010, Seção 1, p. 34.

OLIVEIRA, I.V.; PAIVA, M.A. (orgs), **Violência e discurso sobre Deus**. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2010.

SENA, L. (org.), **Ensino religioso e formação docente: ciências da religião e ensino religioso em diálogo**. São Paulo: Paulinas, 2007.

SILVEIRA, R.M.G. et al (org.), **Educação em Direitos Humanos: Fundamentos teóricos-metodológicos**. João Pessoa: Editora Universitária, 2007.



## A “GUERRA ESPIRITUAL” NO BRASIL: APROPRIAÇÕES DO IMAGINÁRIO RELIGIOSO POPULAR NO MEIO NEOPENTECOSTAL

*Matheus Gomes<sup>1</sup>*

**Resumo:** O imaginário brasileiro, impregnado por ambígua relação entre as forças do “bem” e do “mal”, fez com que a formação neopentecostal que aqui se difundiu buscasse essa ambiguidade com o objetivo de atrair fiéis. Enfatizando a disputa espiritual na forma de uma “guerra” em seus discursos, o neopentecostalismo foi capaz de organizar o imaginário religioso brasileiro, encontrando em algumas parcelas da sociedade a ressonância de sua mensagem. Essa sistematização do imaginário religioso, que encontra na “Guerra Espiritual” a forma de se manifestar no meio neopentecostal, traz também consigo elementos importantes do meio cultural-religioso. O objetivo principal é demonstrar a repercussão da adaptação do imaginário religioso brasileiro dentro daquilo que é denominado de “guerra contra os demônios” no neopentecostalismo. O discurso neopentecostal adaptou-se a uma realidade onde a desigualdade e mazelas sociais são transformadas pela “Batalha Espiritual” em causas primordiais do sofrimento que acomete os indivíduos e os impede de prosperar.

**Palavras-chave:** Imaginário religioso. Apropriação. “Guerra Espiritual”. Neopentecostalismo.

### Introdução

Dos mais diversos elementos pertencentes ao imaginário religioso brasileiro, um dos que mais se destacam seja a “Guerra Espiritual”. Essa antiga concepção de que existe uma guerra eterna entre Deus e o diabo, perpassa boa parte do imaginário ocidental desde pelo menos o século XII. Devido à influência da tradição cristã, a “ideologia” da batalha espiritual encontrou terreno fértil para fecundar e se desenvolver no Brasil.

Prova dessa fertilidade do terreno cultural e religioso para a batalha espiritual, é o sucesso que as denominações neopentecostais obtiveram no “mercado” religioso brasileiro reafirmando a perenidade da luta entre Deus e as forças demoníacas no mundo físico. Se apropriando de diversos elementos da religiosidade e imaginário popular, alternando na demonização e sacralização destes, o neopentecostalismo é mais uma das formas expressão religiosa no Brasil que possuem dentro de seu sistema o caráter ambíguo do imaginário popular, mas até certo ponto bem organizado.

A presente comunicação abordará justamente a questão da formação do imaginário religioso brasileiro, aliado às marcas deixadas nele pela Guerra Espiritual e a forma como esses

---

<sup>1</sup> Mestrando em Ciências da Religião Pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e Bolsista CAPES. E-mail: matheusgomes1987@gmail.com.

elementos são apropriados pelo “novo pentecostalismo”, tendo como pano de fundo o caráter ambíguo da cultura brasileira no que tange à questão da “batalha” entre Deus e o demônio.

## 1. Imaginário religioso e Guerra Espiritual

A formação cultural brasileira possui como um de seus principais pilares a expressão da religiosidade popular. Multifacetada, a religiosidade que aqui se configurou é marcada pelas trocas culturais entre as tradições africana, europeia e nativa, estabelecidas ainda durante período de exploração colonial. É inegável que os costumes cristãos fizeram a ponte para que as diversas manifestações culturais que aqui se encontraram estabelecessem este processo de circularidade durante os séculos de exploração colonial. Esta mediação ocorreu e ainda ocorre de maneira ambígua por assim dizer: ao mesmo tempo em que o contato cultural entre as diferentes tradições produzia um imaginário religioso singular em terras brasileiras, existia também o enfrentamento devido ao choque dessa diversidade religiosa.

Guardadas as devidas proporções, a formação religiosa brasileira se assemelha ao que ocorreu na Europa entre os séculos V e XVI. A religião cristã tentando sobrepor-se às religiões “nativas” ao passo que era assimilada por estas. Tal fato acabou por produzir uma expressão popular caracterizada pela circularidade entre a religião “hegemônica” e as culturas às quais ela tentava “dominar”. Segundo Carlo Ginzburg (1987, p. 200-201), a alta cultura europeia do medievo e de inícios do período moderno, possui raízes populares. Se levado em conta o fato de que a cultura das classes dominantes possuía como base a “doutrina” cristã católica, é possível perceber que, até princípios do século XVI, a cultura popular marcada fortemente pela “mistura” entre cristianismo e paganismo conseguia estabelecer laços e influenciar as tradições religiosas dos grupos mais privilegiados. A ideia de troca cultural, a princípio, pode transmitir falsa sensação de que não havia conflitos ou tensões durante tal processo de circularidade. O que ocorre é que a preocupação em doutrinar as culturas populares de acordo com a cultura dos grupos dominantes se intensifica apenas a partir do período moderno na Europa.

A tensão entre religiosidade popular e a dos grupos mais privilegiados teve como principal forma de confronto a intensificação da perseguição às expressões culturais consideradas como heresias<sup>2</sup>, nos séculos XVI e XVII. Neste sentido, a atuação implacável do Santo Ofício Católico, dos embates constantes entre grupos religiosos no mundo europeu e a evangelização protestante, possuíam em comum dentro de seus projetos a eliminação de tudo aquilo que é considerado diferente dentro dos preceitos cristãos. O imaginário cultural europeu que fora constituído durante o período medieval pelas trocas e adaptações entre as tradições “pagãs” e cristãs, agora se via marcado pela perseguição daquilo que constituía a essência da própria

---

2 A prática de perseguição das heresias já ocorria desde o período Medieval, mas a intensidade e violência de tal prática alcançou seu auge apenas a partir da época Moderna em terras europeias. Sendo assim, a “caça às bruxas” coincide um momento da história ocidental muito mais marcado pela afirmação dos “ideais” humanistas e do nascimento do pensamento científico.

sociedade europeia até então: as expressões de uma religiosidade popular que se encontrava em praticamente todas as camadas sociais. Se a Europa Medieval consolidou a imagem e a constante presença do diabo, foi a Europa Moderna que se dedicou em identifica-lo e combater-lo naquilo que era considerado diferente, na perspectiva dos grupos dominantes. A expressão popular da religiosidade foi demonizada e perseguida.

Destacar tais mudanças na visão religiosa e cultural do mundo europeu moderno ajuda a lançar sobre a formação do imaginário religioso brasileiro. Tanto em terras brasileiras como na Europa, houve a preocupação em perseguir o diferente em nome de um projeto cristão que buscava construir um cristianismo “perfeito”, livre de qualquer expressão do paganismo (seja ele da cultura popular europeia ou das tradições indígenas e africanas, como no caso brasileiro). É importante denotar que mesmo a ambição de tal projeto, seja aqui ou na Europa, não obteve êxito completo em destituir do imaginário religioso popular seus traços “paganistas”.

A breve descrição sobre a estrutura formativa do imaginário religioso europeu dos séculos V a XVI também é importante para compreender de que maneira a diversidade religiosa que desembocou no Brasil foi racionalizada e organizada, tanto pelos grupos populares quanto pelas elites. Aqui, a atuação das missões jesuíticas e o projeto evangelizador (aliados às visitas do Santo Ofício), aliadas ao contato com as religiões africanas e gentílicas, produziram um tipo de expressão religiosa marcada pela “mistura” e conflito entre as culturas. Tal fato criou um imaginário religioso repleto de ambiguidades, especialmente àquelas relacionadas ao embate e atuação das “forças” espirituais. Mas, este caráter ambíguo não foi uma produção que ocorreu durante o processo de formação da cultura religiosa brasileira.

Laura de Mello e Souza produziu um riquíssimo trabalho sobre a configuração do imaginário cultural brasileiro a partir da análise das documentações referentes às visitas do Santo Ofício, durante os três primeiros séculos de colonização do Brasil. Nos documentos, a autora denota que esse caráter ambíguo da religiosidade brasileira, marcada pelo conflito e aproximação entre forças espirituais e culturais, já era uma marca do imaginário moderno europeu em relação às colônias: “[...] portanto mais uma vez a documentação acusa o curioso papel desempenhado pela colônia no imaginário do homem europeu moderno: local onde se purgavam pecados, e no qual alternavam as visões paradisíacas e infernais.” (SOUZA, 1986 p. 191).

Sendo assim, de acordo com o trabalho da historiadora, no imaginário europeu, o Brasil foi simultaneamente Paraíso e inferno. Essa simultaneidade marcou profundamente a formação do imaginário religioso brasileiro, mais ainda: a multiplicidade cultural que desembocou durante o processo de colonização em terras brasileiras, marcou profundamente a religiosidade popular, caracterizada por um processo de circularidade que reelaborou esta variedade de níveis culturais no meio religioso. Laura também demonstra em sua obra, uma forte presença do embate entre Deus e o Diabo, que permeou o imaginário medieval europeu (especialmente a partir do século XII), e sua readaptação à realidade sociocultural da colônia

lusitana na América. Em terras brasileiras, essa dualidade foi redimensionada no sentido de identificar a presença de Deus na missão católica e a do Diabo nas expressões religiosas dos nativos e africanos. Além disto, a atuação das hostes demoníacas ocorria no sentido de atrapalhar o projeto evangelizador, como consta na documentação abordada por Souza.

Ainda sim, a autora demonstra que a partir do processo de circularidade cultural, os elementos dos imaginários africano, europeu e indígena amalgamaram-se na formação cultural do Brasil, encontrando no meio religioso um dos principais locais de expressão do imaginário popular. Mesmo com essa composição plural, o imaginário religioso popular, mantém como uma de suas principais características e em suas diversas formas de expressão, o embate espiritual entre Deus e o diabo.

Compreende-se então, o imaginário religioso brasileiro como aquele que manifesta, ao mesmo tempo, a presença de Deus e do diabo em suas diversas formas de expressão da religiosidade. Essa manifestação ocorre, principalmente, no campo que se denomina de “Guerra Espiritual”.

Por “Guerra Espiritual”, entende-se uma concepção dualista fortemente presente no imaginário religioso cristão. Essa dualidade, diz respeito à luta entre as forças do Bem (representadas por Deus e Jesus Cristo) e o Mal (representadas pela figura do diabo). Segundo Cecília Mariz, “a teologia da “guerra” ou “batalha espiritual” advoga que evangelizar—pregar a mensagem cristã— é lutar contra o demônio, que estaria presente em qualquer mal que se faz, em qualquer mal que se sofre e, ainda, na prática de religiões não cristãs.” (MARIZ, 1999, p. 34).

Neste sentido, a categoria de “Guerra Espiritual” assumirá um caráter de fenômeno religioso concreto, “operando como fonte de coesão e integração social na lógica da relação entre sagrado e profano” (BITUN; NETO, 2012, p. 63).

Dito isto, o conceito pode ser identificado como um fato social. Ele não é apenas um sistema de ideias, não se reduz a um princípio único, que mesmo diversificando-se conforme as circunstâncias às quais se aplica, seria, no fundo, sempre idêntico a si mesmo: trata-se de um todo formado de partes distintas e relativamente individualizadas (Durkheim, 1989, p. 72-73).

## **2. Guerra Espiritual, imaginário religioso e neopentecostalismo**

Até o momento, a reflexão ocupou-se em conceituar, caracterizar e contextualizar historicamente a questão da formação do imaginário religioso brasileiro e um de seus elementos mais importantes, a “Guerra Espiritual”. Por agora, é preciso descrever de que maneira estes dois elementos do universo cultural e religioso brasileiro se organizam. Não será possível uma reflexão profunda acerca dessa relação, ou até mesmo de deter grande atenção para a complexidade desta no meio religioso brasileiro. Sendo assim, ao selecionar o neopentecostalismo

como o campo onde o imaginário e a batalha espiritual são “racionalizados” e “organizados”, é uma forma de ilustrar de que modo tais elementos emergem no meio social e religioso. Não se trata, também, de simplificar a denominação neopentecostal, ou de emitir juízo de valor sobre sua forma de organização e atuação no meio religioso brasileiro. O objetivo é de apenas compreender e demonstrar uma das diversas formas de expressão da religiosidade brasileira, que consegue no neopentecostalismo unir a religião popular e a religiosidade “hegemônica”. Este trabalho, também não se ocupará em descrever minuciosamente as religiões neopentecostais. Cabe dizer apenas que o tripé *Cura, Libertação e Prosperidade* no qual baseia o “novo pentecostalismo” em terras brasileiras, obteve sucesso e hoje é uma das principais manifestações religiosas do país.

A formação multicultural do imaginário religioso brasileiro tem como uma de suas marcas a luta entre o bem (Deus/Jesus) e o mal (diabo). Por aqui, esse embate muitas vezes encontra-se *nebuloso* no meio sociocultural, e de certa forma com um caráter ambíguo<sup>3</sup>. Não se trata de duas forças completamente antagônicas: elas apresentam-se no imaginário popular praticamente com a mesma acepção, sendo que sem a existência de uma a outra perde relevância. Percebendo a importância de tais “forças” no meio religioso brasileiro o neopentecostalismo que aqui se difundiu, buscou esses elementos do imaginário com o objetivo de atrair fiéis. Mesmo exacerbando o caráter antagônico entre Deus e os demônios, assim como a batalha espiritual que envolve tais figuras, ao se apropriar de diversos elementos das religiões “brasileiras”, a denominação neopentecostal acaba por reforçar a ambiguidade envolvendo esses dois lados devido ao fato de que sem a figura do diabo e sua influência ilimitada (assim como Deus e Cristo), o trabalho das igrejas e dos pastores/bispos tornar-se obsoleto. Por isto, a constante necessidade de destacar a mutabilidade da ação das forças demoníacas, colocando-as em um mesmo patamar de importância que as forças divinas (fato que é uma das principais características do imaginário popular brasileiro).

Esta ambiguidade das forças espirituais presente na religiosidade brasileira é visto através de diversas manifestações: o trabalho das benzedadeiras, o uso de objetos para proteção espiritual e física, como por exemplo, os tradicionais galhos de arruda, os patuás, crucifixos, medalhas de santos, dentre outros. Além destas manifestações, as sessões de descarrego ou cerimônias de cura/libertação espiritual, feitas em algumas igrejas neopentecostais e pentecostais, em tendas umbandistas, nas missas católicas de libertação também expressam a presença constante da luta entre o Deus (Bem) e os “demônios” (Mal). Tais elementos foram incorporados ao aparato ritualístico e discursivo do neopentecostalismo brasileiro, e transformados em produtos disponibilizados pelas igrejas para o consumo dos fiéis. Destaca-se bastante nos trabalhos científicos o caráter mercadológico assumido pelas denominações religiosas, mas ainda é necessário melhor apuração sobre o papel dos consumidores desse tipo de comércio. Não se trata apenas de indivíduos que são levados pelo discurso religioso a consumirem, mas

---

3 Segundo Adilson Shultz (2005), “em certa medida todas as religiões lançam mão dessa nebulosa (que caracteriza fortemente o imaginário religioso brasileiro) para constituir seu discurso religioso- mesmo que seja para opor-se a ela” (como acontece no caso do neopentecostalismo).

de uma necessidade dos primeiros em buscar no “mercado simbólico” das religiões um “produto” que acreditam ser capaz de lhes auxiliar no enfrentamento das limitações impostas pela condição humana (MOREIRA, 2008, p. 139). Sendo assim, a “Guerra Espiritual” tão denotada pelo neopentecostalismo, acaba por se tornar uma mercadoria- com valores simbólico e material-, ao passo que ela pode fornecer ao indivíduo que procura a igreja o conforto espiritual e material que ele tanto busca, a partir da libertação do diabo.

Aqui, se a presença de Deus ou de outras forças espirituais do bem são as bases das religiões e da fé dos fiéis, é a crença na interferência de forças malignas na vida das pessoas que orienta, muitas vezes, os ritos religiosos e a forma como a crença dos indivíduos se manifesta: não basta apenas crer na existência de Deus, é preciso que ela se concretize no combate contra as forças demoníacas.

Quando “organiza” o imaginário religioso brasileiro, apropriando-se de elementos das diversas religiões e denotando o quanto as forças demoníacas se fazem presente nelas (vide o caso da Umbanda, do Candomblé e do Catolicismo), o neopentecostalismo encontrou espaço no meio social para atrair com a mensagem da guerra contra os demônios, partes da sociedade brasileira que viram nesta denominação a síntese de suas crenças e de seus anseios. Essa sistematização do imaginário religioso, que encontra na “Guerra Espiritual” a forma de se manifestar no meio neopentecostal demonstra outra forma de circularidade cultural na contemporaneidade.

## **Conclusão**

Além das apropriações feitas pelo neopentecostalismo do imaginário e da batalha espiritual, é preciso destacar o porquê desta ênfase dada pela denominação já referida à questão da guerra entre Deus e o diabo. Não é apenas um elemento que os líderes e as igrejas neopentecostais retiram do imaginário religioso, mas tornou-se parte central na formação teológica do neopentecostalismo – até mais importante que a Teologia da Prosperidade. Diferente das tradições pentecostais que o antecederam, as denominações neopentecostais exacerbam essa guerra entre Deus e as hostes do inferno. Segundo Ricardo Mariano, comparadas às denominações das vertentes pentecostais precedentes, as igrejas neopentecostais parecem ir um pouco mais longe na luta contra o mal. O fato é que elas hipertrofiaram a guerra entre Deus e diabo pelo domínio da humanidade. Para tanto, defendem que o que se passa no “mundo material” resulta da guerra entre as forças divinas e demoníaca no “mundo espiritual”. Guerra que, segundo elas, não está circunscrita apenas a Deus/anjos X diabo/demônios. Os seres humanos participam ativamente dessa guerra, mesmo que não tenham consciência disso. Mais que isso, é dever primordial do cristão engajar-se no combate às forças das trevas para realizar a obra divina e, desse modo, reverter as obras do mal, cujo principal objetivo consiste em desviar os homens do caminho estreito da salvação. (MARIANO, 2003, p. 25).

Demonstrando que para os líderes neopentecostais, a infinidade de formas de atuação das forças demoníacas e da batalha de Deus contra estas influencia diretamente os rumos do mundo “físico”, o autor deixa claro que todo o trabalho das igrejas neopentecostais gira em torno da libertação espiritual dos indivíduos, pois apenas assim será possível que os sujeitos consigam estar em contato com Deus. Estando o fiel, livre do mal e em sintonia com a força divina, será possível que esta trabalhe a partir da fé do indivíduo e de seu desejo de ser próspero no “mundo material”.

A reflexão aqui proposta não serve de defesa ou deseja relativizar as diversas manifestações de intolerância religiosa originadas do meio neopentecostal, mas de compreender a necessidade por parte de líderes e fiéis dessa denominação de verem a necessidade de imanenência das forças espirituais como uma forma de legitimarem suas crenças e de dar “sentido” e explicações às situações enfrentadas no cotidiano.

## Referências

- DURKHEIM, Émile. As formas elementares de vida religiosa. São Paulo: Paulus, 1989.
- GINZBUR, Carlo. O queijo e os vermes: cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição. Tradução de Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.
- SOUZA, Laura de Mello e. O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- BITUN, Ricardo; Neto, João Clemente de Souza. Formas elementares da vida religiosa: apontamentos de uma abordagem durkheimiana para compreensão da atualidade do fenômeno neopentecostal no Brasil. Estudos de religião, São Paulo, vol. 26, n.42. p. 63-82, 2012.
- MARIANO, Ricardo. Guerra espiritual: o protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais. Debates do NER. Porto Alegre, ano 4, n. 4, p. 21-34, julho de 2003.
- MARIZ, Cecília L. A teologia da batalha espiritual: uma revisão bibliográfica. Revista brasileira de informação bibliográfica em ciências sociais. Rio de Janeiro. n. 47, p. 33-48, 1º de semestre de 1999
- MARIZ, Cecília L. O demônio e os pentecostais no Brasil. In: Birman, P.; Novaes, R.; Crespo, S. (orgs.) O mal à brasileira. Rio de Janeiro: Ed. da UERJ, 1997.
- MOREIRA, Alberto. Empresa de salvação e capitalismo do imaginário como desafio à sociologia da religião. Caminhos, Goiânia, v. 6, n.1, p. 127-158, jan./jun. 2008.
- SCHULTZ, Adilson. Deus está presente – o diabo está no meio: o protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro. 2005. 406f. Tese (doutorado) - Escola Superior de Teologia, Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, São Leopoldo, 2005.



## PARA QUEM ESTOU ORANDO? O ELOGIO DA VONTADE OU A BUSCA DA ALTERIDADE

*Jacqueline Crepaldi Souza<sup>1</sup>*

**Resumo:** Na teologia, a hermenêutica tenta descobrir a maneira correta de interpretar os textos bíblicos. Sua origem vem de Hermes, o poderoso Deus da linguagem. Assim também a hermenêutica tem poder de fazer uma interpretação chegar às trevas, à luz ou a lugar algum. Vários autores buscam o sentido mais profundo e espiritual dos textos e objetos sagrados. Essa busca é ainda mais necessária no trabalho com jovens, pois, estando expostos a um contexto social em que o elogio da vontade é que conta, correm o risco de um vazio interpretativo que não leva a lugar algum. Nesse artigo, a proposta é responder à questão de como interpretar o sentido do aspecto religioso para esse público. Sabendo que esses jovens são alunos de uma escola Católica em Belo Horizonte, tentaremos perceber como os professores de artes e história dessa escola respondem à interpretação religiosa com propostas de trabalhos interdisciplinares. Uma dessas propostas foi a visita de um grupo de alunos à cidade de Ouro Preto e a posterior construção de oratórios, numa perspectiva moderna do elogio da vontade que se sobrepôs à descoberta da alteridade. Propomos a releitura de Claude Geffré, Roberlei Panasiewicz e Emmanuel Lévinas, numa visão de diálogo e interlocução. Nessa pesquisa fenomenológica, nosso objetivo é identificar linguagem e conceitos religiosos que desemboquem numa hermenêutica que vá além do elogio da vontade e que seja basilar para os jovens: a busca da alteridade.

**Palavras-chave:** Oratórios, jovens, vontade, alteridade

### Introdução

Um grupo de alunos do Ensino Fundamental de um colégio católico de Belo Horizonte visita Ouro Preto. Há uma acolhida dessa cultura brasileira nos olhares curiosos dos jovens. De volta à escola, em meio à diversidade de dados, os professores de história e de artes propõem uma releitura dos oratórios visitados. Os alunos fazem seus próprios oratórios e colocam dentro deles seus ídolos. Os oratórios passam a ter não apenas objetos devocionais religiosos, como também objetos ligados a seus gostos, hábitos e prazeres. Oratórios contendo Coca-Cola, carros de luxo e campo de futebol são construídos. Alguns outros, contendo São Francisco de Assis e Nossa Senhora Aparecida, também ficam expostos no corredor da escola. Vejamos os oratórios construídos pelos alunos (FIG. 1-3):

---

1 É mestranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), sob orientação do doutor Márcio Antônio de Paiva. É bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). E-mail: [jacqueline-crepaldi@yahoo.com.br](mailto:jacqueline-crepaldi@yahoo.com.br)

**Figura 1** – Oratórios e objetos: Torre Eiffel



**Figura 2** – Oratórios e objetos: Coca-Cola



**Figura 3** – Oratórios e objetos: São Francisco



Fonte: Arquivo de fotos da autora, 2014

## 1. Quando não há sentido posso interpretar de onde quiser: a hermenêutica como coerência

Começamos a pensar no significado dessa proposta em nossa realidade: o que dá sentido e ajuda a desenvolver a capacidade espiritual do jovem na atualidade? Será que compreendem o sentido de um oratório como objeto de espiritualidade? A cultura dos jovens fala do que querem, do que desejam. Num mundo consumista, marcado pela midiatização que obscurece valores, há uma violência com os jovens que se expressa na falta de sentido perante a vida. Faz-se necessário canalizar a formação dos jovens para uma construção basilar e vital: a interpretação para além das aparências.

Em seu livro *Pluralismo religioso contemporâneo*, Roberlei Panasiewicz diz que quem compreende interpreta. Em suas colocações, Panasiewicz cita Dilthey, que afirma que chegamos ao conhecimento através da história. É preciso compreender o contexto histórico do autor ou narrador e o horizonte histórico de quem interpreta. Heidegger, também citado por Panasiewicz, usa o método fenomenológico para interpretar a existência. Portanto, fenomenologia significa deixar que as coisas se manifestem como o que são, sem que projetemos nelas as nossas próprias categorias. Valorizar a coisa em si, em seu poder de revelar. Segundo Panasiewicz (2007, p. 29):

O humano é um ser-aí, quer dizer que é um ser no mundo e mundo é onde o humano está mergulhado, é a totalidade das coisas e seres que o rodeiam. É, portanto, a partir do mundo que esse humano compreende as coisas, compreende que é um ser-com os outros e compreende a si mesmo.

Nesse contexto, percebemos que a história sagrada exige interpretação que permita que a mensagem divina continue viva. Neste sentido, Panasiewicz (2007, p. 72) diz que:

O crente que vive nos dias atuais, ao ler os escritos sagrados, o faz com todo o seu contexto histórico (sua história de vida pessoal e comunitária, sua condição sociocultural e econômica). A história sagrada também deve ser lida no âmbito histórico em que foi escrita (sabendo que também houve um contexto histórico específico da comunidade que viveu e da pessoa que escreveu aquele texto). Ir para o texto bíblico e ser remetido à própria realidade, resguardando os contextos históricos, de onde foi escrito e de onde está sendo interpretado, é permitir que a mensagem divina continue viva, dinâmica, criativa, revelante e estimule a fé.

Pensar nessa proposta é tentar entender como e por que foi construído o objeto em questão. No caso do oratório de Ouro Preto, há que se pensar numa época marcada por dores e alegrias de pessoas que recorriam a objetos simples ou sofisticados para se expressarem religiosamente. A diferença é que, ao tentarmos interpretar esse objeto, é preciso partir do autor, daquele que a construiu, com sua história e memória. Não apenas de quem o observa, de onde está sendo interpretado. Geffré, citado por Panasiewicz, diz que há novas práticas transformando o agir dos homens e das mulheres. O autor diz que:

A Teologia da Libertação é um bom exemplo de hermenêutica prática. Nela há uma reinterpretação da salvação cristã a partir desse contexto. O lugar teológico de fazer hermenêutica, para a Teologia da Libertação, é a história compreendida como história dos oprimidos e dos empobrecidos. “A prática é uma matriz de sentido. Ela é, no fundo, um lugar teológico” e propicia sempre novas interpretações. (PANASIEWICZ, 2007, p. 88).

Essa matriz de sentido faz pensar na possibilidade dos alunos fazerem uma nova prática. Exemplo dela seria, na proposta que se seguiu à viagem a Ouro Preto, que construíssem oratórios valorizando os empobrecidos, dando-lhes dignidade, dialogando com eles e compreendendo-os. O que será que os alunos colocariam dentro de seus oratórios numa proposta assim? Talvez citassem os oratórios como “lugares sagrados de orar pelo trabalho, pelo alimento, pela saúde”. Tudo ia depender da maneira como seus professores ajudassem a interpretar: como elogio da vontade, ou seja, eu e minha subjetividade, ou como busca da alteridade: sou responsável pelo outro que faz suas orações diante de um pequeno oratório.

## **2. Como ser você mesmo nesse mundo? Os jovens e o elogio da vontade**

Responsabilidade é compromisso com o outro. A recusa do outro interrompe toda relação com o exterior, mas não pode impedir a vontade que desafia e reconhece como sua

suprema coragem. Essa vontade faz o operário produzir sua obra. É preciso considerar o operário para apoderar-se da obra, para dele a tomar ou comprar. Tenho, assim, pelas armas e pelo ouro, o poder sobre a liberdade do outro. (LÉVINAS, 2010, p. 50-51). Para considerar o operário que fez a obra, preciso sair do meu individualismo e buscar o outro. Dialogar para compreender. Se não há diálogo, construo meus oratórios particulares e vazios de sentido. Felicidade pessoal que não pensa na coletividade.

Geffré, citado por Panasiewicz (2007, p. 94), diz que a linguagem é o lugar do sentido e, quando mudamos a linguagem, mudamos o sentido. Ele diz que há uma crise da linguagem sobre Deus. O fenômeno da secularização significou a crise do sentido do sagrado no mundo moderno em que o ser humano torna-se sujeito da história. Para Geffré, a Teologia é uma maneira de falar de Deus e “a grande perspectiva dessa teologia metafísica é a explicação da revelação a partir de Deus concebido como fundamento absoluto do existente”. (PANASIEWICZ, 2007, p. 95). Na época moderna o ser humano “mata” este ser absoluto e se coloca em seu lugar, usando a razão, substituindo-o. (PANASIEWICZ, 2007, p. 95-96). Assim também fazem os jovens, ao substituírem os fundamentos que levam a ver o outro e assim o Outro.

Diante desse contexto é necessário nos perguntar: “de que lugar interpretamos o mundo?” Fazer teologia hermenêutica é testemunhar abertura ao risco da interpretação. (PANASIEWICZ, 2007, p. 100-101). Mas essa interpretação precisa se fundar em valores. Não pode cair num elogio da vontade. É preciso uma articulação entre experiências de fé e religião. Panasiewicz (2007) diz que, para Geffré, essa articulação é possível porque a concepção de fé dos humanos permite-lhes serem movidos pelo “sagrado cultural”. A fé, enquanto pulsão, desejo e criatividade, propõe constantemente à religião que capte as várias manifestações do sagrado. Para Geffré (PANASIEWICZ, 2007, p. 110), na pós-modernidade, acontece a metamorfose do sagrado:

O sagrado não desapareceu com a crítica da modernidade; o que entrou em transformação foi a maneira de percebê-lo. A experiência do sagrado pode ser dividida em objetiva e subjetiva. A dimensão objetiva diz respeito aos objetos sacrais, por exemplo, uma vela, um cálice, o pão e o vinho. A dimensão subjetiva aponta para o sentido transcendente que transpassa esses objetos. Essa dimensão é que sacraliza tais objetos e dá a eles um caráter misterioso. Tal experiência é diferente da experiência de Deus. Nesta última, trata-se de evidenciar a experiência do sentido, da realização de vida, da construção da felicidade. A experiência do sagrado, através das dimensões objetiva e subjetiva, pode estimulá-la, mas isso não ocorre necessariamente. A experiência de Deus pode acontecer independentemente da experiência do sagrado.

Portanto, estimular os jovens a perceberem o sagrado nos objetos sacrais como um oratório, por exemplo, é trabalhar a dimensão objetiva do sagrado. Nesse trabalho, a dimensão subjetiva, ou seja, o sentido transcendente que transpassa esse objeto poderá sacralizá-lo. Seu

caráter misterioso se fará presente. Panasiewicz (2007, p. 113) diz que:

A religião é a busca de construir um mundo com sentido transcendental independentemente do sentido dado pela racionalidade moderna. Ela brota de onde emergem os desejos, as fantasias, os sonhos e as utopias. Ela é a expressão da religiosidade do ser humano. Na perspectiva de Blaise Pascal, essa religiosidade provém do espírito de fineza, ou seja, do coração humano, e não do espírito de geometria, quer dizer, da razão humana. Essa experiência tende à globalidade, quer atingir a totalidade da pessoa humana, ao mesmo tempo em que é um fenômeno que está presente em todas as culturas.

O mundo de sentido transcendental, para os jovens, precisa nascer de seu coração. Nenhuma oportunidade de reflexão pode ser desmerecida. Muito cuidado há que se tomar quando se propuser uma reinterpretação de dados, fatos, objetos ou textos sagrados. Eles nos levam à expressão da religiosidade do ser humano. Espírito de fineza que convida a refletir na modernidade. Os professores interferem na construção da subjetividade dos alunos e podem dar suporte para que as conclusões e sentimentos dos jovens possam emergir com valores que vão de mim ao outro. Porque não estamos sós no mundo. Lévinas nos ajudará nessa reflexão.

### **3. Os jovens na busca pela alteridade: para quem estou orando?**

Ao refletirmos sobre os tipos de suporte que sustentam nossas bases religiosas, chegamos à questão da alteridade. No trabalho com jovens esse suporte é basilar para sua formação integral. Isto porque alteridade é encontro. Encontrar é dialogar. Palavras são produtos da história. Criticar essa história é partir de um ponto fixo, do absoluto de um interlocutor substancial: a fé do face a face. A linguagem é endereçada a outrem e o invoca. Obriga a tornar-se responsável, falante. Invocar é relacionar-se. Eis o significado de rosto, em Lévinas:

É esta presença para mim de um ser idêntico a si, que eu chamo presença do rosto. O rosto é a própria identidade de um ser. Ele se manifesta aí a partir dele mesmo, sem conceito. A presença sensível deste casto pedaço de pele, com testa, nariz, olhos, boca, não é signo que permita remontar ao significado, nem máscara que o dissimula. A presença sensível, aqui, se dessensibiliza para deixar surgir diretamente aquele que não se refere senão a si, o idêntico. (LÉVINAS, 2010, p. 55).

Esse rosto constitui a humanização total do Outro. (LÉVINAS, 2010, p. 56). Segundo Lévinas: “o sentido de uma verdade não está na intenção realizada do pensamento, mas no acontecimento ontológico do que esta verdade mesma nada mais é que um epifenômeno.” (LÉVINAS, 2010, p. 56). A linguagem nos dá condições de buscar o próprio engano das verdades proferidas. Quando digo ao outro, o rosto rompe um sistema e a transcendência nos faz face. Não posso mais negar o outro: o “não cometerás homicídio” se inscreve no rosto e constitui sua própria alteridade. Portanto:

O termo respeito pode ser retomado aqui; desde que se sublinhe que a reciprocidade deste respeito não é uma relação indiferente, como uma contemplação serena, e que ela não é o resultado, mas a condição da ética. Ela é linguagem, ou seja, responsabilidade. (LÉVINAS, 2010, p. 57).

Respeitar o outro é participar de uma relação entre iguais. Assim, Nós não é o plural de Eu. Na economia o próprio homem é vendido ou comprado: o dinheiro sempre é o salário. Contravalor de um produto, ele age sobre a vontade e apodera-se da pessoa. O que é possuído no dinheiro, não é o objeto, mas a posse de objetos. É a justiça que interrompe essa história. E aí se constitui o nós. (LÉVINAS, 2010, p. 53-61).

O elogio da vontade inspira-se nessa posse de objetos. Nele, acabam-se construindo oratórios em contravalores. Devoção para o sem sentido. Falta o olhar para o outro. Falta a responsabilidade pelo que realmente desejamos: interioridade e alteridade. Sem as quais nos perdemos em meio ao vazio de um mundo tomado pelo individualismo. Consequência do orar sem entender para quem estamos orando. A esse respeito Santo Agostinho (AGOSTINHO, 2013, p. 69) escreve em seu livro *Confissões* sobre sua busca de Deus:

Eu tinha fome de ti, e as iguarias que, ao invés de ti, me eram apresentadas, eram o sol e a lua, tuas belas criaturas, mas sempre criaturas, não tu mesmo, nem ao menos tuas principais criaturas, porque as obras espirituais precedem as materiais, ainda que luminosas e celestes.

Essa fome de Deus deve ser saciada todos os dias, em todos os momentos de nossa tarefa de educadores levando aos jovens a alteridade de muitos outros. Contra a injustiça e a favor dos que oram pela sua dignidade.

## Conclusão

Nesse contexto, é urgente uma experiência de Deus que evoca a sede da transcendência. Diálogo de amor e união. Essa experiência não é simples busca de sensações, mas narração de relações solidárias do homem com Deus. Em relação a essa experiência Bingemer (1993, p. 83) diz que:

A verdadeira experiência do sagrado, portanto, não é uma experiência de possuir e ter domínio sobre o Transcendente e recorrer a Ele quando se necessita preencher as próprias carências afetivas ou “viajar” a outros mundos ou a outros “estados” psíquicos, ou de qualquer espécie. É, pelo contrário, experiência de estar possuído de ser vencido, subjugado e atraído – doce ou violentamente pouco importa. Por isso a palavra “sedução” se torna tão adequada para descrever semelhante experiência.

Diante dessa sedução há um convite de reflexão para os jovens: para quem você está orando? Para respondê-la, caberá a todos os professores de uma escola, agentes de uma nova história, o cuidado com a interpretação do mundo no qual vivemos. Podemos levar os jovens a refletirem o mundo numa hermenêutica que faz uma interpretação chegar às trevas, à luz ou a lugar algum. Na educação de jovens, lugar de busca de alteridade, o espírito de fineza do coração humano exige obras espirituais que precedem às materiais, ainda que luminosas e celestes. Alteridade que pode estar dentro de um pequeno oratório, construído por alguém que sabe muito bem para quem está orando.

## Referências

- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 2013.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **Alteridade e vulnerabilidade**: experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise. São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- GEFFRÉ, Claude. **De Babel a Pentecostes**: ensaios de teologia inter-religiosa. São Paulo: Paulus, 2013.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. 5. ed. Petrópolis/RIO DE JANEIRO: Vozes, 2010.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis/RIO DE JANEIRO: Vozes, 1993.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Da existência ao existente**. Trad.: Paul Albert Simon. Campinas: Papyrus, 1998.
- LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem A ideia**. Trad.: Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2002.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Deus, a morte e o tempo**. Trad.: Fernanda Bernardo. Coimbra: Almedina, 1993.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Difícil libertad**. Ensaios sobre o judaísmo. Trad.: Juan Haidar. Madrid: Caparrós Editores, 2004.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Do Sagrado ao santo**: cinco novas interpretações talmúdicas. Trad.: Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Diálogos com Philippe Nemo. Trad.: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1982.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Portugal, Lisboa: Edições 70, 1980.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Transcendência e Inteligibilidade**. Trad.: José Freire Colaço. Rio de Janeiro: Edições 70, 1984.
- MONTERO, Paula. Religião, modernidade e cultura: novas questões. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). **As religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 2006.
- PANASIEWICZ, Roberlei. Categorização de experiências transcendentais: uma leitura da religiosidade, da fé e da religião. **Revista Pistis Praxis**, Curitiba, v. 5, n.2, p. 587-611, jul./dez. 2013.



## A ESPANHA DAS TRÊS CULTURAS E A PROPOSTA INTER-RELIGIOSA DE RAIMUNDO LLUL

Salustiano Álvarez Gómez<sup>1</sup>

**Resumo:** Este texto reflete alguns aspectos da experiência histórica (dos séculos VIII a XV) entre judeus, cristãos e islâmicos na Península Ibérica, chamada de Sefarad, Hispania e Al-Andalus respectivamente. É clara a influência na cultura espanhola das três religiões. Tiveram necessariamente que integrar-se no seu espaço e tempo. Ainda que suas diferenças apresentem dificuldades e rejeições, houve momentos de boa convivência, mostrados em símbolos arquitetônicos, cooperação nas construções religiosas e urbanas, participação de intelectuais e gestores na educação e na administração pública e, especialmente, a Escola de Tradutores de Toledo. Houve de fato manifestações de tolerância e convivência, mas também manifestações de desagregação, perseguições, imposições, proibições, guetos, portas fechadas para separação de bairros e tantas outras. Diante deste panorama, Raimundo Llul, no seu livro escrito em 1276 titulado *O gentil e os três sábios*, apresenta uma proposta de convivência inter-religiosa e intercultural proporcionada por um “gentil”, em termos atuais, um ateu, que buscando o sentido da vida, conversa com sábios das três culturas e propõe construir uma sociedade pacífica que se fundamente no que tem de comum e superem diferenças.

**Palavras chave:** Diálogo inter-religioso. Ecumenismo. História Religiões. Ramon Llul.

### 1. Introdução

A geografia da Península Ibérica está marcada por claras diferenças de línguas, costumes e paisagens. Seguramente esteja identificada por uma história que, ainda que existam particularidades lógicas regionais, mostram elementos comuns, especialmente no que se refere à presença de grupos não originários da Península.

Neste trabalho reduziremos nossa pesquisa a influência comum de três grandes culturas com seus sistemas ideológicos e religiosos. A finalidade principal é analisar, para um paradigma de convivência, os momentos de harmonia e tolerância vividos por judeus, cristãos e islâmicos.

A presença judia é remota. Tem referências bíblicas àquela região denominada em hebreu de **Sefarad**, e que anteriormente havia recebido o nome de **Ibéria** pelos gregos (derivando a palavra do rio Ebro), de **Spam**, ou “Terra de Coelho”, para os comerciantes navegadores fenícios, dos quais os romanos tomariam seu vocábulo para acunhar o termo de **Hispania**. O cristianismo chegou já no século primeiro (o apóstolo Paulo mostra intenção de chegar à Península Ibérica), mas sua presença se faz forte com a chegada dos cristianizados povos centro-europeus, godos, visigodos, ostrogodos, vândalos e alanos adotando o nome de **Gótica**.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela U. Complutense de Madri. Docente PUC MINAS. E-mail: salustiano.ag@terra.com.br

A presença muçulmana se dá a partir do ano de 711 com uma chegada marcada por novas formas culturais, administrativas, científicas, religiosas e militares. A resistência à Conquista muçulmana-árabe é pequena, e para os habitantes, descontentes com o governo godo, bem aceita. Originariamente se instalam na região ocupada pelos vândalos, dos quais tomarão o nome de **Al-Andalus**. Desde aí construíram um império e marcaram presença exemplar em termos científicos, políticos, religiosos e culturais.

Dessa forma aparecem três grupos culturais bem definidos que, habitando o mesmo espaço físico, terão que se relacionar entre eles inevitavelmente. Inter-relações não sempre fáceis, dependendo de grupos específicos tanto no poder como no cotidiano da vida, mas que souberam construir modelos de convivência paradigmáticos.

## 2. Manifestações de convivência intercultural.

De fato, a geografia da Península apresenta elementos simbólicos desta convivência, como a emblemática Porta de Toledo na cidade de Ciudad Real, fundada pelo rei Alfonso XI, onde se combinam os arcos típicos das três culturas; ou o epitáfio do rei Fernando III, O Santo, escrito nas línguas da época, árabe, latina, romance e hebreu, e que faz que seu filho, Alfonso X "O Sábio", ao escrever suas **Cantigas**, lembre-se do talante tolerante de seu pai, indicando que *Aquel que perdõar pode, Chrischão, iudeu e mouro, A tanto que em Deus aian, Bem firmes sas entonções*; na catedral de Toledo podem observar-se marcas da arquitetura islâmica, assim como nas sinagogas e mesquitas foi comum a colaboração entre arquitetos e artistas judeus, cristãos e muçulmanos; da mesma forma era frequente a presença de administradores públicos das três culturas na corte, como médicos judeus e islâmicos ao serviço dos reis e autoridades cristãs e muçulmanas; na gastronomia, pode observar-se a grande variedade de produtos da terra que foram se combinando para integrar uma alimentação que buscava harmonizar a saúde e o prazer.

Mas, sem dúvida, os "monumentos" mais importantes e significativos, foram as escolas de tradutores. A mais conhecida foi a **Escola de tradutores de Toledo**, iniciada em 1085, depois da reconquista desta cidade por parte do rei cristão Alfonso VI, continuando com a experiência de outras escolas. De fato, não foi a única. Vale a pena recordar as escolas de Sevilha, Tarragona, Burgos, Murcia, Tudela, Tarazona. Houve de fato muitos tradutores e muitas traduções pondo em comum a cultura acumulada, especialmente a cultura armazenada pela civilização árabe. Estas escolas se transformaram em centros de intercambio cultural e científico. Tinham seu modelo na **Casa da Sabedoria** de Bagdá (fundada por Al Mamum no século IX). Nestes centros se traduziram ao árabe todo o que era conhecido das ciências, para depois intelectuais judeus, cristãos e muçulmanos traduzir para as outras línguas. E esta atividade não ficava reduzida às elites e nobrezas, pois a educação era uma prática popular com escolas públicas que ficavam ao lado e mantidas pelas mesquitas. O islamismo praticava como princípio colocar o conhecimento do Alcorão ao alcance do povo com sua leitura.

Na filosofia, vemos teorias jurídicas de convivência social como as que posteriormente serão conhecidas como **Teorias do Contrato Social**. Por exemplo, o filósofo granadino, Ibn Tufayl (Abubacer), escreveu *“Hayy ibn yaqzan”* (*“Vivo, filho do deserto”*), obra também conhecida como “o filósofo autodidata”. Antecipa-se a Rousseau. O protagonista é Hayy, um menino que vive numa ilha deserta cuidado por uma gazela e que constrói sua própria filosofia, incluindo Deus. Um dia aparece Assal, outro jovem que vive em outra ilha habitada e que busca isolar-se da sociedade. Quando se encontram e comparam suas observações, percebem a semelhança de suas teorias. Mostram aos outros habitantes da ilha suas teorias, mas são rejeitados e perseguidos (tal como aconteceu com Maomé). Trata-se de uma crítica à sociedade a partir da religião e da filosofia, propondo uma necessidade de convivência organizada entre grupos.

Também a literatura e outras artes viveram seus momentos de convivência. A arquitetura principalmente devido aos ambiciosos trabalhos de construção de cidades e projetos de obras públicas. Também a música e a poesia tiveram seus aportes, lembrando como Isaac, um músico importante de Bagdá, migrou a Al-Andalus criando uma escola que impulsionou o surgimento dos trovadores, tão importantes nas novas línguas de Europa.

Na Península Ibérica o Caminho de Santiago já contribuía desde o século VIII ao intercâmbio e penetração de ideias europeias. Mas no século XII, ao Califado de Al-Andalus chegou uma avalanche de escritos árabes, judeus e gregos. O conteúdo de seus temas era variado e suas origens iam desde o âmbito Greco-latino a Pérsia e Babilônia. Tudo isso motivado pela grande expansão do Islã. Os reis e bispos cristãos perceberam a importância desse conhecimento para consolidar suas lideranças e decidiram assumir a tarefa de proteger e construir ciência como anteriormente a civilização islâmica e judia tinham feito. Tudo vai convergindo em Toledo, já usando o papel, introduzido pelos árabes que o tinham conhecido em China. É aí aonde vão se transcrever as obras de cálculo e cosmologia, filosofia, medicina, religião, física, ciências naturais, química e ciências ocultas. Toledo se tornava desta forma um centro cultural que influenciaria ao resto de Europa, e ao mesmo tempo se transformava em uma cidade de três culturas.

### 3. Protagonismo das três culturas.

Na verdade, a realidade das três culturas já se fazia presente de varias formas. Tendo presente o momento denominado de Reconquista Cristã, que constata a conquista islâmica anterior, e insistindo na necessidade de convivência de grupos diferentes na mesma realidade geográfica, temos que falar de uma Espanha com três culturas: uma **Espanha islâmica** com três culturas, uma **Espanha cristã** com três culturas e uma **Espanha judia** sem poder político, mas participante da vida cotidiana, intelectual e administrativa. A Espanha da Idade Media era plural pela existência de islâmicos chamados **mudéjares** em territórios cristãos, cristãos

chamados **moçárabes** nos muçulmanos e judeus em ambos, o que facilitou o contacto frequente e o intercâmbio de conhecimentos. Em Espanha apareceram as primeiras universidades no século XIII (a primeira em Palencia em 1212) pela necessidade de ter profissionais preparados para ajudar nos governos reais. Mas sua influência já vinha da cultura islâmica que sempre contou com escolinhas nas mesquitas para o aprendizado e estudo.

A Espanha dos séculos X-XII foi um avanço do que depois seria o Renascimento. Al-Andalus desenvolveu-se muito a partir dos três monoteísmos, pela cooperação entre grandes artistas, cientistas e intelectuais. Suas prioridades foram o aprendizado, obras urbanas, obras públicas, medicina e filosofia, alicerçando o diálogo posterior em Europa.

A experiência na Península apresenta o que acreditamos possa ser um paradigma do diálogo inter-religioso. Se em 1439 o cardeal Nicolas de Cusa tentou as bases ecumênicas para o diálogo entre a Igreja romana e a Igreja ortodoxa (lembremos seu texto *De Pace Fide*), anos antes Raimundo Llul, no século XIII, tenta o diálogo entre culturas e religiões com um método de procura da verdade.

#### **4. A presença de Raimundo Llul.**

Raimundo Llul nasceu na ilha de Mallorca entre os anos de 1232 e 1235, pouco depois do que o rei Jaime II reconquistasse esta cidade do poder islâmico, sem chegar a perder a influência da cultura árabe, o que tem que considerar-se uma vantagem por tratar-se da cultura mais avançada do momento.

Seu compromisso religioso se dá depois de uma forte experiência de fé, que transformou sua vida em um missionário, renunciando até sua própria família. Pensou em ir a Paris a estudar Teologia, mas desistiu por influência do dominicano Raimundo de Peñafort que alertou que Paris era um centro de filosofia escolástica e aristotélica sem muita criatividade na época. Sem dúvida que aquele conselho ajudou a formar o método próprio de Llul. Mas não deixou de ler a filosofia de Averrões, grande representante da Escola de Paris. Averrões era um filósofo crítico da ortodoxia islâmica. Esta ortodoxia preconizava a “destruição da filosofia” para contemplar exclusivamente o Alcorão, única verdade e revelação possível. Averrões condena a ortodoxia e faz críticas a pensadores de influência platônica como Avicena e Al-Farabi. Se Averrões teve um sucesso imediato em Paris foi devido a esta posição aristotélica.

##### **4.1. *Crer pela verdade.***

O certo é que Llul não saiu de Mallorca e foi instruído por um muçulmano liberto de quem aprendeu árabe e de quem conheceu os platônicos cristãos e árabes, além de místicos cristãos, árabes e judeus, entre eles o muçulmano ibn-Hazm. A importância deste último se deve a sua “prova necessária” onde defende que as verdades do Alcorão podem ser descobertas

por meio da razão. Estabelecia dois meios: o da razão e o da tradição. A teologia muçulmana chamava estes conceitos de ciência positiva e ciência filosófica da razão. Llul vai chamar estes conceitos de teologia positiva e razão necessária. A estes conceitos da teologia muçulmana Llul acrescentou seu conhecimento dos Padres da Igreja. Sua conclusão e método rejeitava fazer crer a partir da violência. Somente se pode converter alguém pela verdade, pela compreensão da verdade e por um ato de amor.

Llul se nega ao **princípio da autoridade** para defender a verdade. Sua preocupação será a de converter os não cristãos a partir da razão revelada por um Deus que é único. Somente a partir da ideia de Deus único dos judeus e dos muçulmanos se pode chegar à ideia do Deus único cristão. Para isso Llul renuncia a entender o diálogo como intercâmbio de opiniões ou definição de semelhanças e diferenças. O diálogo será um processo de enfrentamento epistemológico que constrói a história.

Para este avanço epistemológico, Llul inspirou-se no árabe Al-Farabi. Ao igual que Averrões, defende a possibilidade de encontrar as verdades do Alcorão por meio da razão. Llul se apoiará numa ideia fundamental para dialogar sobre a unicidade trinitária do cristianismo, em confronto com a ideia do Deus único muçulmano. Al-Farabí conhecia Platão, os neoplatônicos e Agostinho de Hipona. Na sua obra *Problemas fundamentais* distinguia dos tipos de existência: a *possível* e a *necessária*. Esta última é entendida como primeira causa do ser e livre de qualquer carência ou defeito. Sua existência é, portanto, completa e perfeita. E sua essência livre de toda matéria, forma, criação e propósito final. A característica do Existente Necessário é ser Uno e não depender dos outros. Não é causado por nenhum outro ser. Este Existente Necessário é “*o bem puro, o pensamento puro e o puro ato de pensar*”. Os três, nele, são Uno. É o conhecedor universal, a mais perfeita beleza, a absoluta inteligência e outros atributos. Vive a maior alegria na sua própria existência. É o primeiro em amar e ser amado. É no seu amor que os outros existentes adquirem sua existência. Llul tomou este conceito do Existente Necessário, tal como o desenvolveu al-Farabí, para apresentar sua prova da existência da Trindade, fazendo dele o princípio do diálogo do enfrentamento epistemológico: os atributos e dignidades de Deus.

#### **4.2. Diálogo ecumênico na busca da Verdade.**

O livro que queremos analisar para o dialogo religioso é O gentil e os três sábios. Nele, um gentil, ou seja, um pagão, em termos atuais um gnóstico, encontra-se dentro de uma angústia existencial, já idoso e perto de sua morte. Buscando a verdade sai de sua terra até que entra num belo bosque, diante do qual se maravilha ainda que também se desespera, na visão de Llul, por não ter fé.

Simultaneamente, três sábios, um judeu, um cristão e um muçulmano, decidem conversar entre eles para tentar tirar conclusões sobre a mesma questão que angústia o gentil, a busca da verdade, ou pelo menos encontrar uma base comum que seja o fundamento das

três religiões que representam. A harmonia será consequência desta base comum. Entrando no bosque encontram à Inteligência, representada metaforicamente como uma linda dama montando um belo cavalo. Esta mostra aos sábios um método de indagação, antes de encontrar o velho gentil, a quem encontram chorando e desorientado no bosque. Todos perguntam por suas lamentações e oferecem o consolo de sua fé. O gentil responde com agradecimento e começa o comovedor diálogo da busca da verdade, que seguirá a ordem histórica do surgimento das religiões.

O judeu começa seu discurso mostrando a existência de um Deus único, a partir de suas características de sumo bem, suma sabedoria e infinidade. No caso de mais deuses, o Deus não poderia ser tudo isso. Desde aí, apresenta sua fé. Até chegar o turno do cristão, quem aceita o argumento de Deus único exatamente igual ao judeu, pelo que não insiste na questão e passa a explicar a teoria da Trindade. O gentil questiona a teoria da Trindade até que fica satisfeito com as respostas do cristão, que começa, então, a mostrar o mistério da Encarnação. Novamente questionado pelo gentil, o cristão explica a doutrina da Encarnação, quem satisfeito pelas respostas dadas faz uma pergunta mais astuta, querendo saber o que os judeus e muçulmanos pensam sobre a questão. O cristão responde avergonhado da falta da vivência e da compreensão dos cristãos, e ao mesmo tempo da tristeza de não ser corretamente entendida por judeus e muçulmanos, pelo que discrepam e se confrontam, por não entenderem acertadamente o mistério e por não ser bem vivido pelos cristãos.

Llul faz questão de frisar sua tese de que os filósofos cristãos não foram claros explicando suas verdades pelo que não foram bem entendidos pelas outras religiões. É claro que ainda que se trate de um diálogo aberto, Llul tem uma opção de fé já feita a favor do cristianismo. Mais ainda, Llul está já num momento de sua vida que quer ser missionário da verdade do cristianismo, e pretende convencer judeus e islâmicos. Ainda que o diálogo seja realmente ecumênico, parte da fé cristã.

E voltando ao diálogo, chega a vez do muçulmano, quem, ao igual que o cristão, prescinde da demonstração do Deus único por coincidir com a explicação do judeu. É então quando pretende discordar da ideia de Trindade exposta pelo cristão. Mas o gentil interrompe o argumento. O gentil percebe que há questões doutrinárias impossíveis de concordar, pois inexiste uma base comum. E insiste que para evitar as más interpretações que aumentam as diferenças, é melhor preocupar-se pelo que têm de fé comum as três doutrinas.

## 5. Conclusão

Quando o muçulmano termina sua apresentação, o gentil mostra admiração, agradecimento e assombro. Surpreendentemente agradece a Deus por começar a crer nele graças ao diálogo com os três sábios, trazendo com isso esperança e paz. O diálogo está prestes a terminar com a chegada de outros dois gentis conhecidos do primeiro que se aproximam. O

neoconverso quer manifestar sua fé diante dos dois conhecidos que chegam, mas os sábios preferem partir sem querer conhecer a fé que o gentil vai abraçar. Diante da pergunta do gentil do motivo pelo qual não querem saber a fé escolhida, os três coincidem que o importante é o diálogo, a descoberta das verdades dos outros, o estar juntos buscando, mais do que na opção por uma verdade. Sem saber a totalidade da verdade os três terão que continuar dialogando e escutando, aproximando suas vidas e seus estudos.

Na verdade, os sábios descobrem que sua missão não é doutrinal e sim ecumênica. O importante é encontrar um método capaz de iluminar mentes atrofiadas e escurecidas, acordar a grandiosidade que dorme em cada verdade e aproximar-se em comunhão de vidas. O diálogo é a abertura e método da convivência e tolerância.

## Referências

COSTA Ricardo; PASTOR, Jordi Pardo: *Raimundo Lul e o diálogo inter-religioso. Cristãos, judeus e muçulmanos na cultura ibérica medieval*. In A integração da diversidade racial e cultural do Novo Mundo, RJ, UERJ, 2004 (cd-room)

JAULENT, Esteve.; *Fundamentos epistemológicos del diálogo luliano*, in Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lulio”, p. 2033-50, 2003. RAIMUNDO LULIO: Libro del gentil y los tres sabios, Madrid, BAC, 2007.

MENDOZA, Celina A. Lertora: *las disputas interreligiosas bajomedievales. Sus presupuestos teóricos: raimundo lull*, in Revista Española de Filosofía Medieval, (20), p.101-119 CONICET, Buenos Aires. 2013.

MURIEL, Miraks Weissbach, *Raimundo Lulio: una gran voz en el diálogo de las religiones*, in <http://www.schiller-institute.org/newspanish>, 2004, acesso in 15/05/2015.

BARBERO, Abilio; VIGIL, Marcelo: *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, 1982, Grijalbo



## A BHAGAVAD-GĪTĀ E A CRITERIOLOGIA INTER-RELIGIOSA DE HANS KÜNG: LIMITES E PROXIMIDADES

Marco Antonio de Lara<sup>1</sup>

**Resumo:** Visando a possibilidade de pensar uma *criteriologia* à própria obra hindu, a *Bhagavad-gītā* (Canção do Senhor Supremo), um dos documentos filosófico-religiosos mais importantes do sânscrito e de toda a literatura indiana clássica, os *Vedas*. E a fim de estabelecermos um diálogo e possíveis paralelos com a perspectiva do *canône* inserido na antiguidade oriental, introduzirei o teólogo suíço e macro-ecumênico Hans Küng (1928 -), juntamente com sua teoria de “criteriologia inter-religiosa”, ou seu empenho de estabelecer parâmetros na dimensão ecumênica e no diálogo inter-religioso, como estabelecido em sua obra: *Projeto de ética mundial* (*Projekt Weltethos* – 1990), onde é traçada uma “estratégia ecumênica” que seja ao mesmo tempo “crítica, autocrítica e fiel às origens”, uma reflexão para o “tempo de hoje”, que contempla os desafios de hoje, no esforço de “dar as razões” da esperança da humanidade. Por meio da devida revisão bibliográfica, utilizaremos do método indutivo, para posteriormente, efetivarmos uma análise de texto na narrativa aplicando o crivo da *criteriologia* künguiana como ferramenta hermenêutica em um diálogo com o texto védico, com o intuito de verificar se a estrutura e características da obra se aproxima das exigências da “criteriologia” künguiana; suas proximidades e distâncias, se esta obra pode ser atuante, participativa e contribuinte para a formulação de um *ethos* mundial de paz universal e para discussão entre as religiões de forma positiva e que preservem a humanidade como propõe Hans Küng.

**Palavras-chave:** *Bhagavad-gītā*. Criteriologia. Diálogo. Hans Küng.

### Introdução

Inicialmente farei uma descrição histórica e analítica da literatura, cultura e filosofia nos *Vedas*, dando ênfase e localizando a *Bhagavad-gītā* como grande síntese de todo o compêndio védico, como um capítulo do grande épico hindu; *Māhābhārata*<sup>2</sup>. Nosso segundo passo, a fim de compreendermos as dimensões da obra oriental, é o de introduzir o teólogo ecumênico Hans Küng, que parte de um ecumenismo confessional para o *ethos* mundial em uma de suas principais obras: *Projeto de ética mundial* (*Projekt Weltethos* – 1990). A partir de tal obra irei elencar os principais momentos de suas reflexões que compõem o conceito de “criteriologia”, seus objetivos e implicações.

1 Mestrando em Ciências da Religião pela PUC Minas, bolsista pela CAPES. E-mail: [laralogos@gmail.com](mailto:laralogos@gmail.com).

2 Gavin Flood descreve o *Mahābhārata* como “um épico de apelo universal que despertou um interesse extraordinário em diferentes culturas e através dos séculos”, sendo “o maior épico do mundo, contando com 100 mil versos” (FLOOD, 2014, p. 145). Sua compilação é atribuída ao sábio Vyāsadeva e a reunião de seus textos se estendeu por vários séculos. Compreendendo mais de 100.000 estrofes de quatro linhas (GOSVĀMĪ, 1994, p. 47), se formos comparar com a cerca de 15.000 estrofes da Odisseia de Homero, “o que o faz sete vezes maior do que a *Iliada* e a *Odisseia* juntas.” (FEURSTEIN, 1988, p. 241).

Na sequência, aplicaremos o crivo da *criteriologia* künquiana em um diálogo com a obra hindu, *Bhagavad-gītā*, visando a possibilidade de pensar uma *criteriologia* à própria obra hindu, seus limites e aproximações.

Um dos epítomes do saber oriental é a *Bhagavad-gītā*, um dos capítulos da epopeia *Mahābhārata* que apresenta o diálogo religioso, filosófico e “existencialista” mais estudado e popularmente aceito da tradição hindu. *Será que existe um sistema ético e moral na principal obra filosófico-religiosa da tradição védica, a Bhagavad-gītā, que seja análogo ao conceito de práxis (ação prática) na tradição ocidental ou que se sustente como tal?*

A fim de que tais preceitos morais e religiosos venham dialogar e satisfazer as necessidades e os parâmetros de uma ética mundial baseada na paz e no ecumenismo, podemos problematizar se: à luz da *criteriologia* künquiana é possível que os postulados éticos da *Bhagavad-gītā* satisfaçam as exigências de um modelo a promover o diálogo inter-religioso e a cultura de paz entre as religiões e as nações? Essa comunicação tem o objetivo de trabalhar e refletir sobre tais questões.

## 2. A *Bhagavad-gītā* e a *criteriologia* inter-religiosa de Hans Küng

### 2.1. Os Vedas e a *Gītā*

O *corpus* de textos que imprimem o conhecimento da milenar tradição sagrada do hinduísmo é conhecido como *Veda*. O termo “*Veda*” em sânscrito vem da raiz verbal *ved* e suporta as traduções de “conhecimento”, “verdade” ou “conhecimento sagrado”<sup>3</sup>. Dessa forma os *Vedas* tratam de um saber original, um saber em si, ou um conhecimento essencial ao humano, tanto nas técnicas objetivas quanto em formulações subjetivas, enlaçando através de seu compêndio literário vários ramos vitais para o desenvolvimento do humano em geral em seus diversos ramos e porções.

Respeitando a natureza humana e seus condicionamentos, uma dupla pulsão flui pelas correntes dos *Vedas*, gerando dois caminhos (*mārga*): uma pulsão de absorção em vários projetos para o bem-estar humano (*pravṛttiḥ*), e outra de abstenção e renúncia do mundo (*nivṛttiḥ*). Os *Vedas* foram passados de boca a boca via tradição oral (*śruti*) em um período de antiguidade remota e se supõe que eles foram revelados pelo próprio Deus (*apauruṣeya*) para os sábios-videntes (*ṛṣi*s) (DAS-

3 Dicionário de Sânscrito Monier Williams on-line. Disponível em: <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/>. Acesso em 25 de março de 2014. De agora em diante: (WILLIAMS, 2008).

GUPTA, 1961). De acordo com Mahadevan: “Não foram os inventores do *Veda* mais do que Newton foi o criador da lei da gravidade. As verdades védicas foram descobertas, não criadas; foram reveladas aos poetas, não estabelecidas por eles [...]” (MAHADEVAN, 1991, p. 17). Outra nomenclatura para os *Vedas* originais é Śruti, ou aquilo que foi “ouvido”, denotando sua tradição oral<sup>4</sup>, juntamente com seus suplementos, os *Smṛtis* (aquilo que foi lembrado)<sup>5</sup>, forma-se toda a estrutura panorâmica dos *Vedas*.

Para muitos comentadores, a *Bhagavad-gītā* trata de uma excelente porta de entrada ao conhecimento filosófico da Índia antiga, especialmente por este ser a tentativa de síntese de várias tradições, ritos e estruturas filosóficas contida no épico:

Do ponto de vista histórico, o *Bhagavad-Gītā* pode ser compreendido como uma grande tentativa de integrar diversas linhas de pensamento espiritual que predominavam dentro do Hinduísmo na Era Épica. Faz uma mediação entre o ritualismo sacrificial do sacerdócio ortodoxo e os ensinamentos inovadores que encontramos nas doutrinas esotéricas dos primeiros *Upanishads*, e engloba também elementos das tradições budista e jaina. (FEURSTEIN, 1988, p. 243).

Grosso modo, estabelecidos o horizonte da obra védica, seu contexto, e chaves de leitura e compreensão, juntamente com a importância da *Bhagavad-gītā* em tais *corpus* texto, passaremos agora a detalhar alguns dos pressupostos da obra do teólogo ecumênico Hans Küng e de sua “estratégia ecumênica” a uma “criteriologia” com projeto de instigar uma ética mundial.

## 2.2 Ética mundial: um projeto

A fim de eleger um modelo de sistema ético contemporâneo e que concilie com as necessidades de uma ética que promova a paz mundial dentro dos padrões do diálogo inter-religioso, vamos agora acompanhar as reflexões sobre o projeto *Weltethos*, do teólogo suíço Hans Küng no livro *Projeto de Ética Mundial* (2001). Logo em sua introdução, o autor estabelece a

4 Michael Witzel aponta para que os “textos védicos foram compostos e transmitidos oralmente, sem o uso de ‘escrita’, em uma linha ininterrupta de transmissão do professor para o aluno, que foi formalizada desde o início. Isso garantiu uma transmissão textual impecável e superior aos textos clássicos de outras culturas; isso é, de fato, algo como uma *fitas de gravação* (...). Não apenas as palavras reais, mas até mesmo o há muito perdido acento musical (tonal) – como no grego antigo ou no japonês – foi preservado até o presente” (WITZEL, 2003, p. 69).

5 Apesar de muitos pesquisadores considerarem autênticos apenas os śrutis como *Vedas* originais, isso não se confirma nem pelas autoridades védicas, os ācāryas, nem pelos próprios *Vedas*. Madhva, a respeito de seu comentário ao *Vedānta-sūtra* (2.1.6), cita o *Bhaviṣya Purāṇa* como se segue: “O *Rg Veda*, *Yajur Veda*, *Sāma Veda*, *Atharva Veda*, *Mahābhārata*, o *Pañcarātra* e o *Rāmāyaṇa* original são todos considerados literatura védica... Os suplementos vaiśnavas, os *Purāṇas*, também são literatura védica.” O *Chāndogya Upaniṣad* (7.1.4) menciona os *Purāṇas* e os *Itihāsas* em geral como o quinto *Veda* e o *Bhāgavata Purāṇa* (1.4.20) afirma: *rg-yajur-sāmātharvākhyā vedās catvāra uddhṛtāḥ | itihāsa-purāṇāni ca pañcamo veda ucyate* || “As quatro divisões das fontes originais de conhecimento [os *Vedas*] foram feitas separadamente. Mas os fatos históricos e histórias autênticas mencionados nos *Purāṇas* são chamados de quinto *Veda*.” (*Bhāgavata Purāṇa* ou Śrimad-Bhāgavatam, tr. Svāmī Prabhupāda, BBT, São Paulo, 1995.-= (SB).

*tese* a ser delineada com fins de dirimir quaisquer brumas e direcionar o norte do trabalho, objetando: “*Não haverá sobrevivência sem uma ética mundial. Não haverá paz no mundo sem paz entre as religiões. E sem paz entre as religiões não haverá diálogo entre as religiões.*” (KÜNG, 2001, p. 7). Estruturando seu projeto em três áreas temáticas interdependentes: sobrevivência e permanência do mundo; criação de uma ética mundial ou universal; paz e diálogo entre as religiões como sendo fonte contribuinte à um *ethos* universal (KÜNG, 2001).

Em aplicação a esta *tese* e estimular uma vertente dialógica entre as religiões, excluir o fundamentalismo e alcançar um nível de universalidade para as questões, Küng instaura uma regra, uma “lei áurea”, que seja aceita e compatível, que permeie todas as demais religiões e ainda possa fazer sentido e convencer em um âmbito político, jurista, sociológico, filosófico, individual e coletivo, atingindo todas as camadas do humano; que possa ser aceita entre *crentes* e *descrentes*. Para tanto, o autor estabelece o *bem-estar das pessoas* como o *telos*, como fim norteador, e para que tal fim seja alcançado, o autor busca por princípios que promovam o humano em cada uma e através da religião.

Em um aspecto ou “*critério positivo*”, uma religião é autêntica em sua humanidade ou “*verdadeira e boa* na medida em que *serve à humanidade*, uma vez que em suas doutrinas de fé e de moral, em seus ritos e instituições *fomenta* a identidade, a sensibilidade e os valores humanos”, podendo assim invocar “a autoridade do ‘Sagrado.’” (KÜNG, 1999a, p. 279). Ao passo que uma outra religião pode ser considerada, de acordo com o “*critério negativo*”, “*falsa e má* na medida em que provoca *desumanidade*, opondo-se através de suas doutrinas de fé e de moral, de seus ritos e de suas instituições à identidade, à sensibilidade e aos valores humanos [...]” (KÜNG, 1999a, p. 279).

Os fundamentos do prédio “*criteriológico*”, a fim de mediar as regras do diálogo inter-religioso, ou um consenso para que juntas as religiões busquem formar princípios éticos para uma paz mundial forma-se em dois pontos incontinentes e um contingente: “*critério ético geral*”, “*critério religioso geral*” e “*critério cristão específico*”, como definidos no quadro abaixo:

- **CRITÉRIO ÉTICO GERAL:** Uma religião é verdadeira e boa, na medida em que ela é *humana*, na medida em que não oprime e destrói o humanismo, mas o protege e o fomenta.
- **CRITÉRIO RELIGIOSO GERAL:** Uma religião é verdadeira e boa, na medida em que ela permanece fiel à sua *origem* ou ao *cânone*, isto é, sua verdadeira “*essência*”, a seu escrito ou sua figura normativa, à qual sempre de novo recorre.
- **CRITÉRIO CRISTÃO ESPECÍFICO:** Uma religião é verdadeira e boa, na medida em que sua teoria e prática permite reconhecer o espírito de Jesus Cristo. (KÜNG, 2001).

Notoriamente, o terceiro critério, o da “*especificidade*”, é utilizado pelo autor em sua

obra, como “critério cristão”, devido à natureza confessional do próprio Hans Küng. “O critério cristão específico só pode ser aplicado diretamente ao cristianismo. Isso com base na questão autocrítica, na medida em que a religião cristã é verdadeiramente cristã. Indiretamente – e sem superioridade – o mesmo critério também pode ser aplicado às outras religiões”, e complementa: “Analogamente ao que foi dito sobre o critério específico cristão, também há critérios especificamente judeus, muçulmanos, budistas.” (KÜNG, 2001, p. 137).

### 2.3 A *Bhagavad-gītā* sob o crivo criteriológico künguiano

Nosso primeiro desafio no intento de repensar o *cânone* hindu à luz da *criteriologia* de Hans Küng, especificamente sob o crivo do *critério ético geral* foi o de que este é direcionado necessariamente a uma religião, um sistema doutrinário e coletivo de significância e símbolos a um determinado grupo, enquanto a *Gītā* é um livro sagrado, não só para os Vaisnavas, mas para os seguidores das tradições baseadas nos *Vedas* em geral; um *cânone*, a fonte das doutrinas e normatividades e não a tentativa coletiva de sua aplicabilidade.

De acordo com os próprios *Vedas*, em relação ao povo, ou às pessoas que supostamente residiam no local do subcontinente indiano antigamente, encontramos a expressão que se remete a um “cavalheiro” (*ārya*<sup>6</sup>), que apesar de suas apropriações inadequadas na primeira metade do século XX, suporta as traduções de “nobre”, “educado”, “honorável”, “excelente” (WILLIAMS, 2008); denotando no contexto da tradição uma civilização progressista, pautada em valores individuais, voltada à manutenção material e objetivando seu fim último na plataforma espiritual, Denotando um nível de sociedade e não uma sociedade religiosa<sup>7</sup> específica ou particular. Tais *aryanos* são os seguidores da cultura, religião e filosofia expressa nos *Vedas*, e os *Vedas* são textos de aplicação universal.

Apesar de não ser possível dizer cronologicamente quando começaram as diferentes escolas filosófico-religiosas na Índia (MAHADEVAN, 1991), a característica unificadora é a de que elas se fundamentam nos *Vedas*. Partindo disso, podemos elencar três grandes sistemas religiosos ou *tantras*<sup>8</sup> – chamados assim por serem meios pelos quais a salvação se difunde (PANNIKAR, 2005). São eles: o Saivismismo, podendo englobar desde o pluralismo até o monoteísmo, dedicado a adoração à Śiva ou Rudra; o Śaktismo, religião que adora Durgā ou Pārvatī, esposa de Śiva, a qual representa a energia material, a religião da deusa; e o Vaisnavismo, religião monoteísta que adora Kṛṣṇa ou Viṣṇu como o Deus Supremo. Destas três vertentes, é o Vaisnavismo que toma a *Gītā* como um dos principais *cânones* a fundar sua normatividade.

6 Na *Bhagavad-gītā* encontramos de maneira indireta a expressão *ārya* quando Kṛṣṇa acusa Arjuna de ser um não-ariano (*anārya* Bg 2. 2), em relação as fraquezas que teriam desenvolvidas no guerreiro eram contrárias a natureza de alguém que conhece o valor da vida. No *Bhāgavata Purāṇa* a expressão, indicando o mesmo conteúdo semântico, aparece inúmeras vezes: SB 1.18.45; SB 3.15.37; SB 4.28.54; SB 7.5.50; SB 8.18.29.

7 Por Religião, iremos delimitar o seguinte sentido para nosso texto: “uma religião é um sistema solidário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem.” (DURKHEIM, 1996, p. 78).

8 Literalmente “líder ou parte essencial”.

Na aplicação do *critério religioso geral*, aquele que promove a fidelidade da religião ao seu *canône* ou origem, temos a própria *Bhagavad-gītā* fornecendo uma chave hermenêutica para ser compreendida, corroborando este ponto. Se existe um horizonte religioso e filosófico a ser buscado em seus significados, deve ser aceito dentro de uma corrente de sucessão discipular ou *paramparā*<sup>9</sup>, a qual legitima e dá força à tradição. Kṛṣṇa explica na obra esse ponto da seguinte maneira:

Esta ciência suprema foi assim recebida através da corrente de sucessão discipular, e os reis santos compreenderam-na desta maneira. Porém, com o passar do tempo, a sucessão foi interrompida, e, portanto, a ciência como ela é parece ter-se perdido. Esta antiquíssima ciência da relação com o Supremo é falada hoje a você por Mim porque você é Meu devoto bem como Meu amigo e pode portanto entender o mistério transcendental que há nesta ciência. (*Bg 4. 2-3*)<sup>10</sup>.

Nesta passagem é explícito o relato de Kṛṣṇa sobre a recepção apropriada do conhecimento. Ele propõe que essa “ciência” do *yoga* fora passada desde tempos remotos, e que ele deve ser aceito como a fonte original e segura, a divindade tronco (FLOOD, 2014), o primeiro elo a sustentar tal sucessão discipular. Arjuna, por sua vez, representaria o elemento qualificado e imprescindível para receber tal conhecimento, o repositório, através de sua estreita relação com Kṛṣṇa, uma vez que este lhe é devotado e amigo (THEODOR, 2010). Dentro deste contexto, a *Bhagavad-gītā* pode ser considerada boa e verdadeira se ela é recebida dentro de uma sucessão discipular ou *paramparā*.

A especificidade *gītiana*, condizente ao seu *critério específico*, derivado de seu aspecto interno, que confere identidade e fé ao seu seguidor, recai sobre o seu monoteísmo nos conceitos de *bhagavān*, o Deus Supremo possuidor de todas as qualidades e energias ilimitadas, e o processo para se conhecer tal Pessoa Suprema como o de *bhakti-yoga* ou a devoção e amor exclusivos.

Na *Bhagavad-gītā* Kṛṣṇa irá conduzir Arjuna através de muitos argumentos lógicos e teológicos, desde o capítulo 4 (6-10), até chegar a definir-se como fonte das oito energias materiais (*prakṛtir aṣṭadhā*) (*Bg 7. 4*) e de outra energia superior e espiritual que consiste nas entidades vivas (*prakṛtīm viddhi me parām*) (*Bg 7. 5*), até chegar a concluir com uma bela analogia dizendo: “Todos os seres criados têm sua fonte nestas duas naturezas. Fique sabendo com toda a certeza, que Eu sou a origem e a dissolução de tudo o que é material e de tudo o que é espiritual neste mundo. Ó conquistador de riquezas, não há verdade superior a Mim. Tudo repousa em Mim, como pérolas ensartadas num cordão.” (*Bg 7. 6-7*).

9 Literalmente significa “série ininterrupta”, indicando uma linhagem de mestres (*guru*) e aprendizes (*śiṣya*), uma relação de conhecimento, assim como a relação acadêmica entre orientador e orientando, na qual a “ideia de sucessão discipular é extremamente importante em todas as formas de hinduísmo, já que é ela que legitima a tradição e o ensinamento [...]” (FLOOD, 2014, p. 180).

10 *evāṁ paramparā-prāptam imāṁ rājarṣayo viduḥ | sa kāleneha mahatā yogo naṣṭaḥ parantapa || (2). sa evāyaṁ mayā te 'dya yogaḥ proktaḥ purātanaḥ | bhakto 'si me sakhā ceti rahasyaṁ hy etad uttamam || (3).*

O clímax da obra é alcançado no 10º capítulo, em quatro versos essenciais que resumizam todo seu conteúdo (*catuḥ śloki*), onde Kṛṣṇa se revela à Arjuna: “Eu sou a fonte de todos os mundos materiais e espirituais. Tudo emana de Mim. Os sábios que conhecem isto perfeitamente ocupam-se no Meu serviço devocional (*bhakti*) e adoram-Me de todo o coração.”<sup>11</sup> (*Bg* 10. 8).

De acordo com as escolas Vaiṣṇavas, *bhakti-yoga* ou o *yoga* da devoção é um dos principais componentes e a conclusão da *Gītā*, o meio e o fim, o processo, a atividade e a natureza da alma em relação com Deus.

*Bhakti*, ou devoção, é um dos principais componentes da *Bhagavad Gītā*; ela representa uma atitude amorosa para com o supremo, que é geralmente considerado no contexto de *bhakti* em termos pessoais. Olhando mais profundamente no estado emocional caracterizado por *bhakti*, pode-se discernir por amor, devoção, como um desejo de agradar a Pessoa Suprema, um sentimento de dependência dele, um desejo de glorificá-lo e compartilhar essa glorificação com outras pessoas devotadas ou *bhaktas*, um desejo de servir ao Senhor Supremo por meio de uma profissão, um senso de lealdade a ele, um desejo de adorá-lo e um desejo de agradá-lo, oferecendo vários presentes como flores ou frutas. Kṛṣṇa, que de acordo com a *Bhagavad Gītā* é o Supremo Senhor em Pessoa, e que é o objeto de devoção, não é indiferente com seus devotos, ao invés é muito carinhoso e protetor em relação a ele ou ela (THEODOR, 2010, p. 14).

Dessa maneira, com a descrição de Kṛṣṇa como Deus Supremo e pessoal (*bhagavān*), e do processo de serviço devocional (*bhakti*) para despertar o amor adormecido por ele, foram descritos dois dos principais componentes da especificidade a estruturar a *Bhagavad-gītā*.

### 3. Conclusão

A fim de levantar um ponto de diálogo e apresentação a contemporaneidade, elegemos o teólogo ecumênico Hans Küng analisando um provável *ethos* no texto hindu *Bhagavad-gītā*.

Com o desejo de aplicar tais teorias, de fazer uma *práxis* além da teoria, Küng define os padrões criteriológicos ou essenciais para que possa existir um diálogo entre as religiões visando o avanço a paz. Nosso passo seguinte foi o de tentar aproximar as duas teorias e exaltar suas proximidades e distâncias, especialmente enxergar a sabedoria da *Gītā* sobre as lentes da criteriologia künguiana. Nossos principais desafios encontrados foram, primeiramente, cultu-

11 *aham sarvasya prabhavo mattaḥ sarvām pravartate | iti matvā bhajante mām budhā bhāva-samanvitāḥ ||*

ral e temporal, no sentido de ser uma cultura oriental inserida numa antiguidade, enquanto o teólogo suíço analisa o contexto histórico do homem contemporâneo, apesar de inserir-se em um ambiente multi-cultural ou trans-globlizado, a base do pensamento küngiano traz um arcabouço greco-romano e principalmente cristão.

Nosso segundo desafio foi o da criteriologia de Hans Küng aplicar suas exigências a uma religião em particular, a uma instituição, suas doutrinas e aspectos sociais e coletivos, enquanto a *Bhagavad-gītā* trata de um *cânone*, uma literatura sagrada, com o intuito de transformar e mover a ação humana, sendo de aplicação universal e atemporal, baseado em lógica, filosofia e argumentação racional, além de intuição e fé. O texto védico satisfaz os critérios de uma criteriologia küngiana pois consegue preservar os aspectos humanos em seus postulados e incentiva a promoção a paz (*śantiḥ*).

## Referências

- DASGUPTA, Surendranath. **A History of indian philosophy**. 5 Vol. London: Cambridge University Press, 1961.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- FEUERSTEIN, Georg. **A tradição do yoga**. História, literatura, filosofia e prática. São Paulo: Pensamento, 1998.
- FLOOD, Gavin. **Uma introdução ao hinduísmo**. Tradução de Dilip Loundo e Fernanda Winter. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2014.
- GOSVĀMĪ, Satsvarūpa Dāsa. **Introdução à filosofia védica: A Tradição Fala por Si Mesma**. São Paulo: BBT, 1994.
- KÜNG, Hans. **Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana**. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 2001.
- KÜNG, Hans. **Teologia a caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico**. São Paulo: Paulinas, 1999.
- MAHADEVAN, T.M.P. **Invitación a la filosofía de la India**. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- PANNIKAR, Raimon. **Espiritualidad hindu: Sanātana dharma**. Barcelona: Kairós, 2005.
- THEODOR, Ithamar. **Exploring the Bhagavad Gītā: philosophy, structure and meaning**. London: Ashgate, 2010.
- VYĀSADEVA, K. D. **Bhāgavata purāṇa**. por Svāmī Prabhupāda. “Śrīmad-Bhāgavatam”. São Paulo: BBT, 19 tomos, 1995.
- VYĀSADEVA, K. D. **Brahma-sūtra**. By Baladeva Vidyābhūṣaṇa. Chennai: Vaikuntha Enterprises, 2013.
- WITZEL, Michael. THE SANSKRIT TEXTUAL TRADITIONS: Vedas and Upanisads: In FLOOD, Gavin (Org). **The Blackwell Companion to Hinduism**. Oxford: Blackwell Publishing, 2003. pp. 68-91.

## A ARTE RELIGIOSA DA ÍNDIA COMO INSTRUMENTO DE DIÁLOGO E APRECIÇÃO DA ALTERIDADE EM UM CONTEXTO INTERCULTURAL

*Karen Cristine Veloso Martins\**

**Resumo:** Este trabalho trata de como a arte da Índia, fundamentada em princípios religiosos, atua como instrumento de diálogo entre diferentes povos e crenças proporcionando uma apreciação da alteridade. As diferenças estéticas ou externas nas artes são motivo de apreço e admiração. E seu sentimento fundamental, o de devoção, rendição ou glorificação, em se tratando de arte sagrada, é comum a todos os povos. Desta maneira, esta comunicação fala da coexistência de expressões diversas – partindo da expressão artística e indo à religiosa, já que se trata de uma arte sacra - utilizando textos fundamentais da arte indiana que preveem a existência de públicos heterogêneos, de estudos de casos de praticantes da arte indiana pertencentes à diferentes religiões e crenças, bem como através da análise da recepção do público não-hindu às performances tradicionais indianas. Busca-se mostrar, através deste trabalho e fazendo um paralelo entre arte e religião, como é possível cultivar uma estima pelas diferenças externas, fruto da diversidade cultural, geográfica ou temporal. Isto é possível ao se compreender que os aspectos fundamentais são semelhantes e de tamanha grandeza que se manifestam nesta rica diversidade. Tal visão gera não apenas tolerância, mas verdadeira admiração, fazendo com que as diferenças deixem de ser obstáculos e motivo de afastamento para se tornarem instrumento de aproximação e entendimento.

**Palavras-chave:** Dança indiana. Índia. Interculturalidade. Diálogo religioso. *Natya Sastra*.

### **Introdução**

A arte indiana tem sido muito estudada por sua beleza, complexidade, profundidade e antiguidade. Tal arte tradicional tem se mantido intacta em seus aspectos essenciais há muitas gerações. Sua origem é considerada divina, sua transmissão se dá dentro de uma sucessão de mestres e discípulos altamente qualificados, sua técnica é precisa e muito bem estruturada e seu fundamento é encontrado em escrituras sagradas. Tudo isto atrai admiradores, estudiosos e praticantes de outras artes também.

Para facilitar o entendimento e a comunicação, é interessante fazermos algum recorte, já que o termo “arte” é muito abrangente. Deste modo, vamos nos ater às artes da cena, especialmente ao teatro/dança indianos.

## 1. A arte indiana

O fundamento da arte cênica indiana é encontrado especialmente na escritura chamada *Natya Sastra* ou *Natya Veda*. Os *Veda-s* são livros de conhecimento e sua autoridade divina é aceita pela maior parte da população indiana. A princípio, havia apenas um *Veda*, mas, de modo a facilitar sua compreensão e a propagação de seus ensinamentos, ele foi dividido em quatro: *Yajur*, *Sama*, *Atharva* e *Rg Veda-s*. Tal divisão ocorreu porque, segundo a tradição indiana, havia um tempo em que as pessoas eram dotadas de grande inteligência, memória e todas as boas qualidades. Porém, com o passar do tempo, o mundo e as pessoas foram se degradando e, por isso, foi necessário que a divisão ocorresse para fins pedagógicos e práticos.

A ideia indiana de tempo é cíclica. No início dos tempos há a *Satya Yuga*, depois a *Treta Yuga*, a seguir a *Dvapara Yuga* e, por fim, a *Kali Yuga*, que é a era na qual vivemos. Após a *Kali Yuga* há a destruição do Universo – que pode ser total ou parcial – e tudo começa novamente. A *Kali Yuga*, a era atual, é considerada a mais degradada. E, desta maneira, até mesmo a divisão dos *Veda-s* passou a ser insuficiente para cumprir seu propósito de elevar as pessoas e manter o mundo no caminho da retidão, pois tais pessoas já não têm nem tanto interesse em seus ensinamentos, nem tanta competência para absorvê-los. Além disso, com o passar dos tempos, diferentes classes de pessoas foram surgindo e, algumas delas, por serem consideradas desqualificadas segundo suas ações e tendências, tiveram o acesso às escrituras proibido. Assim, o sábio Bharata começa a narrar, no primeiro capítulo do *Natya Sastra*:

‘Há muito, muito tempo’, disse Bharata, ‘as pessoas deste mundo de dor e prazer, instigadas pela ganância e avareza, inveja e ira, aderiram a modos de vida incivilizados (lit.: *gramya* = vulgares). (...) Mahendra abordou o Deus Brahma e pediu-lhe: ‘Por favor, dá-nos algo que possa não apenas ensinar-nos, mas que também seja agradável tanto aos olhos quanto aos ouvidos. (É certo que) os *Veda-s* existem, mas (*algumas pessoas como*) os *sudra-s* são proibidas de ouvi-los. Por que não criar para nós um quinto *Veda* que seja acessível a todos os *varna-s* (castas?)’ Brahma concordou. Dispensando os requerentes, meditou solitariamente e, finalmente, decidiu compor o quinto *Veda*, incorporando todas as artes, ciências e a iluminação espiritual também. (RANGACARYA, 1984, p. 1, tradução nossa)

Desta maneira, desde o surgimento da arte indiana neste mundo, é possível notar uma preocupação social e espiritual, bem como uma atitude inclusiva. A arte que os deuses buscavam ao se aproximarem de Brahma, devia servir a todas as classes da sociedade - o que pressupõe a existência de pessoas com diferentes atitudes, pensamentos, posicionamentos diante da vida, costumes familiares e, até mesmo, crenças religiosas. Isto porque não é possível se falar em um único hinduísmo, da mesma maneira que seria complexo falar em um cristianismo. De fato, dentro do que se chama hinduísmo é possível encontrar pessoas com

práticas completamente diversas (como os que procuram não tocar em nada considerado impuro, como cadáveres, e aqueles que vivem nos crematórios). É comum encontrar linhas de pensamentos filosóficos opostos (como os seguidores de Sankara que acreditam que tudo é ilusório e os de Rupa Goswami que acreditam que tudo é energia divina e, portanto, é real. Da mesma forma, também é comum encontrar pessoas com objetivos diferentes (como os que buscam se fundir no todo ou no nada e aqueles que buscam a vida eterna no mundo espiritual cheio de variedades, atividades e personalidades). Assim, o primeiro ponto para entender a relevância da arte indiana em um contexto de diálogo e promoção da paz entre diferentes povos e crenças, é a percepção de que ela já foi criada tendo em mente a diversidade e com o objetivo de colaborar com a elevação espiritual de todos, a despeito de suas práticas e crenças, tendo sido criada também com o objetivo de promover uma coesão social.

A primeira apresentação feita segundo os parâmetros estabelecidos pelo *Natya Sastra* ocorreu por ocasião de um festival que celebrava a vitória dos seres de qualidades divinas, os *suras*, sobre os seres desprovidos das qualidades divinas, os *asuras*. Estes ficaram irados com a apresentação, pois se sentiram humilhados e consideraram que Brahma estava dando preferência aos seres de tendência divina, por estar glorificando a vitória destes. Nesta ocasião, Brahma assegurou aos enraivecidos *asuras*:

Se isso é tudo, então, não há necessidade de ficarem irados ou ofendidos. Eu criei o *Natya Veda* para mostrar ações e sentimentos bons e ruins tanto dos deuses quanto de vocês. É a encenação dos (acontecimentos) de todos os três mundos e não apenas sobre os deuses ou vocês. (RANGACARYA, 1984, p.4, tradução nossa)

Esta afirmação de Brahma deixa claro que, muito embora se trate de uma arte divina, ela lida com assuntos pertinentes à sociedade e não apenas com as histórias dos deuses ou mesmo com uma “mitologia” específica. Pelo contrário, ela mostra acontecimentos de todos os mundos e de todos os tipos de seres. Brahma segue enumerando o que esta arte cênica, este *natya* tem a oferecer – prazer para os que o estão buscando, um limite às ações daqueles que agem erroneamente, tolerância aos que se comportam apropriadamente, estabilidade à mente perturbada, dentre outras coisas. E como isto se dá? Através de se mostrar ao público estas diferentes situações, conforme explicaremos a seguir.

## 2. A atuação da arte

A arte, especialmente quando executada apropriadamente, tem o poder de fazer com que o espectador entre na história, viva e compartilhe das emoções evocadas pelos artistas e se identifique com personagens e situações. Ao mesmo tempo, pode dar ao espectador a oportunidade de questionar, seja através da identificação ou do distanciamento com relação às situações, atitudes e personalidades apresentadas. De certa maneira, ela pode atuar de forma terapêutica,

no sentido de refletir características e atitudes do espectador, as quais ele dificilmente conseguiria perceber caso não tivesse se aberto àquela influência, graças à conquista da estética artística sobre seu ser. Não é por acaso que, no *Natya Sastra*, é pedido a Brahma algo que, além de ensinar, seja também agradável aos olhos e aos ouvidos. A dançarina Jayalakshmi Eshwar aponta que a dança indiana serve a um propósito dual, sendo altamente religiosa e uma forma de adoração sagrada, mas também um “entretenimento com valores”. (ESHWAR, 2010, p. 3)

A arte não é algo separado da vida, nem é mera diversão, nem é um ato inconsequente socialmente. Há vários exemplos que ilustram tanto seu poder sobre os indivíduos quanto a capacidade de retroalimentação entre ela e a sociedade. Para usar um exemplo metalingüístico, falemos da famosa tragédia de Shakespeare, Hamlet. O príncipe contrata uma trupe de atores para encenar a morte de seu pai, sabendo que o assassino irá se deixar afetar e transparecerá sua culpa ao ver a encenação. (SHAKESPEARE, 1600)

No que diz respeito à relação da arte com a sociedade como um todo, se tomarmos a música como exemplo temos, por um lado, a acustemologia, que nos permite entender uma sociedade a partir dos sons e das músicas que produz e, por outro, temos vários estudos importantes sobre os efeitos que a música e os sons produzem sobre a sociedade e os indivíduos. Da mesma maneira podemos pensar sobre este processo mútuo de influência que ocorre entre a sociedade e as diferentes manifestações artísticas, como o cinema, o teatro, a dança. O problema é que, atualmente, o mercado financeiro dita as regras, e os artistas, muitas vezes, são de hábitos, caráter e tendências questionáveis. Na arte indiana, porém, temos que as escrituras ditam as regras; é claro o objetivo de elevação do ser a alguém espiritualmente avançado e socialmente pensante, e os artistas apontados pelo *Natya Sastra* são pessoas que apresentam qualidades como inteligência, autocontrole e aguçada capacidade de observação. Segundo o relato desta escritura, até mesmo os deuses se negaram a se tornarem artistas e instrutores da arte por não se sentirem qualificados o suficiente e deixaram a responsabilidade para os sábios, que tinham conhecimento pleno de todos os *Veda-s* e domínio sobre si. Desta forma, com o objetivo único de beneficiar a todos, promovendo o conhecimento, a religiosidade, a ética e a paz, os sábios poderiam liderar este processo de diálogo com a sociedade e influenciá-la em suas diversas camadas a caminhar rumo ao autoconhecimento e autoaperfeiçoamento, segundo sua capacidade e nível de desenvolvimento. Esta ideia parte do entendimento das próprias escrituras indianas, como a *Bhagavad Gita* (PRABHUPADA, 1995), que afirma que todos têm suas próprias inclinações e individualidade e estas devem ser respeitadas, não devem ser reprimidas (embora as inclinações maléficas devam ser gradualmente substituídas por tendências superiores ou iluminadas e domadas através do conhecimento e da prática) e que não se deve tentar imitar os outros, mas seguir seu próprio caminho, pavimentado por suas tendências pessoais devidamente reguladas. O público pode ser diversificado e heterogêneo. E, como já vimos, o público desta era é, normalmente, degradado. Porém, os artistas, necessariamente, devem ter as qualificações relevantes em termos de caráter e avanço espiritual - notando que as escrituras não apontam para nenhuma religião ou prática dentro ou fora do hinduísmo, mas para características pessoais do artista.

### 3. Entre culturas

Se discutir religião e sua diversidade é, muitas vezes, polêmico e causa conflitos, a diversidade artística costuma ser bem vista. Dificilmente iremos nos deparar com alguém que acredite que apenas o tango, por exemplo, deveria existir e que é a única técnica/prática/estética aceitável, sendo uma dança superior e a única maneira de se expressar artisticamente e chegar à perfeição estética. Ao contrário, é muito comum ver não apenas o público, mas mesmo os artistas se encantando com outras técnicas e estéticas, ainda que sejam afeiçoados mais a umas do que a outras.

Para o artista, a arte é seu objeto precioso, ao qual dedica seu esforço, seu amor e admiração. Do mesmo modo, para a pessoa verdadeiramente religiosa, espiritualista, o Transcendente é sua arte, o objeto de seu esforço, amor e admiração. Assim, se pegarmos como exemplo uma obra literária fictícia – vamos chamá-la de *O livro dos tempos* – é bastante possível acreditar que, um artista da técnica da dança espanhola que tenha esta obra como sua preferida, se encantaria ao ver um famoso grupo de dança contemporânea apresentar um espetáculo que mostrasse tal história pela ótica deste tipo de dança, ou ao ver dançarinas indianas apresentá-la sob a técnica do *Bharatanatyam*, ou ele mesmo poderia se inspirar a fazer sua apresentação da história com a dança espanhola. Muito embora tenha sua prática, suas crenças técnicas e seus gostos estéticos, ver sua obra preferida ser exaltada de diferentes maneiras, lhe encheria de orgulho e da certeza de se tratar, de fato, de uma grande obra. Provavelmente, por mais que gostasse de outros estilos, ainda manteria sua fé e seu amor por sua escolha artística, mas isto não lhe provocaria nenhum tipo de negação das outras técnicas, a despeito de sua escolha pessoal por sua dança em particular. Porém, a visão de outras estéticas e outras técnicas apenas aumentaria as glórias daquilo a que se dedica: a arte. E é assim que a arte pode nos ensinar este olhar de admiração e respeito pelo outro. Com relação à percepção da unidade e do objeto principal de adoração em meio às diferenças, o santo indiano Bhaktivinoda Thakura diz:

É natural que várias religiões pareçam ser bem diferentes. No entanto, é impróprio e prejudicial argumentar sobre tais diferenças. Se alguém vai ao local de adoração de outrem, deve pensar, 'As pessoas estão adorando meu Senhor, mas de forma diferente. Devido ao meu treinamento diferente, não consigo compreender bem este sistema de adoração. No entanto, através desta experiência, posso aprofundar meu apreço por meu próprio sistema de adoração. O Senhor é apenas um, não dois. Ofereço meus respeitos à forma que vejo aqui e oro ao Senhor nesta nova forma que aumente meu amor por Ele em Sua forma costumeira'. Aqueles que não seguem este procedimento mas, em vez disto, criticam outros sistemas de adoração e mostram ódio, violência e inveja, são indignos e tolos. Quanto mais se ocupam em brigas inúteis, mais traem o próprio objetivo de sua religião. (THAKURA, 1886, p. 5)

A beleza da diversidade artística é desejável porque pessoas diferentes precisam e desejam métodos, técnicas e estéticas diferentes. A partir do momento em que o objetivo está claro - produzir uma obra de arte – as diferentes técnicas são bem vindas se ajudarem a conduzir a ele. Da mesma maneira, se o objetivo é a elevação espiritual, a Transcendência, os diferentes sistemas compatíveis com a variedade de pessoas, é também desejável, tendo em vista o benefício delas.

Há vários exemplos da diversidade de técnicas e estéticas artísticas usadas em prol de um objetivo comum e da lição que a arte tem a dar sobre apreciação da alteridade e capacidade de encontrar os pontos convergentes, mesmo em superfícies tão diferentes. Um deles é o trabalho do diretor teatral Eugênio Barba que, pegando diferentes tradições e estéticas muito diversificadas como a dança indiana *odissi*, a mimeses corpórea de Decraux, o *kabuki*, etc, buscou os princípios fundamentais em comum, por trás das diferentes técnicas, e os evidenciou em seu livro *A Arte Secreta do Ator*, no qual diz que “Atores diferentes, em diferentes lugares e épocas, apesar das formas estilísticas específicas às suas tradições, têm compartilhado princípios comuns”. (BARBA, 1995, p. 8) Outro exemplo é o diretor Peter Brook, que trabalha com atores vindos de diferentes tradições e os coloca em espetáculos de histórias também tradicionais. Um pouco deste trabalho pode ser visto no filme *The Mahabharata* (Brook, 1989). Na dança clássica indiana também temos exemplos como o da dançarina Dr. Padma Subrahmanyam, que mostrou como diversos movimentos aparecem nas diferentes danças clássicas da Índia e arredores, além de ter realizado trabalhos dançando o *Bharatanrityam* ao som da música clássica ocidental. É digno de menção também seu incansável trabalho de união das diferentes regiões da Índia e da busca pela convivência pacífica e respeitosa entre as diversas religiões de seu país através da dança.

Ainda dentro da dança indiana temos, como exemplo de diálogo cultural e religioso, vários cristãos hoje em dia que utilizam da dança clássica fazendo coreografias que contam histórias sobre Jesus (como faz o padre Francis Barboza). Com a crescente popularização das artes sagradas da Índia em países estrangeiros, é comum pessoas de diferentes religiões aprenderem estas danças com toda a sua tradição, cultura e presença das várias divindades, em uma situação na qual os dançarinos aprendizes buscam o sentido divino da dança para eles mesmos por trás daquelas diferentes roupagens culturais apresentadas. Da mesma maneira, o público estrangeiro, muitas vezes totalmente ignorante das histórias indianas, aprecia profundamente não apenas a estética da dança, mas também a beleza e profundidade das histórias com a qual têm contato através da arte.

## Conclusão

De modo geral, a arte dá ao ser humano a capacidade de se abrir à alteridade e refina as percepções. A dança indiana, por ser sagrada e inclusivista, além de cativar pela beleza

estética e grande apuro técnico, bem como por se fundamentar em uma filosofia profunda, pode ser um instrumento de grande valia na promoção de uma sociedade mais harmônica e da busca pela paz, não apenas a partir da tolerância, mas a partir do desenvolvimento de uma verdadeira apreciação e respeito pela diversidade.

## Referências

BARBA, Eugênio. **A arte secreta do ator** – dicionário de antropologia teatral. São Paulo-Campinas: Editora Hucitec Editora da UNICAMP, 1995.

ESHWAR, Jayalakshmi. **Bharatanatyam how to**: a step-by-step approach to learn the classical dance form. Delhi: B. H. Rhythms, 2010.

PRABHUPADA, A. C. Bhaktivedanta Swami. **Bhagavad-Gita Como Ele É**. São Paulo: Editora B.B.T., 1995.

RANGACHARYA, Adya. **The Natyasastra** – English translation with critical notes. Nova Delhi: Munshiram Manoharlal, 2014.

SHAKESPEARE, William. **The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark**. Disponível em <<http://www.opensourceshakespeare.org/views/plays/playmenu.php?WorkID=hamlet>>. Acesso em: 17 set. 2015

THAKURA, Bhaktivinoda. **Sri Caitanya Siksamrta**. Disponível em: <[http://ebooks.iskcondesiretree.com/pdf/Gaudiya\\_Books%20/Bhaktivinoda\\_Thakura/Bhaktivinoda\\_Thakura\\_Sri\\_Caitanya\\_Siksamrta.pdf](http://ebooks.iskcondesiretree.com/pdf/Gaudiya_Books%20/Bhaktivinoda_Thakura/Bhaktivinoda_Thakura_Sri_Caitanya_Siksamrta.pdf)>. Acesso em: 17 set. 2015.

THE MAHABHARAT. Produção de Peter Brook. EUA, Reino Unido, França: Bfi, 1989. 2 DVDs (321 min.)



## UMA MIOPIA CULTURAL: O MOVIMENTO ESPIRITUALISTA DO KARDECISMO E DA UMBANDA NUM DIÁLOGO INCLUSIVO DE FÉ COM OUTRAS TRADIÇÕES RELIGIOSAS

*Antonio Carlos Coelho<sup>1</sup>*

**Resumo:** Num espaço cultural em que a diversificação das denominações religiosas tem como uma de suas características marcantes os métodos salvíficos exclusivistas, o diálogo inter-religioso se mostra ainda distante de alcançar seu objetivo fim de partilhar experiências de fé e de comunhão espiritual. Este estudo se propõe a observar o diálogo inter-religioso dentro do espaço público do Espiritismo, codificado por Alan Kardec, e da Umbanda, por meio de seus componentes afro-brasileiros. Na realização do trabalho procedeu-se num primeiro momento, com entrevistas com os médiuns e num segundo momento com os seus dirigentes, em ambos os espaços, identificando posições quanto ao sentido de Fé e cogitando possível abertura que contribua para um diálogo inter-religioso. O presente estudo não excluiu da sua análise a participação dos consulentes nestes templos religiosos que o buscam para sanar suas preocupações e encontrar respostas aos seus dilemas. A pesquisa terá um cunho qualitativo, de caráter exploratório, mediante entrevistas semi-estruturadas. Os sujeitos desta pesquisa são médiuns e administradores de Centros Espíritas da região metropolitana de Belo Horizonte/MG. Com o resultado dos dados consolidados, buscaremos observar a conceituação da Fé, analisar os aspectos comuns e díspares entre as tradições kardecista e umbandista, buscando intermediações destes mundos que nos possibilitem afirmar a existência de um caminho para um diálogo inter-religioso entre as variadas denominações religiosas.

**Palavras-chave:** Espiritismo. Kardecismo. Umbanda. Diálogo. Inter-religioso

### Introdução

Conjecturar sobre o espaço cultural religioso é pensar sobre as transformações ocorridas nos conhecimentos legados de uma geração para a geração posterior<sup>2</sup>, ocorridas na história cotidiana desta sociedade. Verificando as transformações da realidade interna ou externa, mas também percebendo as mudanças subjetivas na sua própria visão de fé proporcionadas por constantes releituras e reflexões, compreende-se que “os homens têm a capacidade de questionar os seus próprios hábitos e modificá-los”<sup>3</sup>.

1 Pós Graduado em História Cultural e da Arte UFMG. Aluno do Programa de Pós-Graduação *Scripto Sensu* em Ciências da Religião PUC/MG – Disciplina: Diálogo Inter-Religioso. coelhoamil@hotmail.com.

2 BURKE, Peter. O que é história cultural? Tradução: Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro, Ed Jorge Zahar, 2005, p. 38;

3 LARA, Roque de Barros. Cultura: um conceito antropológico. Rio de Janeiro, Ed Jorge Zahar, 2004, p. 94;

A cultura é, portanto, o universo de símbolos, significados, representações, imaginações, instituições que o ser humano cria para a dupla finalidade de desenvolver-se pessoalmente e viver socialmente com outros<sup>4</sup>.

Para LARA (2004, p. 89) o homem sempre buscou explicações para fatos tão cruciais como a razão da vida e da morte e estas explicações foram responsáveis pelo ordenamento social. Nem sempre as relações de causa e efeito são percebidas da mesma maneira pelas variadas culturas, para tanto, o homem só pode compreender o mistério da vida quando dispõe de instrumentos que lhe permitam desvendar o mundo do infinito.

Essas interpretações culturais são responsáveis por um acréscimo da institucionalização dos espaços religiosos, produzindo uma identificação entre seus membros, que a primeira vista parece conduzir na maioria das vezes, a um crescimento da intolerância, na medida em que os grupos se fecham em afinidades internas e rejeitam um diálogo com alteridade.

No caso específico brasileiro estes conhecimentos e habilidades legados a geração posterior, no tocante a religiosidade, terá uma originalidade por ter sido influenciado por uma mestiçagem, considerada como herança da colonização.

SOUZA (1995, p. 97) afirma que no que tange à religiosidade, a Terra de Santa Cruz terá traços católicos, negros, indígenas e judaicos, misturaram-se na colônia, tecendo uma religião sincrética. Assim, o universo religioso colonial era uma mescla da religiosidade trazida pela Igreja com a religiosidade já existente na colônia portuguesa: recorria-se, por exemplo, simultaneamente a santos católicos, a orixás e ao diabo.

O pluralismo cultural e religioso sempre existiu, no entanto, há uma novidade no pluralismo que se inicia nos tempos modernos e é ela que desafia fortemente a fé cristã. A cultura manifesta a capacidade do ser humano de tomar distância da própria natureza circundante e dar-lhe significado e modificá-la<sup>5</sup>.

É neste espaço em transformação e diversificação das tradições religiosas, que se enfatiza em seus métodos salvíficos exclusivistas, que este trabalho se propõe a observar mesmo na adversidade, um diálogo inter-religioso dentro do espaço público do Kardecismo com a Umbanda tradicional a possibilidade de um diálogo inclusivo de fé com outras tradições religiosas.

A pluralidade religiosa e cultural no passado não produzia o mesmo efeito como produz hoje, efeito de divisão, de crise interna e de ruptura. O modelo atual assenta em crise aquela fé pacífica ao lado de outras, porque estava na Igreja ou na religião em que se vivia. Hoje o devoto é examinado na sua fé, fica fascinado a degustar ou a mudar de religião, de conhecer coisas novas, porque as propostas são muitas, e sente livre-arbítrio para fazê-la<sup>6</sup>.

---

4 IWASHITA, Pedro K. CSSP. Diálogo, entendimento e compreensão. Conferência de Aparecida e o diálogo inter-religioso. Disponível em <<http://www.teologia-assuncao.br>>. Acessado em 01 JUL15;

5 Idem, p. 1;

6 LIBANIO, João Batista. Pluralismo cultural e pluralismo religioso. In: Ameríndia (org.). V Conferência de Aparecida. Renascer de uma esperança. São Paulo: Ameríndia/Paulinas, 2008, p. 73 e 74;

## 1. As Relações entre Kardecismo e a Umbanda

Em seus sentidos múltiplos as palavras espiritual e espiritualista, diferente do espiritualismo, têm acepções bem definidas aplicando-as à doutrina dos Espíritos. Assim temos por princípios as relações do mundo material com os Espíritos ou seres do mundo invisível<sup>7</sup>. Nem todos que afirmam fazer parte de uma tradição de espiritualismo são espíritas.

Hegel (2001, p. 25) nos mostra que o homem é parte natureza e parte espírito, mas sua essência é o Espírito. Quanto mais o homem se desenvolve espiritualmente, mais ele se torna consciente de si mesmo e quanto mais ele se torna consciente de si mesmo, mais ele se torna ele mesmo - ou seja - livre. O desenvolvimento do espírito em direção à consciência de si na história do mundo é o desenvolvimento para uma liberdade sempre mais pura.

Por volta de 1850, na França, Allan Kardec ocupa-se em codificar o fruto das suas observações acerca da ação dos espíritos sobre a matéria densa, bem como ensinamentos morais dos quais se faziam portadores. O Espiritismo, na forma europeia, chega ao Brasil pelas mãos de estudantes brasileiros que frequentavam universidades no velho continente.

No caso brasileiro, houve dois deslocamentos importantes em relação ao cientificismo de Kardec: o deslocamento da ênfase na mensagem para a ênfase no carisma do médium e o deslocamento da comunicação espírita entre indivíduos desconhecidos num mesmo espaço mediúnico impessoal para a mediação relacional entre seres já ligados por nexos anteriores, geralmente familiares<sup>8</sup>.

Não foi estranho e nem difícil a aceitação pelo africano do deus católico e cultuar seus santos e mártires, pois tal ação enriquecia a sua religião original. O sincretismo não foi um artifício do escravo para disfarçar seus deuses mas um sentimento religioso autêntico<sup>9</sup>.

Em torno de 1908, nascia nas terras brasileiras a Umbanda, em que os principais autores do Movimento Umbandista foram capazes de promover um sincretismo refletido nas manifestações religiosas, num processo de bricolagem<sup>10</sup>, das culturas ameríndias, pela influência da catequese jesuítica, do contato com os cultos da matriz africana e da influência da doutrina kardecista. (OLIVIERA, 2007, p. 10 e11)

7 KARDEC, Allan. O livro dos Espíritos. 182ª ed. Trad. Salvador Gentile. São Paulo, Edicel, 1968, p. 7;

8 LEWGOY, Bernardo. A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v 28, n.1, p 84-104, Fev/2008, p. 86;

9 CARNEIRO, João Luiz. *Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica*. Petrópolis, Vozes, 2014, p. 10;

10 Bricolage na perspectiva de Claude Lévi-Strauss A idéia de bricolage foi utilizada por Claude Lévi-Strauss na obra "O pensamento selvagem", e designava um modo específico de pensar, chamado pelo autor de "pensamento mágico" (...). Assim, Lévi-Strauss (1970) chama de "pensamento mágico" um tipo de pensamento que parte da necessidade de dar ordem a uma dada sociedade. São, por exemplo, os mitos e os ritos, que longe de darem às costas à realidade, são formas de observação e reflexão constituídas a partir da "organização e da exploração especulativa do mundo sensível em termos de sensível" (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 31).

A teologia umbandista comunga com a teologia kardecista, onde a função da religião é conectar o homem consigo, com o outro, com a natureza e principalmente com o sagrado, não só na esfera da razão, mas, dialogando com elementos sensíveis, vivenciados, experimentados, evitando o predomínio da razão em detrimento ao sentimental<sup>11</sup>.

A Fé entre estas religiões não são equidistantes, assim o princípio da razão, do amor ao próximo, de evolução consciente e transcendente do espírito compartilham nestes ambientes. A mudança interpretativa, desta fé, seria de um raciocínio lógico para um raciocínio dialético: os contrários, ao invés de se excluírem, se complementam, se conjugam, na explicação da realidade

No sentido de compreender o argumento central de que todos aderem a ideia da unidade de Deus em uma única pessoa, buscou-se analisar como se dá esta percepção unitária para os médiuns, orientadores das casas e consulentes.

Para os Kardecistas Deus é a inteligência suprema, causa primária de todas as coisas<sup>12</sup>; para a Umbanda é a perfeição absoluta, como o incriado absoluto, a suprema consciência-una, o Supremo Espírito<sup>13</sup>. Então Deus é indivisível e a salvação do homem é pessoal e direta com Ele.

Neste princípio, o ideal católico como protestante do Deus Único e ao mesmo tempo trino, em que vincula a possibilidade de salvação ao conhecimento explícito de Jesus Cristo e da Igreja, identificada como paradigma exclusivista, não encontra respaldo dentro das visões espíritas.

O Kardecismo demonstra a impossibilidade de Jesus ser o próprio Deus, afirmando que ele é criatura como todos nós. No entanto, a sua evolução infinitamente maior do que os homens mais evoluídos da Terra, não é dádiva ou privilégio, e sim uma conquista. Criado por Deus num tempo infinitamente distante para nós, conquistou a evolução que todos estamos fadados há obter um dia.

Na Umbanda, a divisão do Supremo Espírito não está entre os seus arcabouços. Afirmam que estes Seres Espirituais, distintos da coletividade planetária, que trabalham no espaço-tempo, são os grandes condutores de raça, por meio dos profetas ou grandes iniciados. São seres espirituais, de mais elevados sentimentos de amor e misericórdia que se dignaram a vir ajudar seus irmãos menos evoluídos.<sup>14</sup> Sete Encruzilhadas, o Caboclo que anunciou o surgimento da Religião de Umbanda em 1908, declarou que Jesus seria o Mestre a ser seguido pelos umbandistas, como modelo mais perfeito escolhido para ser o espelho dos médiuns e demais seguidores da Umbanda.

11 CARNEIRO, João Luiz. Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica. Petrópolis, Vozes, 2014, p. 17;

12 KARDEC, Allan. O livro dos Espíritos. 182ª ed. Trad. Salvador Gentile. São Paulo, Edicel, 1968, p. 35;

13 NETO, F. Rivas. A proto-síntese cósmica. Rio de Janeiro, 1989, p. 17;

14 Idem, p. 25;

Estas religiões defendem uma “postura normativa, mas não constitutiva”<sup>15</sup>, para a figura de Jesus Cristo como sendo o salvador da humanidade, assim como figuram na ordem de mediação salvífica, que as tornam religiões sobrenaturais. Mas esta postura normativa não inviabiliza qualquer interlocução fecundante ao diálogo inter-religioso, segundo seus Mestres.

Para Rahner o homem é habitado pelo mistério<sup>16</sup>, trata-se de um conhecimento que se dá pelo anseio reprimido em todo ser humano e que se oferece como experiência mística. Assim sendo, a noção de Deus não é categorial, mas “experimentado” ou “recebido” porque Ele se revela e se dá a conhecer ao ser humano.

## 2. Desvelando a diversidade religiosa

Constituídos por elementos ritualísticos específicos, o kardecismo se caracteriza pela simplicidade de seus trabalhos não exigindo vestimenta especial e nem a presença de imagens. Diferentemente na umbanda percebe-se um rito preparado com roupas ricamente ornamentadas, pelos defumadores e imagens de seus guias e santos católicos.

As religiões aparecem não somente como sistemas, mas como mediações de experiências verdadeiramente significativas para seus membros e participantes.

Ao analisarmos o discurso dos consulentes, no que tange a questão da fé, percebe-se que muitos tem sua fé definida, mas há uma grande parcela que busca uma verdade, um sagrado, uma percepção de que além do ser exista algo que até o momento não foi por ele encontrado, e que podem ser compreendidos como peregrinos incautos da fé.

Desta forma o contingente de indivíduos que frequentam os espaços públicos da tradição espírita nos possibilitou observar um movimento transmigratório de outras religiões para estas, realçando a idéia de simultaneidade de participação em variados cultos religiosos, como demonstram as tabelas:

TABELA 1

Origens dos participantes - Kardecista e Umbandista	
Católica	65%
Nascidos na religião	30%
Outras origens	5%

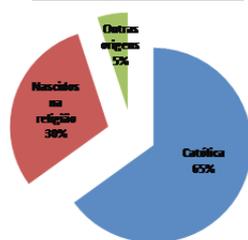
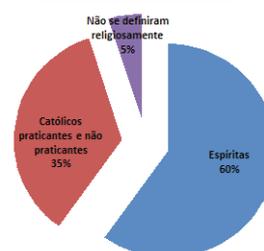


TABELA 2

Consulentes e seus familiares	
Espíritas	60%
Católicos praticantes e não praticantes	35%
Não se definiram religiosamente	5%



15 TEIXEIRA, Faustino. Diálogo inter-religioso. Disponível em <http://fteixeira-dialogos.blogspot.com.br>. Acessado em: 15 Mar 2015;

16 SESBOUÉ, Bernad. Kark Rahner. Itinerário Teológico. Tradução: Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo, Loyola, 2004, p. 37;

Este movimento transmigratório entre as religiões não quer dizer que há uma fixação de elementos de variadas culturas no espiritismo, muitas ali se encontram a fim de buscar uma compreensão ou um direcionamento para suas vidas.

Na tabela que acompanha o primeiro gráfico são apresentadas as origens dos praticantes destas religiões, na sua maioria oriundos do catolicismo, sucedidos pelos nascidos nas religiões kardecista e da umbanda.

Do universo pesquisado também demonstrado na primeira tabela juntamente ao seu gráfico, 95% (noventa e cinco por cento) dos participantes ainda seguem algumas praxes do catolicismo como o batismo, 1ª comunhão, a crisma, o matrimônio e às vezes assistem missas nas principais datas do calendário católico.

A análise da segunda tabela, demonstra que os indivíduos que buscam a assistência nestes ambientes kardecista e umbandista, são em torno de 40%, constituído de pessoas não freqüentes as casas espíritas.

Como praticantes de preceitos religiosos católicos institucionalizados, não há rompimento entre espíritas - Kardecismo e umbanda – com a religião católica. Não há demonstração de evasão da fé de uma religião para outra, mas uma aglutinação de experiências espirituais que se ligam sem se configurarem dogmáticos, como afirma um diretor de uma casa espírita kardecista. Conforme nos diz Pai José de Aruanda, mentor de uma Casa Espírita que leva o seu nome “Não se descarta nada para ajudar os nossos irmãozinhos”, segundo ele, que na abertura de seus trabalhos evoca a tradição das bases religiosas: “Salve Deus; Salve Zambi; Salve Oxalá e Tupã”.

### **3. O discurso inter-religioso entre Kardecismo e Umbanda com as religiões**

À medida que evoluímos somos capazes de leituras críticas que nos possibilitam ressignificar o mundo. Estas demandas do pensamento são sustentadas pela capacidade que temos de fazer novos questionamentos e interpretações. O movimento que se segue a esse processo passa por uma “desconstrução de camadas sedimentadas de conceitos”, como nos traz Gadamer.

Claude Geffré defende o princípio de que a teoria hermenêutica não deve ficar limitada apenas à sua tradição, ou seja, deve ser contrária a qualquer tipo de fundamentalismo religioso, reconhecendo as verdades da teoria das religiões.

O diálogo inter-religioso pela perspectiva de outras crenças encontrou um discurso em que a diversidade religiosa deve ser reconhecida, não como expressão da limitação humana ou fruto de uma realidade conjuntural passageira, mas como traço de riqueza e valor, compreendendo que Deus não deixa de ser mistério absoluto e infinito.

Buscando intermediações destes universos religiosos, além de serem quantificados anteriormente em tabelas, foi possível perceber na fala dos entrevistados concepções que se voltam para a possibilidade do diálogo inter-religioso.

Na questão da experiência de fé e comunhão espiritual uma das entrevistadas se apresenta como católica e ministra da eucaristia na igreja em que congrega. Em sua fala, explica que participa também do culto espírita kardecista para melhor conhecer a Deus. Na sua igreja, se fala Dele, mas ela não dá conta de compreendê-lo na linguagem do celebrante. Afirma descobrir e entender que Deus está tão perto de nós e observa que tudo é uma coisa só, um mesmo Deus.

Para outra entrevistada também católica, a questão da fé não vem ao caso. Para ela Deus ajuda quem o procura. Assim ela busca uma solução para sua vida também na Umbanda e por ter vergonha de “abrir sua vida para pessoas que talvez não a entendam”. Reconhece que: “uma forcinha a mais não faz mal, pois todos somos filhos de Deus, e ele é o grande Pai”, mas não compartilha com os outros esta sua opção.

Abordando o tema o Sagrado, pelo ponto de vista de um celebrante católico entrevistado, ele entende que a experiência da Vida e do Sagrado “são vivenciadas em cada segmento religioso”. Considera não haver impedimento para uma aproximação destas diferentes correntes religiosas, concordando com a possibilidade de uma abertura para a compreensão dos valores, cosmovisão e expressões religiosas dessa realidade múltipla.

O diretor espiritual de uma comunidade Kardecista argumenta que “é imperiosa a necessidade deste diálogo inter-religioso considerando perfeitamente possível e desejável que o mesmo aconteça”. Em sua fala a Mãe de Santo Umbandista, declara que na sua religião todos são iguais entendendo que para falar de Deus/Zambi, não há dificuldade, dificuldade é harmonizar os seres humanos para falar Deste com amor.

Para o entrevistado que se denomina protestante, no seu entendimento “o convívio entre as diversidades religiosas é algo elogiável em nosso país, com raras exceções, onde contemplamos algumas atitudes extremistas e que de um modo geral são totalmente condenadas”.

Foi destacado por um dos entrevistados que o “Concílio Vaticano II na declaração *Nostra Aetate* (NA), sobre as relações da Igreja com as religiões não-cristãs, passa a considerar positivamente as religiões, afirmando que por meio das religiões diversas os homens procuram uma resposta aos profundos enigmas para a condição humana”; e “com prudência e amor, por meio do diálogo e da colaboração com os seguidores de outras religiões, testemunhando sempre a fé e vida cristã, reconheçam, mantenham e desenvolvam os bens espirituais e morais, como também os valores sócio-culturais que entre eles se encontram”.

## Conclusão

Por certo que as tradições religiosas aqui analisadas concordam sobre a importância de Jesus para a cristandade e o aceitam para o caminho dos homens, mas esta salvação é individual e evolutiva.

O significado e implicações do “ser divino” revelam contextos e ângulos novos, que se apresentam cada vez mais analisados e explorados por pessoas que desejam conhecer e aglutinar à sua experiência de vida espiritual novos ensinamentos e reflexões sem terem o receio de estarem desrespeitando o próprio entendimento de Fé.

Apesar de todos os entrevistados apresentarem um discurso onde é possível perceber uma possibilidade de um diálogo inter-religioso demonstraram também uma preocupação ao perceberem uma crescente visão salvífica alinhada há uma espectro conservador e exclusivista, abrindo espaços para um pensamento fundamentalista religioso.

Compreendendo que todas as religiões são Cristãs, apesar de que este Cristo tenha denominações diferentes ele é o mesmo, em sua unicidade e no seu amor à humanidade. São essas nuances que tornam indispensáveis um outro olhar sobre este novo paradigma que demarcará a identidade cristã numa perspectiva de um diálogo inter-religioso.

## Referências

- BURKE, Peter. O que é história cultural? Tradução: Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro, Ed Jorge Zahar, 2005;
- CARNEIRO, João Luiz. Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica. Petrópolis, Vozes, 2014;
- IWASHITA, Pedro K. CSSP. **Diálogo, entendimento e compreensão. Conferência de aparecida e o diálogo inter-religioso. Disponível em** <<http://www.teologia-assuncao.br>>. Acessado em 01 JUL15;
- KARDEC, Allan. O livro dos Espíritos. 182ª ed. Tradução: Salvador Gentile. São Paulo, Edicel, 1968;
- LARA, Roque de Barros. Cultura: um conceito antropológico. 17ª ed. Rio de Janeiro, Ed Jorge Zahar, 2004;
- LIBANIO, João Batista. Pluralismo cultural e pluralismo religioso. In: Ameríndia (org.). V Conferência de Aparecida. Renascer de uma esperança. São Paulo: Ameríndia/Paulinas, 2008;
- LÉVI-STRAUSS, Claude. O pensamento selvagem. São Paulo: Ed Nacional, 1970;
- LEWGOY, Bernardo. A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v 28, n.1, p 84-104, Fev/2008;
- NETO, F. Rivas. A proto-síntese cósmica. Rio de Janeiro, 1989;
- OLIVEIRA, José Henrique Motta de. Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo. Dissertação Mestrado em História Comparada UFRJ, Rio de Janeiro, 2007;
- ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro. São Paulo: Brasiliense, 1991;
- SESBOUÉ, Bernad. Kark Rahner. Itinerário Teológico. Tradução: Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo, Loyola, 2004; e
- SOUZA, Laura de Mello e. O diabo e a terra de Santa Cruz. São Paulo: Companhia das Letras, 1995; e
- TEIXEIRA, Faustino. Diálogo inter-religioso. Disponível em <http://fteixeira-dialogos.blogspot.com.br>. Acessado em: 15 Mar 2015.

## AFIRMAÇÃO DO “CANDOMBLÉ BANTU”: UMA ANÁLISE SOBRE AS ARTICULAÇÕES DO MOVIMENTO AFRO-RELIGIOSO

*Mariana Ramos de Moraes<sup>1</sup>*

**Resumo:** A gradativa incorporação do paradigma multiculturalista nas políticas públicas brasileiras, principalmente após a promulgação da Constituição Federal de 1988, tem influenciado a forma como o movimento afro-religioso se organiza e apresenta sua agenda. Nesta comunicação, analiso como se dá tal influência a partir de um caso específico: a busca empreendida por sacerdotisas e sacerdotes pela afirmação de uma modalidade de culto, qual seja, o candomblé de tradição banta, nomeado por eles como “candomblé bantu”. Trata-se de uma tradição que ao longo do século XX foi representada como “degenerada” por parte da literatura especializada, contrastando com a pretensa “pureza” imputada ao candomblé de tradição nagô, à qual se vincula a maioria dos terreiros alçados a patrimônio nacional. Desde meados da década de 1990, no entanto, começaram a ser criadas entidades representativas do candomblé de tradição banta que, na atualidade, têm participado do processo de formulação de políticas públicas, incidindo, inclusive, em ações patrimoniais.

**Palavras-chave:** Candomblé. Movimento afro-religioso. Políticas públicas.

### Introdução

Nesta comunicação, analiso a busca empreendida por sacerdotisas e sacerdotes pela afirmação de uma modalidade de culto, qual seja, o candomblé de tradição banta, nomeado por eles como “candomblé bantu”. Trata-se de uma tradição que ao longo do século XX foi representada como “degenerada” por parte da literatura especializada – como nos estudos de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edson Carneiro e Roger Bastide –, contrastando com a pretensa “pureza” imputada ao candomblé de tradição nagô, à qual se vincula a maioria dos terreiros alçados a patrimônio nacional. Desde meados da década de 1990, no entanto, começaram a ser criadas entidades representativas do candomblé de tradição banta que, na atualidade, têm participado do processo de formulação de políticas públicas, incidindo, inclusive, em ações patrimoniais.

O termo “candomblé bantu” passou a reunir as modalidades de candomblé angola, angola-congo, congo-angola, angola-kasanje, angola-muxicongo, dentre outras variações, tal como propagado pelos envolvidos no movimento de afirmação dessa modalidade de culto, que tem sido denominado bantuição (ADINOLFI, 2013) ou tradicionalismo bantu (BOTÃO,

---

<sup>1</sup> Doutora em Ciências Sociais pela PUC Minas. Este trabalho é parte da minha tese de doutorado intitulada “De religião a cultura, de cultura a religião: travessias afro-religiosas no espaço público” (MORAIS, 2014), defendida em dezembro de 2014. Durante o doutorado, fui bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). E-mail: [marianaramosdemoraes@gmail.com](mailto:marianaramosdemoraes@gmail.com).

2008). O movimento de bantuição remete diretamente ao movimento de nagoização, como por vezes é nomeado o movimento contra o sincretismo e pela reafrianação tendo à frente as casas matriciais do candomblé baiano (CAPONE, 2015). Por reafrianação, entende-se aqui o processo de busca por raízes africanas empreendido pelos praticantes do candomblé, seja por meio de viagens à África ou do aprendizado de línguas africanas, principalmente o iorubá, e o interesse por informações acerca das culturas que teriam originado o candomblé (PRANDI, 1991).

Quais fatores contribuíram para incitar uma organização institucionalizada por parte dos praticantes do candomblé de tradição banta? Esta é uma questão que norteia esta comunicação. Acredito que a gradativa incorporação do paradigma multiculturalista nas políticas públicas brasileiras, principalmente após a promulgação da Constituição Federal de 1988, tem influenciado a forma como o movimento afro-religioso se organiza e apresenta sua agenda.

### **1. Em busca de uma África Bantu**

A partir de 2003, com a criação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) e com institucionalização da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, criava-se um novo canal de diálogo entre os praticantes das religiões afro-brasileiras e o poder público, principalmente o governo federal. Um novo canal que está diretamente relacionado à atuação do movimento negro. Ao se entender que o racismo contra o negro era transposto para as religiões afro-brasileiras, era preciso adotar medidas que buscassem valorizar essas religiões e combater a intolerância da qual são vítimas. Foi por meio desse viés que entidades representativas das religiões afro-brasileiras passaram a figurar nas instâncias de participação criadas no âmbito dessa política pública.

Essa política pública tem por princípio a transversalidade, portanto, visa perpassar o conjunto das políticas de governo, contribuindo para as religiões afro-brasileiras também figurarem em outras áreas da política pública. Quando da proposição de uma política de “promoção da igualdade racial”, já estava sendo incorporada às ações governamentais a ideia de uma nação brasileira formada por uma pluralidade de matrizes étnicas e culturais e de que se haveria de criar medidas que garantissem a preservação e manutenção dessa diversidade. A própria política pública racial implementada com a criação da Seppir pode ser pensada como parte desse entendimento. Mas não apenas ela. Outras também foram sendo gestadas sob essa orientação, como a política cultural, em especial a de patrimônio, a de segurança alimentar, a educacional, a de saúde, em específico a voltada para a população negra. Em cada uma dessas áreas, outras instâncias de participação popular eram criadas e também congregavam entidades representativas das religiões afro-brasileiras, uma vez que os grupos praticantes dessas religiões são compreendidos como detentores de uma tradição, de um conhecimento ancestral africano passado de geração em geração.

Para Maria Paula Fernandes Adinolfi (2013), que também tem acompanhado a forma como os praticantes do candomblé de tradição banta têm buscado se organizar institucionalmente, há uma pluralização do candomblé a partir de uma demarcação mais nítida das fronteiras entre as “nações”. E, ao mesmo tempo, há uma unificação dessas “nações” em torno de uma agenda comum, no caso, o combate à intolerância religiosa que surge como pauta, principalmente a partir do final dos anos 1990, com o crescente ataque neopentecostal às religiões afro-brasileiras. O termo “nações” refere-se aqui à forma como no candomblé se distinguem as diferentes modalidades de culto, remetendo aos grupos étnicos africanos constituídos na diáspora sob o poder dos colonizadores.

Adinolfi busca entender o motivo que leva à pluralização das modalidades de culto e à unificação em torno de uma agenda comum; dois movimentos que parecem contraditórios. E sugere que a instauração do paradigma multiculturalista nas políticas públicas desenvolvidas no Brasil está incidindo sobre esses movimentos, pois qualifica a diversidade como um atributo positivado, valorizando as particularidades étnicas e culturais, em vez de homogeneizá-las, como preconizado pelas teorias da globalização. A interpretação de Adinolfi (2013) condiz, em parte, com os meus achados de pesquisa, principalmente com o observado por mim a partir da articulação dos praticantes das religiões afro-brasileiras com o poder público na implementação de políticas públicas culturais e raciais. No entanto, a autora afirma que a partir da década de 1990 há uma tendência de diminuição da competição entre as diferentes “nações” de candomblé (ADINOLFI, 2013, p. 50). Uma tendência que, com base na minha experiência de campo, não se confirma, como defendo nesta comunicação em que reflito sobre as articulações do movimento afro-religioso, em especial das entidades representativas do chamado “candomblé bantu”.

Uma dessas entidades é o Monabantu, o Movimento Nação Bantu, que foi idealizado no Fórum Social Mundial de 2002 e fundado em 2004. Tateto Arabomi, um dos fundadores do Monabantu, foi iniciado no candomblé em 1975, em Belo Horizonte (MG), em um terreiro que vinha de uma linhagem que tocava várias “nações”, tendo ele próprio tocado em seu terreiro queto e angola, ou seja, misturado duas “nações”. Foi a partir do final dos anos 1980 que Arabomi passou a se dedicar somente ao candomblé angola, com o qual, segundo ele, tinha mais afinidade. Desta forma, ele resolveu “apurar o angola” e “não tocar mais queto ou misturado”. “Apurar o angola”, tal como explicado por Arabomi, condiz com o que os estudos contemporâneos sobre o candomblé têm apontado sobre o processo de reafricanização (PRANDI, 1991; SILVA, 1995; CAPONE, 2004).

O Monabantu não é a única entidade afro-religiosa que se volta para a afirmação da cultura banta no Brasil. Em 2000, por exemplo, foi fundada a Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu (Acbantú), na Bahia. Antes da fundação dessas duas entidades, em 1994, se reuniram em São Paulo candomblecistas praticantes das modalidades de culto de tradição banta. Foi o primeiro encontro de “angoleiros” na capital paulista (PREVITALLI, 2012). No ano seguinte, em 1995, foi fundada a Confederação das Tradições e Culturas Bantu

no Brasil (Cobantu). Outras duas entidades de São Paulo têm buscado a afirmação do candomblé de tradição banta: o Instituto Latino Americano de Tradições Afro Bantu (Ilabantu) e a Associação de Cultura Banto do Litoral Norte Paulista (Acubalin).

Ao traçar um panorama dos movimentos sociais a partir dos anos 2000, Maria da Glória Gohn (2013) os congrega em eixos temáticos, com base em suas lutas e demandas. Em um desses eixos estão os “movimentos decorrentes de questões religiosas de diferentes crenças, seitas e tradições religiosas” (GOHN, 2013, p. 308), que poderiam incluir o movimento afro-religioso. No entanto, ele também poderia constar no eixo dos “movimentos de demandas na área dos direitos” – em especial os culturais, que visam “preservar as culturas locais, o patrimônio e a etnia dos povos” –, já que as religiões afro-brasileiras são entendidas como parte da cultura negra. Esses movimentos sociais têm ganhando espaço na sociedade política, especialmente por meio de parcerias entre governo e sociedade civil organizada, via políticas públicas.

Neste novo cenário, a sociedade civil se amplia para entrelaçar-se com a sociedade política. Desenvolve-se, então, o chamado espaço público não estatal expresso nos conselhos, fóruns, redes de articulação etc. A importância da participação da sociedade civil, neste novo contexto, se faz para democratizar a gestão da coisa pública. Abrem espaços para inverter as prioridades das administrações, no sentido de que as políticas atendam não apenas as questões emergenciais de forma superficial e com uma ótica economicista, baseada na lógica custo-benefício, mas que atendam as questões sociais como prioridade maior. Foram emergindo novíssimos atores sociais nas políticas de parcerias, na execução de projetos sociais. Esses novos atores foram criando, também, novos espaços, instituições próprias para participarem dos novos pactos políticos que deem sustentação ao modelo político vigente. (GOHN, 2013, p. 303)

Entendo que as entidades do movimento afro-religioso aqui listadas são parte desses novos atores. E, em alguma medida, elas mantêm envolvimento com o debate acerca das políticas públicas desenvolvidas no governo federal, estadual ou municipal. A Acubantu tem assento na Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais, uma instância de participação vinculada ao Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome e ao Ministério do Meio Ambiente. A Acubalin foi reconhecida em 2010 como um ponto de cultura, no âmbito do Programa Cultura Viva, do Ministério da Cultura. A Cobantu apresenta em seu site a programação da Conferência Municipal de Cultura de Carapicuíba, indicando ser partícipe do evento que integra as ações desenvolvidas pelo governo federal, em específico o Ministério da Cultura, em articulação com os governos municipais.

O terreiro mantido pelo Ilabantu organiza anualmente o Seminário de Comunidades Tradicionais de Povos de Terreiros, em parceria com a Fundação Cultural Palmares, a Seppir,

a Coordenadoria de Políticas para População Negra e Indígena da Secretaria de Justiça e Defesa da Cidadania do Estado de São Paulo, a Prefeitura Municipal de Itapecerica da Serra e o Conselho Municipal do Negro (Conegro). Os integrantes do Monabantu atuam em diferentes instâncias de participação popular, como o Conselho Estadual de Segurança Alimentar de Minas Gerais e a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde. Um dos seus fundadores citado aqui, Tateto Arabomi, não apenas participa do debate sobre a construção de políticas públicas que envolvem as religiões afro-brasileiras como também é partícipe de suas ações. Nesse caso, não como coordenador do Monabantu, mas por meio de seu próprio terreiro.

Em 2010, ele atuou como pesquisador ao mesmo tempo em que fez parte da comissão de acompanhamento da pesquisa Mapeando o Axé, realizada pelo Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome, com financiamento da Unesco. Após essa participação, ele teve projetos aprovados em dois editais públicos do governo federal. O primeiro edital foi lançado pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) em 2012. E, em 2014, foi contemplado em um edital do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). Ressalto que se tratou de um edital do Iphan, cujas ações que, em alguma medida, abrangiam as religiões afro-brasileiras até então estavam voltadas para alguns poucos terreiros. Não somente o terreiro de Arabomi como outros de tradição banta tiveram seus projetos aprovados, uma situação nova no contexto da política de patrimônio que insistia em privilegiar os terreiros de tradição nagô. O último edital mencionado aqui foi de um órgão vinculado ao Ministério da Cultura, ou seja, estava além da política pública racial, indicando que a articulação entre o movimento afro-religioso e o poder público não mais passava, necessariamente, pela mediação do movimento negro.

## **Conclusão**

Observa-se que o candomblé de tradição banta, nos últimos anos, tem buscado se afirmar, adotando uma trajetória muito semelhante à do seu conterrâneo nagô, buscando se “apurar”, cravar à sua representação uma raiz africana autêntica, imbuída da ideia de “pureza”, questionada no campo acadêmico, mas que ainda é fonte de legitimação. Ainda mais no novo caminho que surge por meio das políticas públicas que rezam a cartilha da diversidade cultural. A afirmação de uma herança africana articulada por um movimento social organizado e baseada em estudos que lhe conferem autenticidade, então, garantiria acesso a essas políticas públicas.

A Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, por exemplo, foi instituída por meio de um decreto presidencial e, posteriormente, foram criadas instâncias de participação que congregam entes de diferentes esferas, como o Fórum Intergovernamental de Promoção da Igualdade Racial (Fpir) e as Conferências Nacionais de Promoção da Igualdade Racial (Conapir). Sobre essas conferências, vale lembrar que elas têm etapas municipais e estaduais, que vão contribuir para que a política desenvolvida no âmbito do governo federal incida na

desenvolvida no município. Em 2010, por meio da Lei 12.288, foi criado o Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial (BRASIL, 2010), regulamentado em 2013. Esse sistema, cuja sigla é Sinapir, articula as ações e os órgãos, no âmbito federal, voltados para a implementação da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, como a Seppir, o Fpir e a Conapir. E também visa descentralizar essa política, fazendo com que estados e municípios participem da sua implementação, por meio da adesão ao sistema.

Como afirmou uma de minhas interlocutoras de pesquisa, Mãe Nylsia d'Oxum, que desde 2011 é filiada à Unegro, ocupando cargos na representação da entidade em Minas e também na coordenação nacional:

Você me pergunta: como tem sido a relação dos fiéis, do povo de tradição para com o governo? Tem sido assim: uma construção, definindo território dentro do governo federal sim, a partir de lá pra cá. É invertido esse papel, que deveria ser do municipal, estadual, federal. Não. Está partindo do federal para depois atingir as comunidades a nível do município. (Depoimento Mãe Nylsia d'Oxum – 17/12/2012)

Mãe Nylsia pratica candomblé queto, ou seja, de tradição nagô, e esteve recentemente na Nigéria para ser iniciada para Ifá, o oráculo iorubano. Em 2011, organizou em seu terreiro, o Ilé Asé Ojú Meji Ofá Otún, localizado em São José da Lapa, na Região Metropolitana de Belo Horizonte, uma cerimônia em comemoração a sua iniciação para Ifá, marcada para o mesmo dia em que a Unegro organizou em Belo Horizonte a quinta edição da sua plenária estadual, em 22 de outubro. Na ocasião, foi impresso um convite em que os dois eventos estavam reunidos. Em uma das faces do convite, constavam as informações referentes à festa religiosa, estampando a logomarca do terreiro e a da Unegro. Na outra face, seguiam as informações sobre a programação da plenária.

Diferentemente das entidades aqui citadas que valorizam a tradição banta, Mãe Nylsia d'Oxum tem trabalhado para afirmar a já reconhecida tradição nagô, ou seja, o processo de "nagoização" não se restringiu a um dado período, ele é contínuo, indicando que pode estar havendo uma exacerbação da polaridade entre "bantos" e "nagôs" em vez da unificação. Vale ressaltar, porém, que nem todas as denominações afro-religiosas conseguem afirmar essa herança africana. A umbanda, por exemplo, até hoje oscila entre a afirmação e a negação de seu lado afro. Como afirmam meus interlocutores, cada denominação afro-religiosa precisa marcar o seu "território" no espaço público e, seja com o apoio ou não do movimento negro, o caminho passa pela África.

## Referências

ADINOLFI, Maria Paula Fernandes. A pluralização do campo afro-religioso no Brasil e a emergência dos candomblés Congo-Angola. In: Nkisi na diáspora: raízes bantu no Brasil. São Paulo: Associação de Cultura Banto do Litoral Norte, 2013.

BRASIL. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nºs 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. Diário Oficial da União, Brasília, 21 jul. 2010a. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm)>. Acesso em: 22 set. 2014.

BOTÃO, Renato Ubirajara dos Santos. Volta à África: (re)africanização e identidade religiosa no candomblé paulista de origem bantu. Aurora, Marília, ano 2, n. 3, p. 1-11, dez. 2008.

CAPONE, Stefania. A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas, 2004.

CAPONE, Stefania. Re-africanisation in afro-brazilian religions: rethinking religious syncretism. In: ENGLER, Steven; SCHMIDT, Bettina. The Brill handbook of contemporary religions in Brazil. Leiden e Boston: Brill, 2015. No prelo.

GOHN, Maria da Glória. Desafios dos movimentos sociais hoje no Brasil. SER Social, Brasília, v.15, n. 33, p. 261-384, jul./dez. 2013.

MORAIS, Mariana Ramos de. De religião a cultura, de cultura a religião: travessias afro-religiosas no espaço público. 2014. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belo Horizonte.

PRANDI, Reginaldo. Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Hucitec e Edusp, 1991.

PREVITALLI, Ivete Miranda. Tradição e traduções. 2012. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, São Paulo.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Orixás da metrópole. Petrópolis: Vozes, 1995.



## ASPECTOS DA DEVOÇÃO A NOSSA SENHORA DE GUADALUPE NO CONTEXTO DA COLONIZAÇÃO ESPANHOLA DO MÉXICO NO SÉC. XVI: CONFRONTO E ACEITAÇÃO

*Alex Kiefer da Silva<sup>1</sup>*

**Resumo:** A tradição secular que narra a história das aparições da Virgem Maria de Guadalupe na colina de Tepeyac, no México, em 1531, deu origem a uma das mais fortes e bem consolidadas devoções marianas de todos os tempos. Este trabalho pretende apresentar o início da devoção no período compreendido entre 1531 e 1561, que se seguiu ao seu surgimento, evidenciando as bases que a originaram. Aqui serão considerados no contexto histórico da devoção guadalupana o papel da Igreja Católica, da Coroa Espanhola e dos povos nativos Astecas na composição do forte hibridismo cultural que a caracterizou. Pelo viés do discurso inter-religioso busca-se compreender os processos de mediação que permearam o projeto de catequese dos povos indígenas, que teve no culto da Virgem de Guadalupe seu expoente máximo. Evidencia o impacto inicial da catequese sobre os povos indígenas, confrontando o cristianismo com a sua religião ancestral. Ao mesmo tempo, analisa os aspectos de aceitação e negação da nova devoção dentro da própria Igreja. A investigação se desenvolve sobre a pesquisa bibliográfica que contempla pressupostos teóricos de Panasiewicz, Benítez, Gruzinski e Soustelle, dentre outros autores que são referência nos estudos de ciências da religião, história das religiões e história da arte.

**Palavras-chave:** Nossa Senhora de Guadalupe. Discurso inter-religioso. Colonização. Devoção. Hibridismo cultural

### Introdução

Um dos grandes acontecimentos da história da América Latina, certamente a conquista do Império Asteca pelos colonizadores espanhóis foi a que mais define a história mexicana, em muitos sentidos. Dela deriva a grande miscigenação étnica e o hibridismo cultural que, além do México, marcou toda a região centro-americana, onde outrora também reinara o poderoso império Maia. No entanto, houve outro acontecimento que marcou profundamente a história e a cultura mexicana, impactando não só os espanhóis como os próprios indígenas: a manifestação de Nossa Senhora de Guadalupe, em 1531.

Este artigo vem discutir os aspectos de confronto e aceitação que marcaram o surgimento da devoção guadalupana, evidenciando o conflito surgido dentro da Igreja Católica

---

<sup>1</sup> Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Bolsista da CAPES. E-mail para contato: aks1238@hotmail.com

no que tange ao seu reconhecimento e à política imperial que queria se utilizar disso para seus fins colonizadores. Ao mesmo tempo, evidencia o significado da nova devoção para os indígenas, a partir do sincretismo de Maria com Coatlicue, deusa-mãe asteca e o forte hibridismo cultural gerado. (SHETUMEL, 2002, p. 02). O diálogo inter-religioso vem permear a discussão apresentando a noção de inculturação da fé no qual se insere o sincretismo.

### **1. Aspectos históricos da devoção a Nossa Senhora de Guadalupe.**

No ano de 1519, os primeiros colonizadores espanhóis aportaram nas terras americanas, chefiados por Hernán Cortez, tendo sido recebidos pelos indígenas e por seu chefe máximo, o Imperador Montezuma (Motecuhzoma)<sup>2</sup> de forma muito amistosa. Inicialmente visto como o deus Quetzalcoatl, que retornava como cumprimento de uma antiga profecia tolteca<sup>3</sup>, a ambição de Cortez pelo ouro e pelas riquezas dos nativos fez com que ele desrespeitasse os pactos de paz e subjugou o Império após um cerco de sete meses, em 1521, com o auxílio de inúmeras tribos guerreiras, inimigas dos astecas.

A destruição do Império Asteca representou também a destruição de toda a cultura ancestral daquele povo, principalmente no que tange à religião, pois para a Coroa e a Igreja era inadmissível uma religião que realizava sacrifícios humanos em honra aos deuses, para alimentá-los com sangue. Os templos foram destruídos, a começar do grande templo de Tenochtitlán, consagrado ao deus máximo do panteão asteca Huitzilopochtli (Mexitli), deus do sol e da guerra. As estátuas das divindades foram quebradas e seu ouro derretido. Toda e qualquer manifestação religiosa dos índios foi suprimida e instaurou-se um processo de catequese cristã dos mesmos.

Desde o primeiro contato entre os europeus e os índios, o horror e o nojo inspirados aos recém-chegados pelos sacrifícios humanos ajudaram-nos a se convencer de que a religião autóctone vinha do inferno, que seus deuses não eram mais que demônios por isso, acreditaram piamente que Uitzilopochtli, Tlaloc, Tezcatlipoca e todas as divindades do México eram, na realidade, diabos, e tudo o que dizia respeito a eles, direta ou indiretamente, devia ser extirpado para sempre. A prática dos sacrifícios humanos entre os astecas contribuiu poderosamente para tornar irreconciliáveis as duas religiões que se enfrentavam, e depois, quando a guerra entre espanhóis e mexicanos estourou, para dar a esta um caráter encarniçado e inexpiável a partir do momento

---

<sup>2</sup> Grafia do nome em nahuatl. Montezuma II foi o Imperador Asteca que viu a conquista do seu povo e do seu império pelas tropas de Cortez. Foi morto em 1521, após ter sido feito refém pelos espanhóis.

<sup>3</sup> Segundo os mitos toltecas, o bom deus Quetzalcoatl, que havia sido enganado e banido da cidade de Tula, pelo seu irmão Tezcatlipoca, havia prometido regressar para acabar com as injustiças e restaurar a ordem. A identificação com Cortez foi instantânea. (SOUSTELLE, 1990, p.119).

em que os conquistadores puderam assistir de longe, impotentes, à morte de seus camaradas, cujos crânios encontraram expostos no *tzompantli*. (SOUSTELLE, 1990, p. 120).

O projeto era transformar na cultura e na mentalidade asteca a nova ordem política, social, cultural e religiosa trazida pelos cristãos europeus. Os astecas sucumbiram a esta nova realidade, não sem luta, mas impotentes que eram às armas e táticas dos dominadores espanhóis. Muitos dos perdedores se tornaram escravos e a fé cristã se impôs, à custa da pressão exercida pela Igreja.

Ocorre que dez anos depois, no mês de dezembro de 1531, um novo fato veio reavivar as velhas questões religiosas do início da colonização: as aparições de Nossa Senhora de Guadalupe, ocorridas no cerro de Tepeyac.

As supostas aparições de Nossa Senhora ocorreram entre os dias 09 e 12 de dezembro de 1531, a um índio convertido à fé cristã de nome Juan Diego (1474-1548). Os relatos dos fatos foram escritos em língua nahuatl<sup>4</sup> no códice intitulado *Nican Mopohua*, de autoria de Antônio Valeriano, um erudito da época também de ascendência indígena. O *Nican Mopohua* foi escrito entre os anos de 1552 e 1560, segundo os relatos do próprio vidente Juan Diego, que ainda se encontrava vivo. (SALINAS, 2009, p.12)

Os relatos do *Nican Mopohua* descrevem um total de três aparições da Virgem Maria a Juan Diego e uma a seu tio Juan Bernardino. De modo muito terno e amável, a Senhora apresentou-se como sendo a “sempre Virgem, Santa Maria, Mãe do Deus de Grande Verdade”. (MULTHAUPT; PRÉGARDIER, 1989, p.14)

Segundo as narrativas, a Senhora manifestou ao índio o desejo de que fosse construído ali na colina um templo em sua honra e o designou como seu mensageiro ao Bispo do México, D. Juan de Zumárraga (1468-1548). Mas os esforços de Juan Diego se mostraram infrutíferos, porque o Bispo não deu crédito à sua história, pedindo uma prova. Porém, na manhã do dia 12 de dezembro de 1531, ao correr ainda bem cedo até a cidade para buscar socorro médico para seu tio Juan Bernardino, que se encontrava gravemente enfermo, a Senhora voltou a lhe aparecer. Com a mesma ternura e bondade de sempre, disse-lhe que não se preocupasse, pois seu tio já havia sido curado e pediu-lhe que subisse ao alto da colina e colhesse ali as flores que encontraria. Juan Diego, de fato, encontrou dezenas de rosas de Castela recém-desabrochadas naquele lugar árido. Colheu-as e levou-as à presença da Senhora. Maria tomou as rosas, ajeitando-as com as próprias mãos na pobre capa (tilma) de Juan Diego e ordenou que ele as levasse ao Bispo, alegando que nelas ele veria o seu sinal.

---

4 O Nahuatl (também grafado náuatle) era o idioma dos nativos Mexicas do México Central. Os primeiros códices que trazem o relato das aparições marianas, a começar do *Nican Mopohua* e do mais tardio *Nican Motecpana*, foram escritos neste dialeto. (BENÍTEZ, 1991, p. 16).

Na presença do Bispo, Juan Diego abriu sua tilma e mostrou-lhe as flores. Imediatamente apareceu gravada no rústico tecido a imagem de Nossa Senhora, conforme havia se manifestado ao índio. O fato ficou conhecido como o “milagre das rosas”. Os presentes ficaram emocionados e D. Juan de Zumárraga guardou a preciosa relíquia em seu palácio, onde ficou por alguns dias.

Os relatos do *Nican Mopohua* continuam dizendo que o tio de Juan Diego, chamado Juan Bernardino, também recebeu a visita da Senhora, que o curou e manifestou o desejo de que fosse conhecida como *Santa Maria de Guadalupe*, que em língua nahuatl pode significar “a que teve origem no topo dos penhascos”.<sup>5</sup>

Subitamente após o evento do surgimento do ícone de Nossa Senhora de Guadalupe, o povo do México, incluindo-se aí a nobreza e os índios, acorreram ao Cerro de Tepeyac e ali ergueram em poucos dias uma ermida. A sagrada efígie foi trasladada para lá em 26 de dezembro de 1531, onde se encontra venerada até os dias atuais, na monumental Basílica que lhe foi erguida e dedicada.

## 2. O culto a Virgem de Guadalupe: difusão, confronto e aceitação.

O surgimento da devoção a Nossa Senhora de Guadalupe foi marcado historicamente por uma série de ambiguidades, que incluiu um controverso processo de difusão e uma aceitação relutante por parte do clero católico.

Num primeiro momento o culto foi amplamente difundido, em virtude do caráter sobrenatural do surgimento do ícone da Virgem Maria. A notícia do milagre imediatamente se espalhou por toda a colônia, chegando até mesmo ao Rei Carlos I da Espanha.

No entanto, um aspecto importante caracterizou esta fase de difusão da devoção: o sincretismo religioso. Verificou-se que uma das causas da intensa romaria dos indígenas ao Tepeyac para venerar a efígie era motivada não só pelo clamor católico que ela representava, mas principalmente por causa da identificação da Virgem de Guadalupe com a deusa mãe asteca, Coatlicue Tonantzin. Tal identificação se deu pelo fato de que dez anos antes, ali se encontrava o templo da deusa, a quem os Astecas vinham prestar culto e realizar sacrifícios humanos e que fora completamente destruído pelos espanhóis. (SOUSTELLE, 1990, p. 36)

O sincretismo pode ser visto como um aspecto do processo de inculturação da fé, como se deu no México com o confronto entre o monoteísmo católico e o politeísmo ameríndio.

---

<sup>5</sup> Existe muita especulação acerca da origem do nome Guadalupe, como a Virgem se auto intitulou. Existe o consenso geral entre os estudiosos que houve uma confusão no modo como os espanhóis receberam o nome, uma vez que o idioma nahuatl lhes era bastante difícil de pronunciar. Acredita-se que o nome verdadeiro possa ser *Tlecuauhtlapcupeuh* (a que teve origem no topo dos penhascos), cuja sonoridade de pronúncia se aproxima muito do nome *Guadalupe*. (BENÍTEZ, 1991, p. 130)

Segundo Panasiewicz (1999, p.146) “a inculturação significa a assimilação da fé, no interior da própria cultura, de modo que se faça, harmônica e autenticamente, encarnada”. Na perspectiva do diálogo inter-religioso, o que se viu na época foi a hegemonia da fé cristã se impor de forma violenta, na valorização da cultura eurocêntrica em detrimento da religião dos indígenas.

A partir daí se comprova que o sincretismo de Maria e Coatlicue provocou um grande desconforto inicial entre o clero, como se pode deduzir pelas críticas feitas pelo cronista franciscano Frei Sahagún, conforme salienta Gruzinski (2001, p. 291),

Na sua *Historia general*, o franciscano Sahagún entrega-se a uma crítica acerba. Começa lembrando que o culto mariano desenvolveu-se no lugar de um santuário pré-hispânico consagrado à deusa Tonantzin, outrora centro de importante peregrinação. Mas não são estes antecedentes que ele denuncia. Ataca os pregadores espanhóis que dão à Virgem de Guadalupe o nome de Tonantzin, pois o vocábulo “remete a essa Tonantzin antiga”. “É uma coisa que se deve remediar, pois o nome correto da Mãe de Deus, Nossa Senhora, não é *Tonantzin*, e sim *Dios y Nantzin*”.

Instaurou-se um grande confronto no seio da própria Igreja com relação à natureza da nova devoção. Sahagún continua sua crítica, atacando os próprios missionários que valiam de tal aspecto para estimular a conversão dos indígenas ao catolicismo. Por volta de 1556, os próprios franciscanos questionavam até o nome indígena *Guadalupe*, alegando que a Virgem deveria se chamar *Senhora de Tepeyac*, marcando o local das aparições. A polêmica se instaurara.

Em outras palavras, são os sacerdotes da Igreja Católica os responsáveis pela assimilação da Virgem à deusa antiga, tal como são responsáveis em outros lugares, pela identificação de São João com Tezcatlipoca, ou de Santa Ana com a deusa Toci. A confusão entre a Virgem e Tonantzin é até qualificada de “invenção satânica”. E como poderia ser diferente, já que é a própria pregação e seu caráter aproximativo que desencadeiam o processo de mestiçagem? Sahagún considera que o equívoco e o erro cometidos na apelação indígena da Virgem geram e dissimulam a idolatria. (GRUZINSKI, 2001, p. 292)

No seio da Igreja duas forças principais discutiam sobre a legitimidade da nova devoção: os franciscanos e os dominicanos, como diz Benítez (1991, p.98) “devido, acima de tudo, ao poder e atribuições de cada uma destas ordens nos assuntos de administração e evangelização da Nova Espanha”. Os debates acerca da polêmica devoção dividiam partidários dentro das próprias ordens, tendo aqueles que eram contra e outros a favor de sua glorificação nos altares católicos. O próprio Prior dos Franciscanos, Frei Francisco de Bustamante, era abertamente contra a nova devoção, fazendo oposição clara ao próprio Bispo do México, D. Alonso de

Montúfar, sucessor de D. Zumárraga e ferrenho defensor da Virgem de Guadalupe. Na maioria das vezes, as trocas de ofensas eram públicas e resultavam em processos judiciais e corretivos, como demonstra Benítez (1991, p. 98),

...Disse o franciscano que muito se admirava que o senhor arcebispo pregasse nos púlpitos, afirmando os milagres atribuídos a Santa Imagem. E o frade afirmou – sempre com o “rosto irado” e com a “cor mudada”, segundo testemunhas – que ele não sabia como se gastavam e nem em que se consumiam as esmolas que se davam na ermida de Guadalupe. Montúfar foi informado de imediato, e sua cólera também foi épica. Abriu um processo contra Bustamante, e o frade, como disse, acabou sendo “desterrado” para o convento franciscano de Cuernavaca, “com a justificativa de que aprendesse o idioma mexicano”.

A publicação do *Nican Mopohua* por volta de 1552-1560, tido como o registro mais autêntico da história das aparições, por registrar as memórias do próprio Juan Diego, rapidamente passou a ser utilizado pela Igreja nas pregações sobre a Virgem de Guadalupe. Em 1590, outro livro, intitulado *Nican Moctepana*, escrito pelo historiador mexicano Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, impulsionou ainda mais a propaganda favorável ao estabelecimento da nova devoção, ao apresentar uma lista de quatorze milagres realizados pela santa. (BENÍTEZ, 1991, p. 13)

Somente a partir de 1648, a Igreja promove um segundo lançamento do culto à Virgem de Guadalupe, cujo êxito em longo prazo foi incontestável. No dizer de Gruzinski (2001, p. 303) a estratégia de popularizar uma versão indígena das aparições de Nossa Senhora de Guadalupe termina por defini-la como um dogma de fé. Soma-se a isso a iniciativa da Igreja de retocar o desenho original acrescentando-lhe elementos que pertenciam também à cultura asteca, o que foi feito principalmente entre 1531 e 1545-1560, segundo os estudiosos<sup>6</sup>. (BENÍTEZ, 1991, p. 95).

Agora, além de ver crescer a popularidade da Virgem de Guadalupe entre o povo católico e entre os indígenas, também a Coroa Espanhola se valeu de seus benefícios, estimulando o clero a reconhecer a autenticidade das aparições e o caráter milagroso da pintura sagrada. Isso se deve ao fato do Rei Filipe II atribuir a Virgem de Guadalupe uma proteção sobrenatural na Batalha de Lepanto (1571), em que os cristãos venceram os turcos, por colocar sua efígie em um dos navios. (BENÍTEZ, 1991, p. 278).

---

<sup>6</sup> Inúmeros retoques foram feitos na imagem ao longo dos séculos. Os primeiros, que remetem ao período compreendido entre 1531 e 1560, um segundo retoque entre 1629 e 1634 e um terceiro entre 1923 e 1930. De todo modo foram acrescentados o anjo, a lua, o resplendor do sol, as estrelas, os arabescos da túnica, o laçarote preto, os arminhos na manga e o broche; junta-se a isso retoques no rosto e nas mãos, que alteraram a imagem original. O tema ainda estudado é controverso e polêmico. (BENÍTEZ, 1991, p.91)

No início, a Coroa Espanhola via com cautela o surgimento da nova devoção, temendo que o sincretismo da Virgem com a deusa Coatlicue poderia suscitar o reflorescimento do paganismo Asteca, tão combatido pelos conquistadores. Mas com o passar do tempo, percebeu que poderia utilizá-la para impulsionar o processo de dominação dos indígenas, que seriam mais submissos se fossem catequizados. Não havia interesse em se promover a conciliação entre as religiões, como convinha ao discurso inter-religioso: a religião asteca com seus múltiplos deuses devia ser destruída para dar lugar a uma nova ordem baseada na lógica e moral cristãs. E assim procedeu o empreendimento imperialista, que mais uma vez uniu os interesses da cruz e da coroa em prol da dominação dos povos nativos nas novas colônias americanas.

### Conclusão

Verifica-se que o surgimento da devoção a Virgem de Guadalupe impactou tanto a cultura católica clerical dos colonizadores como a cultura politeísta dos povos indígenas. De todo modo ela nasceu marcada pela ambiguidade: impulsionou o processo de conversão dos índios à fé cristã, projeto interessante para a colonização, mas ao mesmo tempo, provocou dissensões dentro da própria Igreja Católica, dividida entre a ocorrência de um milagre tido como autêntico e seu uso para fins imperialistas e o surgimento de uma devoção repleta de hibridismo cultural com os cultos indígenas.

Sob a égide da devoção a Nossa Senhora de Guadalupe procedeu-se a subjugação dos índios, que foram forçados a aceitarem a nova cultura trazida da Europa, muito diferente da deles em valores e princípios. Evidencia-se aqui a força que o imperialismo europeu teve no processo de espoliação das colônias, à custa da destruição de culturas ancestrais, tidas como inferiores por não serem cristãs. O discurso inter-religioso não aconteceu de forma a buscar o crescimento de ambas as culturas, numa noção de respeito mútuo. O “eurocentrismo” que se impunha sobre o mundo através da fé cristã determinava vencedores e perdedores.

Ficou claro que a dialética da oposição entre o confronto e a aceitação da nova devoção acabou por definir de vez o culto guadalupano como expoente máximo do catolicismo mexicano. De todo modo este estudo não termina aqui, intencionalmente deseja promover novas discussões acerca das bases religiosas e socioculturais sobre as quais se assentam a construção da identidade do povo latino-americano.

### Referências

- BENÍTEZ, J.J. **O mistério da Virgem de Guadalupe**. (Atílio Cancian, Trad.). São Paulo: Mercuryo, 1991.
- GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. (Rosa Freire d'Aguiar, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MULTHAUPT, Hermann. PRÉGARDIER, Elizabeth. **Nican Mopohua: a Virgem de Guadalupe.** (José A. Ceschin, Marcos Marcionilo, Trads.). São Paulo: Loyola, 1989.

PANASIEWICZ, Roberlei. **Diálogo e revelação: rumo ao encontro inter-religioso.** Belo Horizonte: Editora C/Arte, 1999.

SALINAS, Joel Romero. **A Virgem de Guadalupe: legado divino ou pintura humana?** (Pe. Nilton César Boni, Trad.). São Paulo: Ave-Maria, 2008.

SHETUMEL, Haroldo. La Virgen guadalupana: Coatlicue y Juan Diego. **Diario La Opinion.** Los Angeles, 24 jul. 2002. Disponível em: <<http://sopadeveneno.150m.com/guadalupana.html>>. Acesso em: 21 jun. 2015.

SOUSTELLE, Jacques. **Os astecas na véspera da conquista espanhola.** (Eduardo Brandão, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

## SENSO RELIGIOSO CONTEMPORÂNEO: ESTUDO DA AGLOMERAÇÃO DAS IGREJAS PENTECOSTAIS

*Bruna Thamires da Silva Leite<sup>1</sup>*

*Flávio Senra<sup>2</sup>*

**Resumo:** Essa comunicação tem como objetivo apresentar o referencial teórico do projeto de iniciação científica intitulado *Aglomeração das igrejas pentecostais: um estudo de caso na Avenida Nova York no bairro Capelinha – Betim/MG*, o qual encontra-se vinculado ao projeto *Senso religioso e contemporaneidade. Análise e georeferenciamento da filiação religiosa da Região Metropolitana de Belo Horizonte*. Como o estudo retrata a aglomeração das igrejas pentecostais em um bairro da periferia do município de Betim, a geografia urbana oferece subsídios para o conhecimento do processo de urbanização, metropolização e organização interna desse fenômeno. Esta perspectiva ajuda a esclarecer o processo de crescimento urbano e a transformação que ocorreu no Brasil. De país agrário e rural, o Brasil se transformou em um país mais urbano e industrial, o que provocou mudanças no cenário político, econômico, social e religioso. Particularmente, sobre a dimensão religiosa, os dados recentes do Censo Demográfico do IBGE destacam a diminuição do percentual de católicos e da população rural e, em contrapartida, o crescimento da população urbana e a população de evangélicos. Como o processo de ocupação da cidade é excludente e representa o palco da acumulação e reprodução do capital, fato esse que acaba direcionando a população com menor poder aquisitivo para áreas periféricas, compreende-se que tal conjuntura justifica até certo ponto a presença pentecostal na periferia. A comunicação evidenciará a noção de coesão, a qual destaca o movimento que leva atividades ou serviços a se localizarem juntas em uma determinada área com oferta de um determinado produto. Aplicado ao contexto da aglomeração de igrejas pentecostais no bairro Capelinha, a noção de coesão sugere a existência de um *cluster* religioso naquele lugar. Tal hipótese se sustenta a partir dos estudos de Roberto Correa, aprofundado por Hélio Oliveira, e Walter Crisaller, desenvolvido por David Clark. A apresentação destacará a) a questão da geografia da religião; b) a questão da metropolização; c) a presença do pentecostalismo no espaço urbano do bairro Capelinha.

**Palavras-chave:** Geografia da Religião. Metropolização. Pentecostalismo.

### Introdução

Esta comunicação faz parte do projeto de pesquisa intitulado *Senso religioso e contemporaneidade - Georeferenciamento e análise da filiação religiosa na Região Metropolitana de*

---

<sup>1</sup> Graduanda em Geografia. PUC Minas. Bolsista CNPq. Contato: bruna\_thamires@hotmail.com

<sup>2</sup> Professor do Departamento de Ciências da Religião da PUC Minas. Coordenador do Projeto *Senso religioso e contemporaneidade*. Edital Universal 2013 CNPq. Contato: flaviosenra@pucminas.br

Belo Horizonte. Seu interesse está focado na investigação sobre a situação em que se encontram os problemas religiosos na atualidade. Considerando que seu objetivo principal é formar recursos humanos qualificados a partir do marco teórico-metodológico das ciências da religião, especialmente capacitados para a interpretação do cenário religioso contemporâneo, o vínculo com o projeto de iniciação científica aqui exposto fica assim justificado. A comunicação destacará a contribuição da Geografia para o estudo da religião; a questão da metropolização e a presença do pentecostalismo no espaço urbano do bairro Capelinha.

### **1. Contribuições da Geografia para o estudo das religiões**

Para entender o desenvolvimento dos estudos sobre religião na ciência geográfica, a chamada geografia da religião, é preciso considerar as contribuições da geografia cultural e da geografia urbana. Esta última possibilita a compreensão do espaço urbano religioso e os seus processos constitutivos e será nesta comunicação, a perspectiva a partir da qual o tema será considerado.

Geógrafos quando abordam o fenômeno religioso, buscam entender a espacialidade da dinâmica religiosa, sendo essa diferenciada a partir das variadas denominações religiosas. De acordo com Rosendahl “deseja-se sugerir uma maneira particular de olhar as cidades em relação ao seu contexto cultural, estabelecendo um elo entre religião e a organização funcional e espacial das cidades”. (ROSENDAHL, 1996, p.12).

Na perspectiva da geografia cultural, uma geografia da religião tem que ser entendida como o estudo da ação desempenhada pela motivação religiosa do homem em sua criação e sucessivas transformações espaciais. Contudo, na perspectiva da geografia urbana, tem-se como interesse investigativo os processos de produção do espaço urbano.

Assim sendo, aborda os temas como, urbanização e a metropolização, que são temáticas relevantes quando se trata o fenômeno religioso.

### **2. A questão da metropolização**

O presente trabalho retrata a aglomeração das igrejas pentecostais, em um município pertencente a Região Metropolitana de Belo Horizonte. Assim sendo, torna-se necessário realizar um breve resgate do processo de metropolização em Belo Horizonte, destacando os vetores de expansão, particularmente o vetor oeste. Também será abordado o processo de migração em Belo Horizonte e a periferização.

A Região Metropolitana de Belo Horizonte (RMBH) é composta por trinta e quatro municípios, e tem-se ainda o colar metropolitano que é formado por outros dezesseis muni-

cípios. Esses são municípios limítrofes a região metropolitana candidatos à próxima rodada de integração metropolitana.

Em se tratando de Belo Horizonte, o processo de metropolização tem seu início nos anos quarenta. Esse período é marcado por importantes intervenções públicas. Neste período é criada a Cidade Industrial, a qual atingiu a população das cidades de Contagem e Betim. Outro fator relevante é a criação do Complexo Turístico da Lagoa da Pampulha. A década de setenta é marcada pela nova industrialização mineira, sendo possibilitada pela isenção de impostos para instalação de indústrias. Essa medida permitiu o crescimento econômico, o qual se concentrou em Belo Horizonte. Pode-se dizer que esse período é marcado pelo processo de industrialização e também pelo desenvolvimento de serviços.

O processo de metropolização e periferização na RMBH também pode ser analisado a partir das migrações interestaduais e intraestaduais. Na década de 90, Minas transformou-se em receptora de população, apresentando um saldo migratório interestadual positivo. Nesse sentido, a Região Metropolitana de Belo Horizonte é caracterizada como uma região de atração para essa população.<sup>3</sup>

A metropolização é um fenômeno que vem acompanhado pela periferização. No processo de migração, os imigrantes ficam submetidos às possibilidades existentes no município de destino, nesse sentido é preciso destacar moradia e acesso aos serviços. A cidade é excludente, pois os seus espaços são transformados em mercadoria, pela lógica capitalista de produção e reprodução do capital. Os imigrantes por não ter acesso à terra próximo as áreas centrais, onde estão localizadas atividades e serviços, são obrigados a se deslocarem para áreas periféricas ou até mesmo para outros municípios. Pode-se destacar, nesse sentido que a migração ocorre para áreas que são normalmente desprovidas de infraestrutura adequada e distante da vida produtiva da cidade.

### **3. O Pentecostalismo no espaço urbano do bairro Capelinha**

A coesão é um importante processo na produção do espaço que acompanha tanto a centralização quanto a descentralização, sendo definida como o movimento que leva atividades/serviços a se localizarem juntas. O processo de coesão, defendido por Corrêa (1993), é sinônimo de economias externas de aglomeração, sendo verificado em relação às atividade que,

- a) Apesar de não manterem ligações entre si, lojas varejistas da mesma linha de produtos formam um conjunto que cria atração para o

---

<sup>3</sup> Na perspectiva de SOUZA e BRITO (2008) a RMBH apresenta sete vetores de expansão. Belo Horizonte, oeste, norte central, norte, leste, sul e sudoeste. É válido destacar o vetor oeste, pois é nesse que localiza o município de Betim, o qual constitui o interesse investigativo pela aglomeração das igrejas pentecostais: um estudo de caso na avenida Nova York no bairro Capelinha.

consumir que, estando interessado em um determinado produto, terá alternativas para escolha;

- b) a presença de lojas de linhas de produtos diferentes, formando um conjunto espacialmente coeso pode induzir a compra de produtos que o consumidor não previa;
- c) complementariedade, onde muitas atividades tendem a se localizar juntas por terem atividades que se completam, como lojas de confecções e fabricação, companhias de seguros, bancos e sedes sociais de firmas, indústrias com ligações funcionais entre si como insumos e bens intermediários;
- d) criação de escala para o aparecimento de atividades necessárias, que uma empresa sozinha não conseguiria induzir [...];
- e) que muitas atividades exigem contatos pessoais e face-a-face, troca de informações e por isso se agrupam, como é o caso das sedes sociais das grandes empresas. Neste caso a acessibilidade é fundamental e a redução das distâncias entre as firmas é crucial [...]. (CORRÊA, 1993, p. 57).

Essa teoria é aplicável para o comércio e para as atividades industriais. No entanto, de acordo com Oliveira (2012, p. 155), é “possível identificar duas formas de coesão que envolve as igrejas evangélicas – em especial as igrejas pentecostais, por possuírem maior mobilidade espacial”. Conforme Oliveira,

- a) Apesar das igrejas serem de naturezas distintas dos estabelecimentos comerciais, eles estão localizados juntos uns dos outros. Esse processo de coesão entre templos religiosos e estabelecimentos comerciais é explicado pela facilidade de localização das igrejas em áreas comerciais, pois os cômodos comerciais vazios podem ser adaptados e utilizados como igrejas. Além disso, se localizar em áreas em que a circulação de pedestres e automóveis é intensa dá visibilidade à igreja, fazendo com que ela cresça e se consolida no local instalado.
- b) As igrejas se localizarem próximas umas das outras. Apesar desta lógica espacial de instalação de templos ser contraditória, é altamente eficiente, principalmente quando as igrejas pentecostais se instalam próximas às igrejas católicas ou centro espíritas, pois podem receber os fiéis descontentes com essas denominações religiosas. (OLIVEIRA, 2012, p. 155-156).

Observa-se no campo que a lógica de instalação das igrejas pentecostais leva em consideração a acessibilidade, ou seja, áreas de fácil acesso, servidas por linhas de ônibus. Normalmente, como lembra Oliveira (2012), nos bairros de periferia, os eixos viários são caracterizados como a avenida principal, onde se concentra as atividades comerciais. Com isso destacam-se alguns elementos que favorecem a instalação de atividades comerciais, nesse caso, as igrejas, tais como: algum comércio consolidado, facilidade de acesso, disponibilidade de cômodos comerciais e a circulação de pessoas e automóveis, que tornam um ponto positivo de atração de consumidores e/ou fiéis.

## Conclusão

A comunicação apresentou o referencial teórico do projeto de iniciação científica intitulado *Aglomeramento das igrejas pentecostais: um estudo de caso na Avenida Nova York no bairro Capelinha – Betim/MG*. A perspectiva da Geografia Urbana foi destacada neste trabalho por apresentar os subsídios para o conhecimento do processo de urbanização, metropolização e organização interna desse fenômeno. Como vimos, essa perspectiva contribuiu para esclarecer o processo de crescimento urbano e a transformação que ocorreu no Brasil, particularmente em Betim, na Região Metropolitana de Belo Horizonte. O país passou por várias transformações nos últimos anos, deixando de ser majoritariamente agrário e rural para ser um país mais urbano e industrial. A conjuntura social, política e econômica dessas mudanças e o processo excludente que carrega consigo justifica em parte a presença pentecostal na periferia das cidades. Atentos a esses aspectos conjunturais, a comunicação evidenciou a noção de coesão, a qual destaca o movimento que leva atividades ou serviços a se localizarem juntas em uma determinada área com oferta de um determinado produto. A noção de coesão sugere, como vimos, a existência de um *cluster* religioso no bairro Capelinha – Betim/MG. Os estudos de Roberto Correa, aprofundado por Hélio Oliveira, e Walter Cristaller, desenvolvido por David Clark contribuíram para o entendimento desse processo.

## Referências

CAMPOS, Leonildo Silveira. Pentecostalismo e Protestantismo “Histórico” no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p. 504-533, 2011.

CLARK, David. *Introdução à Geografia Urbana*. DIFEL: São Paulo, 1985.

CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. *Introdução à Geografia Cultural*. Bertrand Brasil: Rio de Janeiro. 224 p. 2003.

CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. A geografia cultural no Brasil. *ANPEGE*, n.2, p. 97-102, 2005.

FAJARDO, Maxwell P. Pentecostalismo, urbanização e periferia: Perspectivas teóricas. *Paralellus – Revista Eletrônica em Ciências da Religião*, Recife, n. 4, p. 181-192, 2011.

- FOCHEZATTO, Adelar; VALENTINI, Paulo Juliano. Economias de Aglomeração e Crescimento Econômico Regional: Um Estudo Aplicado ao Rio Grande do Sul Usando o Modelo Econométrico com Dados de Painel. PUCRS, 2010.
- FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, p. 67-159, 1994.
- GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia da Religião. In: PASSOS, João D.; USARSKI, Frank. (Org.). Compêndio de Ciência da Religião. São Paulo: Paulinas e Paulus, p. 275-286, 2013.
- GIL FILHO, Sylvio Fausto. Por uma Geografia do sagrado. In: MENDONÇA, Francisco de Assis; KOZEL, Salette. (Org.). Elementos da epistemologia contemporânea. Editora da UFPR: Curitiba. 2002.
- GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia da religião: reconstruções teóricas sob o idealismo crítico. In: Salette Kozel; Josué da Costa Silva; Sylvio Fausto Gil Filho. (Org.). Da percepção e cognição à representação: reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista. São Paulo, Edufro. 1ª ed. p. 207-222, 2007.
- GRESCHAT, Hans-Jurgen. O que é ciência da religião. Trad. Frank Usarski. São Paulo: Ed. Paulinas, 2005.
- IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censos Demográficos 1980, 1991, 2000 e 2010.
- MACHADO, Mônica Sampaio. A territorialidade pentecostal: uma contribuição à dimensão territorial da religião. Revista Espaço e Cultura, n. 4, 1997.
- MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. Fundamentos de metodologia científica. 5ª ed: São Paulo: Atlas, 2003.
- MORAES, Antônio Carlos Robert. Geografia: pequena história crítica. 21ª ed: São Paulo, 2007.
- OBSERVATÓRIO DE METRÓPOLES. III Região Metropolitana de Belo Horizonte. Disponível em: <[http://www.observatoriodasmetropoles.ufrj.br/como\\_anda/como\\_anda\\_RM\\_belo Horizonte.pdf](http://www.observatoriodasmetropoles.ufrj.br/como_anda/como_anda_RM_belo Horizonte.pdf)>. Acesso em: 20 abr. 2015.
- OLIVEIRA, Hélio Carlos Miranda. Espaço e religião, sagrado e profano: uma contribuição para a geografia da religião do movimento pentecostal. Caderno Prudentino de Geografia, n. 34, v. 2, p. 135-16. Presidente Prudente, 2012.
- ROSENDAHL, Zeny. História, teoria e método em geografia da religião. Revista Espaço e Cultura, Rio de Janeiro, n. 31, p. 24-39, 2012.
- ROSENDAHL, Zeny. Geografia da Religião: Uma bibliografia. Revista Espaço e Cultura, Rio de Janeiro, v. 11, n. 7, p. 75-80, 1999.
- ROSENDAHL, Zeny. Espaço e Religião: Uma abordagem Geográfica. Editora UERJ - NEPEC. Rio de Janeiro, 1996.
- ROSENDAHL, Zeny. Território e Territorialidade: Uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. In: ROSENDAHL, Zeny e CORRÊA, Roberto Lobato. (org) Geografia: Temas sobre Cultura e Espaço. Editora UERJ: Rio de Janeiro, pág. 191-226, 2005.
- SOUZA, Joseane; BRITO, Fausto Reynaldo Alves de Brito. Expansão urbana de Belo Horizonte e da RMBH: a mobilidade residencial e o processo de periferização, nos anos 80 e 90. XIII Seminário sobre a economia mineira, Cedeplar, UFMG, 2008.
- VILLAÇA, Flávio. Espaço intra-urbano no Brasil. São Paulo: Studio Nobel: Fapesp: Lincoln Institute, 1998.

## TICs NAS RELIGIÕES: O DISCURSO RELIGIOSO NO CYBERESPAÇO NA PERSPECTIVA DIALÓGICA DE MIKHAIL BAKHTIN

*Rogério Tiago Miguel<sup>1</sup>*

**Resumo:** O uso de tecnologias digitais nas religiões se estabelece como um potencial que extrapola as limitações clássicas do sistema de comunicação, reconfigura a tríade emissor-receptor-mensagem, em um novo paradigma que abre espaços, estabelecendo novos significados na relação entre os sujeitos. Este novo paradigma permite que o processo de comunicação entre o emissor e o receptor se estabeleça pela interação. Esta interação se configura no diálogo e possibilita a presença de interferências. Diante disso, percebe-se uma necessidade na reconfiguração do modelo comunicacional existente nas estruturas religiosas. Esta comunicação pretende encontrar caminhos que justifiquem a inserção de tecnologias digitais às práticas religiosas e a partir das propostas de linguagem de Mikhail Bakhtin fornecer bases que justifiquem a interação entre o emissor e receptor no fazer religioso como uma nova forma de manipulação da linguagem. Esta proposta interativa se justifica a partir do momento em que ao usar as tecnologias digitais o enunciador penetra no universo da interatividade e o receptor, em sua prática religiosa (missas, cultos, orações, rezas, consultas mediúnicas, meditações, etc) um sujeito ativo e participativo do discurso religioso. Esta articulação acontece na fronteira, espaço de grandes conflitos e tensões. É na fronteira onde se pretende desenvolver a dinâmica do discurso onde o “Eu” e o “Tu” se compreendem mutuamente evitando conflitos sociais e ideológicos e até religiosos. Este último reconfigura-se neste espaço como reflexo ideológico dogmático e fundamentalista radical não dialógico.

**Palavras-chave:** Religioso, Discurso, TICs, interatividade, interação.

### 1. Conceitos sobre a origem da religião

A pergunta sobre a origem das religiões já ocupou e tem ocupado espaços de pesquisas e atuais pesquisadores têm se esforçado para compreender este “fenômeno tão complexo” cuja conceituação nunca foi unânime. A prática acadêmica moderna tem buscado teorias que expliquem a universalidade das religiões e tentado encontrar suas bases originariamente históricas. Mesmo assim, reflexões provenientes de vários teóricos de religiões, que pensaram sobre o percurso e desenvolvimento da religião em diferentes sociedades e no ser humano ainda detêm um poder considerável e acredita-se que não será tão fácil abandonar seus conceitos basilares. Teorias ligadas ao pós-darwinismo, sugeriam que toda vida está originalmente ligada a uma forma filológica relativa à ascendência de uma família indo-européia. Assim a religião como um fenômeno humano concreto, é tida como uma característica e um estado necessário e universal da humanidade seguindo essa linha filológica. Stark e Brainbridge asseveram que

---

<sup>1</sup> Mestrando em Ciências da Religião. PUC Minas. Bolsista da CAPES. E-mail [rogeriotiagomiguel@yahoo.com.br](mailto:rogeriotiagomiguel@yahoo.com.br).

Teorias disponíveis sobre religiões permanecem como produto de reflexões sociais e tradições das grandes teorias do séc. XIX,[...]mas, uma análise mais próxima revela que estas teorias não são tão grandes. Clássicos tais como “as formas elementares da vida religiosa” de Emile Durkheim e “totem e Tabu” de Freud poderia ser resumido em poucas paginas impressas. O resto é digressão e ilustração<sup>2</sup>. (STARK & BRAINBRIDGE., 1996.p)

Nesta primeira parte da comunicação me ocupo em fazer uma reflexão sobre a linha do tempo histórica das religiões. Creio que é um assunto que não esgota, pois, não existe consenso quanto a tal origem “nuclear” das religiões.

Por outro lado, não há como negar que ao longo da história, o ser humano é marcado por uma inquietação a respeito do mistério que permeia a vida e o universo, bem como vivenciado experiências que o leva a uma busca de sentido e muitos recorrem a práticas religiosas para responder as suas mais intimas inquietações. Uma compreensão sistematizada das religiões se faz necessária . A área das ciências da religião que responde por pesquisas acadêmicas sobre religiões, apesar de atravessada por várias vozes de disciplinas, apresenta, orienta e direciona uma compreensão sobre a evolução das religiões. Claro, disciplinas como a sociologia, antropologia, historia, até mesmo teologia trazem suas contribuições e elas, são muito bem vindas, uma vez que a ciência da religião como disciplina é fundada na interdisciplinaridade. Há evidencias que estabelecem o século XIX, como o século do pensar acadêmico das religiões. Greschat, (2006) salienta que a antropologia e a etnologia foram usadas por Max Muller para fazer análise dos textos relativos à tradição Hindu na tentativa de compreender o que estava nos textos que refletia a religiosidade do hinduismo. Emily Durkheim, do ponto de vista sociológico apresenta argumentos sobre a formas e as vivências religiosas em certas sociedades e Freud(1950), no seu livro Totem Tabu e outros trabalhos , movido por inquietações diversas chega a dizer que

Existe no íntimo do ser humano uma obscura percepção interior de nosso próprio mecanismo psíquico que estimula ilusões de pensamento, que são naturalmente projetadas para o exterior e, de modo característico, para o futuro e para o alem. Imortalidade, castigo, vida após a morte, todos constituem reflexos da nossa psique mais profunda [...] (FREUD, 1950)

Toda a tentativa de conceituar “religião” se assemelharia a “metáfora” muito bem descrita por Greschat (2006, p.20) , ao comparar a busca do conceito de religião a um biólogo que tenta conceituar a “alma” ou então a um teólogo que tenta conceituar a “Deus”. Nesta empreitada, ambos encontram dificuldades, devido a complexidade do objeto de estudo.

---

<sup>2</sup> Available ‘theories’ about religion remain largely the product of 19th century social thought and the tradition of grand theory... but... close scrutiny reveals that these theories are not so grand... classics such as Emile Durkheim’s ‘The Elementary Forms of the Religious Life’ [and Sigmund Freud’s Totem and Taboo] could be excerpted on a few printed pages. The rest is illustration and digression”

Portanto, enquanto alguns compreendem a religião como um fenômeno social e metafísico que é o caso de Durkheim também de Freud e outros a compreendem como sistemas simbólicos com plausibilidades próprias bem como o caso de Usarski (2006). Se considerarmos os conceitos de Durkheim e de Freud sobre a religião eles, se enquadrariam no campo da heurística. E, ao se fazer uma análise mais profunda de suas reflexões percebe-se uma convergência no processo pelo qual a alma é formada pelas forças exteriores. Neste caso, esta força exterior seria a sociedade. Então, a alma surge numa variedade de designações tais como; Imortal, consciência, moralidade, superego. Prossequindo nesta linha de raciocínio, percebe-se que o conceito de Durkheim, sobre a “mente coletiva” que associa a alma à idéia de superego de Freud podem ser correlacionados com os elementos funcionais da experiência religiosas.

Pode-se pensar então que os elementos que direcionam o ser humano à religião se encontram tanto na sua natureza enquanto individuo quanto na sociedade enquanto sujeito? É possível compará-la aos efeitos de uma vida em comunidade, familiar ou tribal? Esta e outras questões permeiam esta reflexão que pretende encontrar um conceito para religião e pense a realidade da sua promoção pela “da paz” ou de guerras. Pelos que se pode ver, existem outras possibilidades de se pensar a questão da origem das religiões. Uma delas é a forma como povos diferentes vêm a religião baseando-se em elementos culturais e sociais assim como da constituição do ser. As línguas nativas trazem muito do que a religião possa ser também. Greschat(2006) diz por exemplo que para chineses, hindus e muçulmanos não existe um termo sinônimo, para religião. Portanto segundo Ele, o conceito de religião poderia ser dividido quatro: Religiões constituem sistemas simbólicos com plausibilidade, porem do ponto de vista de um individuo religioso, a religião caracteriza-se como a reafirmação subjetiva de que existe algo transcendental, algo extra-empirico, algo maior, mais fundamental ou mais poderoso do que a esfera que nos é imediatamente acessível através do instrumento sensorial humano e quanto à dimensão, elas podem ser pensadas na perspectiva da fé, institucional, ritualista e na dimensão ética. Quando a funções individuais e sociais as religiões dão sentido à vida, alimentam esperanças para o futuro próximo ou remoto, sentido esse que algumas vezes transcende o da vida atual, e com isso possui a potencialidade de compensar sofrimentos imediatos.

Portanto, por meio de uma análise heurística busca-se compreender o que move os humanos a buscar, praticar, acreditar ao ponto de até morrer voluntariamente pela religião ou então por ela, matar. E por outro lado o que move alguém a acreditar tanto na religião a ponto de dedicar todas as suas energias, força, conhecimento para promover paz em meio a conflitos.

## **2. Identidade e diferença nos discursos religiosos.**

Antes de falar se as religiões promovem guerras ou paz, será necessário tecer alguns conceitos fundamentais para se obter uma boa compreensão da real situação ou então de indícios que nos norteiam esta questão instigante, importante e muito oportuna. Instigante

porque estamos vivenciando tempos em que as religiões se mostram como fenômenos que merecem uma atenção especial. Importante porque estas reflexões abrem caminhos para se pensar o ser humano. É oportuna porque em tempos como estes em que conflitos em nome da religião, vêm devastando povos, promovendo emigrações sem precedentes, matando inocentes e desequilíbrios na sociedade este tema promove uma busca por caminhos que talvez possam contribuir de alguma forma. Alguns conceitos como Identidade e diferença nos levam a algum lugar. Hall (2000) conceitua identidade como aquilo que se é. Alguém poderia dizer: eu, “sou católico”, “sou muçulmano”, “sou budista”, “sou hindu”, “sou pentecostal”, “sou protestante histórico”, “sou católico carismático”, “sou espírita”, “sou umbandista”, “sou candomblecista”, “sou ateu”. Todas estas identificações marcadas por “Eu” demonstram que são atravessadas por uma diferença. Esta diferença é uma parte de extensa cadeia de “negações” de expressões negativas de identidades, de diferenças. Halls apud Silva (2000) traz a idéia de identidade e diferença como teorias emergentes que tem implicações em todas as esferas da sociedade. A afirmação “sou cristão” parece que está fazendo referencia a uma identidade que se esgota em si mesma, “sou cristão”-ponto final. Eu só preciso fazer essa afirmação porque existem outros que não são brasileiros. Por traz daquelas afirmações encontramos as afirmações de posicionamentos opostos tais como: “não sou muçulmano”, “não sou cristão”, “não sou umbandista”, “não sou candomblecista”, “não sou espírita”, “não sou ateu” e assim por diante. Estas afirmações formam uma cadeia quase que interminável. O universo religioso é típico para se pensar nesta questão de identidade e diferença. Nele se encontram várias identidades.

No mesmo fio de raciocínio a diferença é concebida como uma identidade independente. Portanto a diferença é aquilo que o outro é. Aquilo que eu não sou. Da mesma forma que a identidade, a diferença é, nesta perspectiva, concebida como algo que remete a si própria. Tanto a identidade assim como a diferença, simplesmente existem. Esta reflexão nos remete a certas situações religiosas. A primeira situação seria uma abertura das religiões para um diálogo que provavelmente pode levar a paz. A segunda situação seria o fechamento ao diálogo sendo provavelmente uma das causas para guerras. Essas duas situações têm implicações drásticas na dinâmica das sociedades. Acontece que dentre vários motivos, a a afirmação da identidade e a diferença podem gerar violência dos mais altos níveis. Pode-se perceber no caso do conflito entre Israel e os palestinos questões referentes ao nacionalismo e sobrevivência coletiva porém ele é marcado profundamente por questões religiosas. Perceba-se que nas entrelinhas está a demarcação da identidade de um e ao mesmo a demarcação da diferença. Um se demarca assim: “eu sou israelita e judeu”, uma demarcação identitária, portanto, “eu não sou palestino”. Por outro lado “o outro” diz “eu sou palestino e muçulmano”, outra demarcação identitária, portanto, “eu não sou israelita”. Nestas demarcações identitária e de diferenças está implicitamente uma questão a considerar.

### 3. Caminhos para religiões de paz e não de guerra

Como vimos acima, a identidade é uma das marcas do ser humano. Cada um se identifica com algo: com uma ideologia; com um sistema; com uma religião; com grupos sociais; dentre outros. Destarte, é nesta identidade em que a diferença se estabelece. Visto que a identidade se demarca na interação social também a diferença. Porém a diferença sempre existirá haja visto que o ser humano é um ser de escolhas. No caso da religião, acredito que é na diferença religiosa que nasce o preconceito. Não pretendo me concentrar a conceituar o termo liberdade, mas, fazer o uso dele como base para compreender a questão da origem dos conflitos advindos da religião baseando-me nos conceitos de identidade e de diferença descritos acima. Para Bastos

A liberdade religiosa consiste na livre escolha pelo indivíduo da sua religião. No entanto ela não se esgota nesta fé ou crença. Ela demanda uma prática religiosa com um dos seus elementos fundamentais do que resulta também inclusa, na liberdade religiosa[...]. (BASTOS, 1989 p. 48).

Portanto, agregada a liberdade religiosa está a liberdade de expressão, de crença que provavelmente se manifestará na sociedade. E é impossível que o sujeito religioso que tem a sua espiritualidade baseando-se no pensamento individual não interfira o ambiente social, político, econômico e cultural, assim pensa (BASTOS, 1989, p.48). sendo assim, este “interferir” pode-se dar de muitas formas. Promovendo o outro ou então diminuindo o outro. Aqui se encontra uma das maiores dificuldades. Quando o ser humano é interpelado pelo outro por meio de discursos este tem sempre uma posição em relação: aceitar, recusar, se envolver ou então se tornar neutro. Depende da crença deste sujeito. Crença segundo Ferreira (2006, p 275), é fé religiosa, convicção íntima, o ato de crer, que significa acreditar ou ter por certo e verdadeiro algo. Portanto a liberdade de crença é a liberdade de fazer parte de qualquer religião, seita, de aceitar ou mudar de religião sem com isso sofrer represália ou então prejudicar a liberdade dos outros, (SILVA, 2006, p.93). Portanto, a valorização da liberdade abre caminhos para o diálogo, para o reconhecimento do outro, que neste caso, é o diferente de “Eu”. O “Outro”,

É por nós, compreendido como aquele que inelutavelmente rompe meu solipsismo, na medida em que chega de fora do âmbito dilatado do meu poder intelectual e de sua tendência de considerá-lo nada mais do que uma representação lógica do meu intelecto. O que o outro representa originalmente frente a mim é um problema não apenas filosófico mas um acontecimento incisivamente traumático.[...] entre nós uma irreduzível diferença tem lugar.(SOUZA 1994. p.120-121).

Portanto, aquele que deseja compreender se as religiões promovem a guerra ou a paz deve necessariamente considerar o valor do Outro. É o outro no qual me espelho, é no outro que posso ver a “imagem de Deus”, um conceito base e fundamento de algumas religiões.

## Conclusão

O livro *buscadores de dialogo* de Faustino Teixeira (2012) prefaciado por Libanio nos dá algumas pistas fundamentais para que se estabeleça um dialogo: Eles emergiram em suas próprias tradições, mas também quiseram conhecer outros mares e com a mesma paixão visitaram outras tradições religiosas. Por isso, o que pensamos, sabemos sobre nós, construído ao longo do tempo pelos dogmatismos, crenças, fé, ou outra coisa não pode suplantar a valorização do outro, do próximo, do semelhante. Cabe ressaltar neste artigo que esta atitude marcada pela busca de diálogo abre caminhos e orienta à contemplação e à compaixão fazendo com que a religião seja um espaço para a promoção de uma sociedade mais pacífica e tolerante. Do contrário, a instauração das guerras se estabelece.

## Referências

- BASTOS, Celso Ribeiro. **Comentários à Constituição do Brasil**. São Paulo: Saraiva, 1989.
- DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Paulinas. São Paulo, 1989.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário Aurélio**. . 6ª ed. Curitiba: Posigraf, 2004.
- TEIXEIRA, F. (Org.). **A(s) ciências(s) da religião no Brasil**: afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Ed. Paulinas, 2001.
- TEIXEIRA Faustino. **Buscadores de diálogo**: itinerários inter-religiosos. São Paulo: Paulinas, 2012
- USARSKI, F. **Constituintes da religião**. Cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma. São Paulo: Paulinas, 2006.
- GRESCHAT, HansJürgen. **O que é ciência da religião?** São Paulo: Paulinas, 2006.
- HALLS, S; SILVA, T.T ; WOODWARD, K.(Org). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petropolis. Rio de Janeiro. Vozes, 2000.
- SILVA, T.T. A produção social de identidade e da diferença. In HALL, S.A identidade cultural na Pós-Modernidade. Rio de Janeiro: DP&A.
- SOUZA, R. T. **A racionalidade ética como fundamento de uma sociedade viável**: reflexões sobre suas condições de possibilidade desde a crítica filosófica o fenômeno da “corrupção”. In; GAUER, R.M.(org). **A qualidade do tempo**: para além das aparências históricas. Rio de Janeiro, Lúmen Júris, 1994.

## CRISTIANISMO NÃO RELIGIOSO DE GIANNI VATTIMO: PENSAR ENFRAQUECIDAMENTE COMO CONDIÇÃO PARA O DIÁLOGO ENTRE O CRISTIANISMO E OUTRAS RELIGIÕES

Sandson Almeida Rotterdam<sup>1</sup>

**Resumo:** O cristianismo, na história ocidental, construiu-se como religião hegemônica e, como tal, pretensa detentora da verdade e da moral, baseada em um fundamento eterno, Deus e guardado como depósito infalível da verdade. A secularização, como processo de abandono do cristianismo como definidor do *modus vivendi*, possibilita que na contemporaneidade emerja como tempo em que as diversidades são visibilizadas e a afirmação dos discursos absolutos parece insustentável. Dessa maneira, o cristianismo não religioso, concebido a partir do *pensiero debole*, apresenta-se como possibilidade de interpretação da fé cristã de modo não absoluto e abre caminho para o reconhecimento do cristianismo em sua historicidade e parcialidade discursiva e como um discurso entre os demais. A comunicação tem como objetivo discutir a construção enfraquecida do cristianismo não religioso apresenta-se como uma condição para se construir um diálogo entre o cristianismo e as demais tradições religiosas. Como metodologia utilizou-se a bibliografia referente ao tema já consultada durante o mestrado em ciências da religião e também revisão de dados bibliográficos já levantados.

**Palavras chave:** *Pensiero debole*. Cristianismo não religioso. Diálogo inter-religioso.

### Introdução

O cristianismo, na história ocidental, construiu-se como religião hegemônica e, como tal, pretensa detentora da verdade e da moral, baseada em um fundamento eterno, Deus e guardado como depósito infalível da verdade. A secularização, como processo de abandono do cristianismo como definidor do *modus vivendi*, possibilita que na contemporaneidade emerja como tempo em que as diversidades são visibilizadas e a afirmação dos discursos absolutos parece insustentável.

Dessa maneira, o cristianismo não religioso, concebido a partir do *pensiero debole*, apresenta-se como possibilidade de interpretação da fé cristã de modo não absoluto e abre caminho para o reconhecimento do cristianismo em sua historicidade e parcialidade discursiva e como um discurso entre os demais. Objetiva-se aqui discutir a construção enfraquecida do cristianismo não religioso apresenta-la como uma condição para se construir um diálogo entre o cristianismo e as demais tradições religiosas. Na primeira parte discute-se a pretensão cristã

---

<sup>1</sup> Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas, coordenador do Ensino Religioso do Colégio Santo Agostinho Belo Horizonte. Pesquisa financiada pela FAPEMIG (APQ 01755-12)

de ser guarda da verdade e o quanto isso obstaculiza o diálogo inter-religioso. Esta pretensão cristã ancora-se na maneira que Vattimo chama de forte, que busca uma fundação metafísica para suas afirmações. Na segunda parte, propõe-se a perspectiva vattimiana de abordagem da verdade, a partir da secularização e do *pensiero debole* que historiciza essa problemática. *Pensiero debole* e secularização compõem o núcleo do que Vattimo compreende como cristianismo não religioso. A terceira parte, busca apontar razões em se afirmar que é esse cristianismo despotencializado de sua pretensa guarda da verdade que é capaz de dialogar com as diferentes tradições religiosas.

### **1. A afirmação de depósito da Verdade como um obstáculo para o diálogo interreligioso**

O cristianismo, como um constituinte da cultura ocidental, arrogou-se o título de detentor da Verdade. Isso equivale a dizer, religiosamente falando, que o cristianismo coloca-se como a único detentor da verdade sobre Deus: tudo que está fora de sua compreensão, é considerado deficitário, ou uma verdade não completa sobre Deus. Dessa maneira, as outras religiões não cristãs sofreriam de uma miopia natural que as impediria de encontrar a verdade definitiva sobre Deus. Seria missão do Cristianismo fazê-los converter à Verdade.

Esse tipo de abordagem das religiões cristãs não é algo que está espaço-temporalmente distante da contemporaneidade. No ano 2000, o dicastério Vaticano responsável por combater desvios interpretativos na grei católica, afirma, na Declaração *Dominus Iesus*, sobre a universalidade salvífica da Igreja e de Jesus Cristo, que

seria obviamente contrário à fé católica considerar a igreja apenas como *um dentre os caminhos* de salvação, ao lado dos construídos pelas outras religiões, como se estivessem ao lado da Igreja como seu complemento, ou substancialmente equivalentes a ela, embora convergindo com ela para o Reino de Deus. (DS 5089).

O texto é bastante elucidativo: oficialmente a Igreja Católica coloca-se como o caminho mais verdadeiro para se chegar a Deus, superior a outras tradições religiosas. Não vamos aqui discutir o aspecto soteriológico da Verdade, de Cristo ou da Igreja, mas discutir a pretensa guarda da verdade, *Depositum Fidei*.

É nessa compreensão de guarda da verdade que reside um problema fundamental para o diálogo inter-religioso: uma religião que se compreende como guarda da verdade seria capaz de dialogar com outras religiões? Sobre quais bases se daria um diálogo com uma detentora da verdade? Há alguma possibilidade de uma religião que se construiu sobre a égide da Verdade dialogar com outras tradições religiosas? Essas perguntas emergem como um desafio grave para a tradição cristã em tempos de pluralismo cultural e religioso.

O teólogo Queiruga afirma que “durante séculos, a teologia cristã pôde passar ao lado das religiões não cristãs sem notar a monstruosidade que supunha excluir seus fiéis da revelação e salvação divinas” (QUEIRUGA, 2012, p. 9). O que se afirmou durante séculos é ainda afirmado, pelo menos por correntes internas do cristianismo e do catolicismo. A monstruosidade, para usar o termo do teólogo, do não reconhecimento das outras tradições não é um passado distante, mas ainda persiste no presente do cristianismo. O cristianismo, quando ancorado na sua pretensão de depósito da verdade, reproduz uma maneira de pensar que é, para Vattimo, bastante violenta, que é o pensamento metafísico forte.

Em “O futuro da religião” o autor alude que o choque entre as autoridades eclesiásticas e o mundo contemporâneo, e, nesse mundo contemporâneo compreendemos estar inserido a consciência da existência de um pluralismo religioso, são “motivados quase que exclusivamente pela obstinada fidelidade da Igreja a conteúdos de uma cultura que, mesmo sendo mais antiga e habitual, não tem nenhum título que lhe permita ser considerada verdade eterna.” (VATTIMO, in Zabala (org)2006, p. 62). Aqui está um problema do pensamento forte: naturalizar o que é cultural e impor uma percepção de mundo como única correta. A obstinação em se conservar como verdade unívoca e eterna uma maneira histórica e culturalmente situada de se compreender e se afirmar algo sobre Deus, conforme afirmado pelo dicastério vaticano.

Afirma ainda o filósofo que

Enquanto permanecer prisioneira da rede de sua metafísica natural e do seu literalismo (Deus é “pai” e não mãe, por exemplo) a Igreja nunca conseguirá dialogar livremente e fraternalmente não só com outras confissões cristãs, mas, sobretudo, com as outras grandes religiões do mundo. (VATTIMO, in: ZABALA (org), 2006, p. 63).

Ancorada na literalidade da metafísica natural qualquer diálogo, qualquer reconhecimento da pluralidade religiosa contemporânea será insuficiente, pois, de princípio, não se reconhece como produção de uma cultura espaço-temporalmente situada e, por isso, histórica e, por isso, parcial.

Cabe, então, levantar o questionamento se algum diálogo é possível com o cristianismo, pois, mesmo em seu seio, a diversidade é, em alguma medida, um fato incontestável.

## **2. Secularização e uma outra problematização da Verdade: pensar enfraquecidamente**

A contemporaneidade é marcada pelo processo de secularização, que significa que o fundamento que norteara a vida humana em sua construção religiosa, valorativa, que se identificava com o deus da metafísica, perde seu lugar. Em síntese, a morte de Deus demarca

um outro tempo, como saída da unicidade para o reconhecimento da pluralidade. Um cristianismo centrado em si, circunscripto em suas verdades eternas e imutáveis aparece como um fenômeno anacrônico, reativo.

A morte de Deus, enunciada por Nietzsche, inaugura esse tempo de pluralidade discursiva e interpretativa. Se caiu o grande fundamento que sustentava a metafísica natural do cristianismo, suas imposições morais e religiosas, por mais que se queira impô-lo, não mais parece plausível. Para Pires (2007), a morte de Deus significa o desaparecimento do intérprete transcendente, que franquearia uma interpretação como sendo mais verdadeira que qualquer outra. Transpondo isso para o cristianismo, a morte de Deus significa que a visão cristã de Deus não é a única possível nem a melhor, mas uma entre as muitas interpretações possíveis sobre o que o ser humano chama Deus.

A morte de Deus reflete o processo de secularização. Aos poucos, o que antes definia o que pensar e como agir tornou-se fábula. O mundo acessível ao sábio, ao religioso, para recordar Nietzsche (2010), tornou-se fábula. A verdade-fundamento tornou-se fábula. O eterno secularizou-se no sentido de temporalizou-se.

Assim, não é inviável na contemporaneidade, se pensar a verdade como fundamento eterno, universalmente válido: o mundo verdadeiro, abolido pela morte de Deus e o ultrapassamento da metafísica, inauguram, na visão de Vattimo, uma outra maneira de pensar, mais atinente às experiências humanas. A verdade é problematizada por Vattimo não como fundamento, mas como interpretação que se constrói e se compreende dentro de um horizonte histórico. É o que Vattimo chama de *pensiero debole*. Em suas palavras

É então certamente uma metáfora, e de certo modo um paradoxo (...). É um modo de dizer provisório talvez também contraditório. Mas assinala um percurso, indica um sentido de jornada: é um caminho que se bifurca despedindo-se da razão-domínio - de certo modo retraduzida e camuflada - da qual, todavia, sabemos que uma despedida definitiva é, entretanto, impossível. Um caminho que deverá continuar a bifurcar-se. (VATTIMO; ROVATTI, 1985, p. 10, tradução nossa) <sup>2</sup>.

A verdade não mais é abordada, em uma maneira enfraquecida de se pensar, como uma realidade imutável, que exige uma conformação universal para com ela, mas a verdade é compreendida dentro da provisoriabilidade, da mutabilidade, da perspectiva histórica.

---

2 È allora certamente una metafora e, in certo modo, un paradosso (...) è un modo di dire provvisorio, forse anche contraddittorio. Ma segna un percorso, indica un senso di percorrenza; è una via che si biforca rispetto alla ragione-dominio comunque ritradotta e camuffata, dalla quale, tuttavia, sappiamo che un congedo definitivo è altrettanto impossibile. Una via che dovrà continuare a biforcarsi.

O pensar enfraquecidamente é não ter mais como ponto de chegada e de partida uma proposição que, em última análise, funda-se em Deus. Assim, pensar enfraquecidamente é, também, pensar secularizadamente, temporalmente, despedindo-se do fundamento.

No pensamento vattimiano, a secularização é termo que expressa a saída das estruturas rígidas da metafísica, que promove violência, e a assunção da hermenêutica não somente como historização da verdade, mas também ela se reconhecendo como verdade histórica (VATTIMO, 1999, p.19), ou, em outras palavras ela mesma se interpretando como mera interpretação.

Para Pires (2007) há, no pensamento vattimiano, um diferencial quanto à compreensão da secularização. Ela não é o abandono da religião, mas é um fenômeno que acontece no interior do cristianismo e que realiza sua vocação para o enfraquecimento.

Pires afirma, ainda, que “antes de ser abandono, a secularização se configura como *Verwindung* da tradição cristã e, como tal, profundamente marcada pelos lastros do cristianismo.” (2007, p.192). A tendência do cristianismo ao enfraquecimento, Vattimo a compreende a partir da leitura do texto paulino da Carta aos Filipenses. No texto se pode ler: “Ele [Jesus Cristo] tinha condição divina e não considerou o ser igual a Deus como algo a que se possa apegar ciosamente, mas esvaziou-se a si mesmo, e assumiu a condição de servo, tomando a semelhança humana.” (FI 2,6-7).

O evento da encarnação de Deus é, de alguma forma, sua secularização. Acontece em um dado momento espaço-temporalmente localizável, imiscuído em uma cultura. A encarnação esvazia a verdade fundamento, pois temporaliza a Deus que a franqueou, ao longo da história ocidental. Pensar enfraquecidamente ou secularizadamente é uma despedida da religião dogmática, duramente disciplinar e rigidamente antimoderna, que se expressa nas diversas formas de fundamentalismo” (VATTIMO, 2010a, p. 115, tradução nossa)<sup>3</sup> e a abertura da possibilidade de uma outra maneira de se viver o cristianismo, para além da reafirmação da autoridade e da verdade fundamento, o que Vattimo chama de cristianismo não religioso.

Aqui já se delinea o ponto onde se pretende chegar com o presente trabalho: pensar enfraquecidamente, despedindo-se da força da verdade-fundamento é condição de possibilidade de diálogo por parte do cristianismo com outras religiões. Mas é preciso se perguntar sobre qual o significado

Pensar enfraquecidamente apresenta-se como condição de diálogo por parte do cristianismo com outras religiões. Há que se traçar, então a relação, no pensamento de Vattimo entre o pensar enfraquecidamente e este cristianismo não dogmático para percebê-lo como condição para o diálogo do cristianismo com outras religiões.

---

3 religión dogmática , duramente disciplinar y rigidamente antimoderna, que se expresa en las diversas formas de fundamentalismo.

### 3. Cristianismo não religioso e o diálogo inter-religioso

O cristianismo não religioso é um modo de religião que Vattimo compreende como possível depois da morte de Deus. Há que se perguntar em que sentido ele pode ser chamado de não religioso. Não religioso, no pensamento de Vattimo é um cristianismo não atrelado às instituições, que por sua vez, ancoram-se na verdade-fundamento.

Pensando-se enfraquecidamente, percebe-se que, para além da construção histórica do cristianismo, ancorada na verdade-fundamento, mas que se pretendeu meta histórica, há a possibilidade de um cristianismo relido pelo enfraquecimento, o cristianismo não religioso que caracteriza-se por ser um cristianismo mais praxiológico, que vai da verdade à caridade, que privilegia a vivência do amor à imposição de uma verdade unívoca e pretensamente universal.

Pensava-se que o cume do processo de secularização iniciado na modernidade levasse ao fim da religião e, por conseguinte, do cristianismo ocidental. No entanto, o que se viu foi, ao final do século XX e primeiras décadas do século XXI, o que se chamou de redespertar do sagrado, onde há, inclusive, certa volta ao cristianismo. Aconteceu, então, o inverso do que se prognosticara. Volta ao cristianismo não significa, necessariamente, volta às Igrejas e às suas crenças dogmáticas e à prática de sua moral.

Segundo Rocha,

*O pensiero debole* permite uma nova relação com a história, percebendo-a em sua condição plural e policêntrica. Dessa forma, as tradições teológicas e espirituais perdidas nas engrenagens excludentes do pensamento forte, são reabilitadas como lugares de experiência para a fé. (2010, p.220).

É nessa medida que se sustenta a necessidade de se pensar enfraquecidamente como condição de diálogo entre o cristianismo e outras tradições religiosas. Ao se perceber histórico e, por isso enfraquecido, reconhece-se não detentor de toda a verdade, mas que a sua tradição, histórica que é, é uma entre as muitas e, alimentado no mandamento maior de sua tradição, a *caritas*, é capaz de acolher as diversas perspectivas.

Dessa maneira, é possível, a título de conclusão afirmar que, ancorado na verdade-fundamento qualquer diálogo inter-religioso torna-se inócuo pois não existe uma disposição de se reconhecer que as religiões são realidades históricas, temporais, enfraquecidas. Nesse modelo há um fortalecimento da autoridade que se funda na verdade e que se impõe violentamente.

No modelo do *pensiero debole* reconhece-se a falibilidade das afirmações e das autoridades, diante da impossibilidade da construção de um fundamento metafísico, apoia-se na *caritas* que " é a consequência mais imediata do processo da *kenosis* de Jesus porque nele há muito mais do que uma verdade revelada e que deve ser apreendida pelo pensamento". (FER-

REIRA, 2011, p. 54). Na *caritas*, enquanto fruto da *kenosis* e enquanto prática de Jesus há um aspecto praxiológico capaz de orientar a comunidade humana no sentido de construir uma ética a partir do diálogo, onde se supera a violência de se pretender um discurso mais verdadeiro que o outro. Assim, pensar enfraquecidamente é condição de diálogo pois desempodera o cristianismo e este, abre-se na *caritas* à acolhida das outras tradições religiosas.

## Referências

- DENZINGER, Heirich. **Compêndio dos símbolos e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas:Loyola, 2007.
- FERREIRA, Vicente de Paula. **Niilismo e cristianismo em Gianni Vattimo**. 2011. 74 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Pós-Graduação em Ciência da Religião, Juiz de Fora.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- PIRES, Frederico Pieper. **A vocação niilista da hermenêutica: Gianni Vattimo e a religião**. 2007. 267f. Tese (Doutorado) – Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião. Programa de pós-graduação em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo, 2007.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. **O diálogo das religiões**. São Paulo: Paulus, 2012.
- ROCHA, Alessandro. **Experiência e discernimento: recepção da palavra em uma cultura pós-moderna**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.
- SCHÖKEL, Alonso. **A Bíblia do peregrino**. São Paulo: Paulus, 2002.
- VATTIMO, Gianni. **Después de la cristiandad**. Por un cristianismo no religioso. 2. reimpresión. Barcelona: Paidós, 2010a.
- VATTIMO, Gianni. **Para além da interpretação**. O significado da hermenêutica para a filosofia. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- VATTIMO, Gianni; RORTY, Richard; ZABALA, Santiago (Org.). **O futuro da religião**. Solidariedade, caridade, ironia. Coimbra: Angelus Novus, 2006.
- VATTIMO, Gianni; ROVATI, Pier Aldo. **Il pensiero debole**. 3. ed. Milano: Giangiacomo Editore, 1985.



## RELIGIÃO E MAGIA NO SENSO RELIGIOSO CONTEMPORÂNEO: ESTUDO SOBRE MARCEL MAUSS

*Tatiane Aparecida de Almeida<sup>1</sup>*

**Resumo:** Esta comunicação tem como objetivo apresentar o projeto de pesquisa de mestrado desta acadêmica intitulado RELIGIÃO E MAGIA NO SENSO RELIGIOSO CONTEMPORÂNEO: Estudo sobre Marcel Mauss. Este projeto tem como propósito realizar um estudo teórico de natureza básica, tendo como foco central os estudos realizados por Marcel Mauss referentes à temática da magia. O sociólogo e antropólogo Marcel Mauss desenvolveu um estudo relevante e esclarecedor referente à temática da magia na obra *Esboço de uma teoria geral da magia*, obra à qual recorreremos para identificarmos os elementos constitutivos da magia, que, segundo o autor, são: o mágico, os atos (ritos) mágicos, e as representações mágicas. Nesta linha, propomos também evidenciar na dissertação, como tem se desdobrado a relação entre religião e magia realizando um estudo comparativo básico entre uma e outra, e, a partir desse estudo, analisaremos seus impactos no cenário religioso atual evidenciando como esta relação pode estar se constituindo como uma das características do senso religioso contemporâneo. Aspecto este que está relacionado à busca do indivíduo por uma espiritualidade que procura garantir soluções rápidas para seus dilemas vivenciais, e que, por esse motivo, recorre a rituais mágicos esperando obter dele resultados quase que instantâneos. O ritual mágico tem como uma de suas características a ação imediata sobre o objetivo que se almeja e a utilização de materiais como portadores de poder.

**Palavras-chave:** Religião. Magia. Senso religioso contemporâneo. Marcel Mauss.

### Introdução

A temática RELIGIÃO E MAGIA NO SENSO RELIGIOSO CONTEMPORÂNEO: Estudo sobre Marcel Mauss deve-se à trajetória desta acadêmica no programa de iniciação científica no PPGCR PUC Minas, através do Projeto Senso Religioso e Contemporaneidade (FIP 2013/8408-2S), orientado pelo Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro. Durante a pesquisa, que foi desenvolvida no bairro Capelinha-Betim-MG, realizada através da assistência de quatro cultos religiosos por meio de observação participante, foi possível constatar nesses cultos a presença de elementos caracterizados como magia. Foi identificado que algumas igrejas utilizavam dias específicos para realizar cultos que atendiam a uma demanda específica. Havia campanhas para libertação, descarrego, cura, prosperidade e culto de casais. Duas igrejas visitadas utilizavam em seus cultos elementos como óleos, rosas ou tecidos, e atribuíam a esses elementos o poder de trazer soluções aos problemas dos fieis. Com a utilização desses

---

<sup>1</sup> Mestranda em Ciências da Religião, PUC Minas. Bolsista CAPES. E-mail: tatyanealmeida-10@hotmail.com

elementos no culto, observou-se que os mesmos eram assumidos como portadores de poder para solucionar algum problema. Nesse contexto, estes elementos indicam que o caráter mágico adquiria dimensão importante na prática religiosa. Esta característica observada coaduna-se bem com a religiosidade contemporânea que abre espaço para que o indivíduo possa modelar a sua religiosidade. Para tanto, as instituições buscam satisfazer as demandas individuais e coletivas dos fiéis, oferecendo “soluções” que atendam suas expectativas.

Tais características descritas até aqui, despertaram-me o desejo de dar seguimento na prática da pesquisa visando uma compreensão acerca da temática religião e magia. Assim, planejamos tratar das questões teóricas referentes ao tema no mestrado e futuramente nos ater às questões da pesquisa empírica no campo em um futuro doutorado.

### **1. Do problema aos objetivos da pesquisa**

O problema central desta pesquisa é norteado pela pergunta: A religião está incorporando em sua prática ritual elementos mágicos e como esta relação se reflete como um elemento característico do senso religioso contemporâneo?

Segundo Marcel Mauss a maior parte das religiões conhecidas contém elementos mágicos e se utilizam da magia em seus rituais, pois, ambas recorrem a divindades sobrenaturais durante seus rituais e se caracterizam como fenômenos sociais. Os elementos mágicos defendidos por Mauss são: o mágico, os atos mágicos e as representações mágicas. Entendemos como mágico o praticante da ação mágica, os atos mágicos, o ritual como um todo e as representações mágicas correspondem ao efeito propagado pelo agente da magia.

Os denominados elementos da magia defendidos por Marcel Mauss parecem ser usados de forma presente, comum e regular na contemporaneidade, porém com nova roupagem, a roupagem do padre, do pastor e do ritual religioso que incorpora as características dos atos mágicos e suas representações. Essa relação continua a se fazer presente no senso religioso contemporâneo como uma tentativa da instituição religiosa de atender a demanda dos seus fiéis, que anseiam por soluções rápidas e eficazes para seus conflitos vivenciais.

Temos como objetivo geral analisar a relação entre religião e magia verificando como esta relação se reflete como um elemento característico do senso religioso contemporâneo. Contudo, apresentaremos um estudo teórico, de natureza básica, destinado à compreensão dos elementos que constituem a magia a partir do referencial teórico de Marcel Mauss. Posteriormente, elencaremos os elementos comuns entre religião e magia evidenciando o desdobramento desta relação.

## 2. Referencial teórico

Nosso referencial teórico está embasado no autor Marcel Mauss (1872-1950) que foi um sociólogo e antropólogo francês, também considerado o “pai” da etnologia francesa. Em parceria com o arqueólogo e sociólogo Henri Hubert (1872-1927), Mauss escreveu o livro *Esboço de uma teoria geral da magia*, obra esta que norteará nosso referencial teórico. Contudo, também serão consultadas durante o desenvolvimento deste trabalho autores clássicos que desenvolveram pensamento sobre a temática como Lévi-Strauss, Peter Fry, Bronislaw Malinowski, Émile Durkheim e James Frazer. Os autores mencionados tanto da sociologia quanto da antropologia analisam o fenômeno religioso em seus aspectos socioculturais e, neste sentido, darão sustentação teórica à pesquisa, uma vez que tratam a magia e seus aspectos a partir do fenômeno religioso dentre os diversos contextos históricos.

Mauss trabalha em seu estudo sobre magia, contrapondo-a com outros elementos como sacrifício e oferenda, mito e lenda, Deus e espírito e entre prece e encantamento. Entretanto, nesse trabalho, abordaremos somente a comparação entre magia e religião considerando que segundo Marcel Mauss (2003) a melhor forma de se trabalhar o conceito da magia é discuti-la em confronto com a religião, ou comparando-a com a religião. Deste modo, o autor afirma:

Não esperamos portanto encontrar de imediato os termos de uma definição perfeita, que só poderá vir como conclusão de um trabalho sobre as relações da magia e da religião. (MAUSS, 2003, p.55).

Pereira (2007) entende que o objetivo de Mauss não é explicar a história da qual faz parte a magia, ou a história da magia propriamente dita, mas compreendê-la através do estudo do rito como um fato social dentro da história, salientando-a como um fenômeno que não se confunde com a religião, embora possuam elementos comuns.

Nesta perspectiva, Mauss sugere que a religião pode ser considerada o modelo mais elaborado da magia, nos revelando um parentesco entre religião e magia o que permite comparações e apontamentos de semelhanças.

Max Weber (2004) não descarta a possibilidade da existência da magia nas intermitências da religião, mesmo que essa religião possua deuses com poderes “supra-sensíveis” às necessidades dos fiéis, porque a magia, de um modo geral, também propicia certa segurança à aquele que ela recorre.

Segundo Mauss (2003) os elementos da magia são criados e qualificados pela coletividade, assim como a religião. O autor salienta que todo rito é algo que se dá no social, ou seja, a magia e a religião partem do mesmo pressuposto.

Mauss entende como elementos constitutivos da magia: o mágico, os atos (ritos) mágicos e as representações mágicas. Contudo, Mauss (2003) pondera que para entender a magia também se faz necessário conhecer esses três elementos e sua aplicabilidade no ritual.

O mágico é qualificado com frequência pela sociedade mágica da qual faz parte e, sempre pela sociedade em geral. Os atos são rituais e repetem-se por tradição. Quanto às representações, umas são tomadas de empréstimo a outros domínios da vida social, como a ideia de seres espirituais, e remetemos aos estudos a serem feitos diretamente sobre a religião a tarefa de demonstrar que essa noção é ou não é o produto da experiência individual, as outras, enfim, não procedem. (MAUSS, 2003, p.124).

Entendemos que religião e magia constituem uma relação e ambas são face de um mesmo fenômeno. Assim, no fundo não se trata de duas esferas distintas, mas de um fenômeno que condensa, em si mesmo, dentre outros elementos os aspectos de religiosidade e de práticas que os pesquisadores caracterizam tipologicamente como elementos mágicos. Um fenômeno dinâmico e abrangente que quer abarcar a realidade humana e sendo assim influencia o tecido social no que se refere às relações sociais o que se denomina *axis mundi*<sup>2</sup>.

Montero (1986) relata em seu livro *Magia e pensamento mágico* que Mauss classifica como elemento comum e crucial, na relação religião e magia, o mana. A autora esclarece que este elemento na ótica de Mauss e Durkheim é uma força sagrada que está na base da magia e da religião. Mauss (2003) explica:

O mana não é simplesmente uma força, um ser, é também uma ação, uma qualidade um estado. [...] a palavra é ao mesmo tempo um substantivo, um adjetivo e um verbo. Diz-se de um objeto que ele é mana, para significar que possui essa qualidade, e nesse caso, a palavra é uma espécie de adjetivo [...] Diz-se de um ser, espírito, homem, pedra ou rito, que ele tem mana, o “mana de fazer aquilo”. (MAUSS, 2003, p.142).

O mana é uma força que age para o bem e para o mal, designando uma ação que é a manipulação das forças sobrenaturais. Somente a partir desta ideia de mana que se pode entender o poder mágico, que é espiritual e material, que pode agir por distância ou por contato direto. Mauss reafirma que “o mana é propriamente o que produz o valor das coisas e das pessoas, valor mágico, valor religioso e mesmo valor social.” (MAUSS, 2008, p.143).

Em primeiro lugar é caracterizado como uma qualidade no sentido de ser o que se possui, em segundo é caracterizado como uma coisa no sentido de ser substância, uma essência manejável. “Eis que só pode ser manejado por indivíduos com mana, num ato mana, isto é, por indivíduos qualificados e num rito.” (MAUSS, 2008, p.143). Ou seja, o mana é a força que permeia o mágico e o rito. Somente a partir da ideia de mana que se pode entender a magia e o poder mágico.

---

<sup>2</sup> A definição do espaço sagrado, *axis mundi* é tratado por Mircea Eliade (2001) como o símbolo do “centro do mundo”. Ou seja, é um espaço simbólico que é sagrado por excelência. É nesse “Centro” que o sagrado se manifesta totalmente.

Neste sentido, entendemos que o pensamento de Mauss aponta para um desdobramento na relação entre religião e magia onde a religião pode estar se remetendo às suas origens mágicas, até então adormecidas, para dar conta de seus fieis, que estão à procura de soluções instantâneas para seus conflitos. A religião, desta forma, procura a magia no seu sentido natural, como a arte do fazer e como uma ação que é recorrida a partir de uma necessidade do indivíduo que envolve o uso de diferentes elementos, na maioria simbólicos, com o objetivo de se obter um resultado eficaz e rápido. Para tanto, as instituições religiosas incorporam elementos que os auxiliam a propiciar aos fieis o que eles procuram. O movimento que está se desenvolvendo e possivelmente se configurando como uma característica do senso religioso contemporâneo possui finalidades que estão voltadas a atender as demandas do público que se renovam de acordo com as características religiosas na cultura contemporânea. No cenário religioso contemporâneo, a relação entre religião e magia nos permite questionar qual nomenclatura dar ao ato que está sendo realizado pela instituição religiosa e, sobretudo, ao agente religioso que parece estar ganhando uma nova roupagem, uma roupagem de mágico.

## Conclusão

Aqui apresentamos alguns aspectos que contemplamos em nosso projeto de pesquisa e acreditamos que sejam pertinentes a compreensão do estudo sobre Religião e magia em Marcel Mauss sob diversos pontos, uma delas, é caracterizado pela sua relevância para campo das Ciências da Religião no sentido de analisar a relação religião e magia como elemento característico do senso religioso contemporâneo, relação esta que nos parece estar ganhando espaço e notoriedade no cenário religioso. Posteriormente, pela importância social deste trabalho que se justifica por propiciar à sociedade o entendimento acerca do referencial teórico e, deste modo, contribuir para que a magia não seja atrelada e pensada de modo distante do universo da religião. Acreditamos também que a sociedade será beneficiada ao obter esclarecimentos quanto ao cenário religioso no qual estão inseridos.

## Referências

- ALVES, Rubem. **O que é religião?** São Paulo: Loyola, 2000.
- ALVES, Rubem. **O enigma da religião.** São Paulo: Papyrus Editora, 1984.
- AUBIN, Henri. **L'homme et la magie.** Paris: Desclée de Brouwer, 1952.
- BERGER, Peter. **O dossel sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião.** São Paulo: Paulinas, 1985.
- BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no Século XVI.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BRUMANA, Fernando Giobellina. **Antropologia dos sentidos: introdução às ideias de Marcel Mauss.** São Paulo,

Brasiliense, 1983.

BRÜSEKE, Franz Josef. Mística, magia e técnica. **Política e Sociedade- Revista de sociologia política**. Florianópolis - SC - v. 3, n. 4. Abril, 2004. p.167-218. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/2005>> acesso em 03 de outubro de 2014.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

DEMO, Pedro. **Metodologia do conhecimento científico**. São Paulo: Atlas, 2000.

DOUGLAS, Mary. **Natural symbols; explorations in cosmology**. London: Routledge, 1996.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Paulus, 1989.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

EVANS-PRITCHARD, E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os azande**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

FOURNIER, Marcel. **Marcel Mauss**. Paris: Fayard.1994.

FRAZER, James. **Magic and religion**. London, Thinker's Library, 1945.

FRAZER, James. **O ramo de ouro**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

FRY, Peter. O espírito Santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: "civilização" e "tradição" em Moçambique. **Revista Mana: estudos de antropologia social**, vol. 6 número 2. Rio de Janeiro, outubro de 2000.

GIUMBELLI, Emerson. **O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França**, São Paulo: Editora Attar/Pronex, 2002.

GIUMBELLI, Emerson. Antropólogos e seus sortilégios: uma releitura do "Esboço de uma teoria da magia" de Mauss e Hubert. **Cadernos de campo**, São Paulo, n.4. p. 21-39.1994.

GUERRIERO, Silas. A atualidade da teoria da religião de Durkheim e sua aplicabilidade no estudo das novas espiritualidades. **Estudos de religião**. vol. 26.n.42. p 11-26. 2012.

GUERRIERO, Silas. Antropologia da religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank.(org). **Compêndio de ciência da religião**. 1ed. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013,v.1,p.246-256.

LEITE, Lucas Farias de Vasconcelos. **A dimensão mágica da vida religiosa contemporânea: conceitos e contextos**. Paralellus. Ano 1, N. 2 . p.119-140. jul./dez 2010.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O totemismo hoje**. Lisboa: Edições 70, 1986.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, ciência e religião**. Lisboa: Edições 70, 1988.

MARTINS, Paulo Henrique. A sociologia de Marcel Mauss: Dádiva, simbolismo e associação. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. n.73, p. 45-66. Dezembro 2005.

MAUSS, Marcel. DURKHEIM, Émile. Algumas Formas Primitivas de Classificação. In: **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 2º ed., 2001.

MAUS, Marcel. HUBERT, Henri. Esboço de uma teoria geral da magia. In: **Sociologia e Antropologia**. (trad. Paulo Neves) São Paulo: Cosac Naify. 2003.

MAUSS, Marcel. **Manual de etnografia**. (trad. J. Freitas e Silva) Lisboa: Dom Quixote, 1993.

MONTERO, Paula. **Magia e pensamento mágico**. São Paulo: Ática, 1986. 79p.

PAULA, Kelmer Esteves de. **O despertar do mágico**: Religiosidade e misticismo na arte iconoclasta de Farnese de Andrade. 2012. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) Universidade Federal de Juiz de Fora, UFJF, Brasil.

PEREIRA, José Carlos. **A Magia nas intermitências da Religião**: Delineamentos sobre a magia em Marcel Mauss. Revista Nures. Ano 3. n. 5 Jan/Abril 2007.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **A magia**. São Paulo: PubliFolha, 2001.

RIVIÈRE, Claude. **Os ritos profanos**. Petrópolis: Vozes, 1997.

SCHULTZ, Adilson. **Deus está presente- o diabo está no meio**: O protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro. 2005. Tese (Doutorado em Teologia) Escola superior de teologia, RS, Brasil.

SCHWEICKARDT, Júlio César. **Magia e religião na modernidade**: os rezadores de Manaus. Manaus: EDUA, 2002.

STEIL, Carlos Alberto. A recepção de Marcel Mauss no Brasil. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 3, n.7, p. 144-157, 1997.

WEBER, Max. **Sociologia das Religiões**. São Paulo: Ícone, 2010.



## A DUALIDADE DO CRENTE: UMA ANÁLISE A PARTIR DO LIVRO *AS FORMAS ELEMENTARES DA VIDA RELIGIOSA* DE ÉMILE DURKHEIM

*Erielton de Souza Martins<sup>1</sup>*

**Resumo:** O presente trabalho apresenta de forma breve uma análise do livro *As Formas Elementares da Vida Religiosa* do sociólogo Emile Durkheim. Dividido em três partes este artigo aborda na primeira seção ideias relacionada ao crente e sua fé, cuja ótica os levam a crer que a verdadeira função da religião é ajuda-los a viver, agir e obter mais forças para suportar as dificuldades humanas através da fé; no segundo o foco recai sobre as crenças cercada pelo místico, por histórias dignas de fascinação e temor; a terceira parte relata sobre aspectos da dualidade presente na vida do fiel religioso que luta contra os aspectos duplo contido em sua natureza buscando a sobreposição constante do bem sobre o mal. Devido a abrangência do tema procurou-se dar um destaque a fé cristã, mais especificamente as vertentes evangélica e católica em seu modo de ver e agir a partir de sua fé ao invés de utilizar outras crenças mencionadas na obra pelo autor, esse trabalho porem corrobora com a visão durkheiminiana e da Ciências da Religião de que todas as religiões contem a sua maneira a verdade. E no meio a tantas denominações o cristianismo também é provedor duma “força” capaz de levar os seus adeptos a crença em algo a mais afim de prepara-los para viverem melhor nesta e numa próxima vida. A pesquisa ocorreu através de revisão bibliográfica, utilizando os métodos histórico e comparativo. Tendo como objetivo abordar ideias relacionada a dualidade existente na vida humana e também em suas mitologias.

**Palavras Chaves:** dualidade, crença, cristã e religião.

### Introdução

Ao tentarmos entender alguma ideias e ações presentes nos sistemas religiosos atuais e consecutivamente na vida do crente se faz necessário uma “viagem” aos tempos de outrora, afim de compreendermos a “presença” de algo maior, capaz de induzir as mentes humanas a crerem num “Ser” criador da terra, céu, mar, objetos luminosos..., em algo incompreensível, enigmático e motivo de especulação ao longo dos milênios por diferentes povos que tentavam explicar a origem de algo ou de tudo. Vários pesquisadores em diferentes épocas também buscaram entender através das teorias filosóficas (cosmogonia) e científicas (cosmologia) o que está oculto em torno do nascimento da vida e do universo. Durkheim em seu livro *As formas Elementares da Vida Religiosa*, demonstrou como a crença no divino/divinizado se fez presente em diferentes povos e épocas. Tomando as palavras de Spencer e Max Muller como exemplo, ele corrobora com a ideia de que as religiões reconhecem no mundo a existência de

---

<sup>1</sup> Mestrando em Ciências da Religião na PUC Minas. E-mail: [erielton@hotmail.com](mailto:erielton@hotmail.com)

algo misterioso que necessita de explicação, para revelar o inexprimível (DURKHEIM, 1996, p. 5). O crente neste ponto “não é somente um homem que vê, que sabe coisas que o descrente ignora: é um homem que pode mais.” (DURKHEIM, 2012, p. 27). Este saber e querer pode e precisa ser alimentado constantemente através das crenças, rituais, livros sagrados, normas e demais especificidades contidas nas religiões.

## 1. O crente

Crente é uma palavra de origem latina *credens*, cujo significado é aquele que crê em algo. Tanto católicos quanto evangélicos são conhecidos como cristãos e creem num Deus único, repleto de misericórdia e cheio de benevolência para com os seus fiéis, ao mesmo tempo em que é ciumento e castiga os infiéis. O nome cristão aparece primeiramente no livro bíblico Atos dos Apóstolos (11,26) como referência aos seguidores dos ensinamentos de Jesus Cristo, o Ser divino encarnado como humano para libertar todos da escravidão do pecado (Colossenses, 2, 9-14). São esses detalhes responsáveis por elevar a fé dos crentes (cristão) e os deixar no aguardo da parusia. Desta forma a religião cristã fornece aos seus adeptos uma “força” a mais, algo em que acreditar durante esta vida afim de prepara-los para a próxima. Assim os crentes sentem que a verdadeira função da religião é ajuda-los a viver, agir, obter mais forças para suportar as dificuldades humanas, além de adquirir a sua salvação através da fé (DURKHEIM, 1996, p. 459). E de onde vêm essas forças? Durkheim (2012, p. 27-28) acredita ser estas superiores aquelas que dispõem o indivíduo, sendo, portanto, elas as forças coletivas. Para Raquel Weiss “esta é a tese de que a religião é um fenômeno social, que existe porque existe a vida coletiva e que existe para que essa vida coletiva continue a existir” (WEISS, 2012, p. 20). Tal repetição de atos, fornece a renovação dos ânimos, da fé, através das reuniões periódicas, necessárias e eficazes quando se trata de revigorar seus efeitos. O culto é por sinal a forma criada e recriada capaz de desenvolver intervenções mentais, estados de alegria mesmo que breve em meios aos tormentos sofridos pelo crente. Percebe-se aqui a mística assegurando que Deus nos sustenta mesmo em meio ao pior de nossas vidas e da nossa sociedade (Schultz, 2005, p. 276). Essa esperança não é apenas uma virtude teológica ou anseio contínuo pelo mundo eterno é uma coisa que se espera do cristão (LEWIS, 2005, p. 49). De fato, qualquer um praticante de determinada religião sabe que o culto suscita essas impressões de alegria, de paz interior, de serenidade, de entusiasmo, isto para o fiel é a prova experimental de suas crenças, assim esses sentimentos se mostram não puramente ilusórios eles “brotam” com naturalidade, tendo a faculdade de conceber o ideal e ampliar consecutivamente o real (DURKHEIM, 1996, p. 460-465). Os que sentem isto intensamente, reconhece sua transformação e busca mudar o mundo ao seu redor acreditando ser essa idealização uma característica essencial das religiões.

## 2. A crença

Vários povos ao longo da história buscaram encontrar no sobrenatural respostas para o seu mundo real. Durkheim (1996, p. 56-58) menciona o pesquisador Codrington na Melanésia, segundo o qual a crença na existência de espíritos que animam um objeto natural (árvores, rochas, tempestades...) não parece está para esses como para o corpo humano; os europeus falam de espíritos no mar, florestas, tempestades, enquanto os índios acreditam nesses seres e no seu poder de provocar doenças e manipular as forças da natureza. O autor menciona que para encontrar um deus inteiramente humano é preciso voltar no passado e chegar quase ao cristianismo, uma vez que traços humanos com alguns aspectos animal são encontrados em Roma e na Grécia. Logo percebe-se uma reciprocidade dos humanos para com os deuses/espíritos afim de explicar as coisas da vida, a obtenção de favores, o recebimento de punições..., e desses seres misteriosos com os seus súditos através dos ritos de oferendas e sacrifícios.

A realidade e a imaginação dos crentes estão cercadas pelo místico, por histórias dignas de fascinação e temor, alvos de esperanças para os desiludidos, motivo de alegria para os desafortunados, repletas de cenas de horror para os amedrontados, com descrições de seres da terra e extraterrestre, dentre outros. Para Lewis (2005, p. 50-51) a palavra “fé” a “grosso modo” é usada no cristianismo em dois sentidos: no primeiro significa simplesmente a crença, devendo, no entanto, aceitar ou considerar verdadeiras as suas doutrinas; o segundo passo consiste em empenhar um esforço dedicado para praticar as virtudes cristãs, propagar a crença e se esforçando diariamente para cumpri-la. No imaginário religioso cristão (ou não cristão) essas crenças em criaturas divinas, espíritos ou seres do além, são provas da “fé naquilo que está no *outro mundo* – mundo invisível, mundo dos mortos, céu, paraíso, inferno, reino das almas, Reino de Deus — é tão importante que chega a ser mais decisiva que aquilo que é observado no mundo real”. (SCHULTZ, 2005, p.204-205). Mas todas estas crenças só se tornam “vivas” quando partilhadas entre grupos, seja de um espaço micro em uma comunidade ou macro na sociedade, objetivando atrair mais membros ou conservar os atuais, afim de não caírem no esquecimento, Émile Durkheim explica a razão dessa propagação da seguinte forma:

Ora, as crenças só são ativas quando partilhadas. Pode-se certamente sustentá-las algum tempo por um esforço inteiramente pessoal, mas não é assim que elas nascem, nem assim que se adquirem; é mesmo duvidoso que possam conservar-se nessas condições. Na verdade, o homem que tem uma verdadeira fé sente a necessidade invencível de espalhá-la; para isso, sai de seu Isolamento, aproxima-se dos outros, busca convencê-los, e é o ardor das convicções que suscita que vem reconfortar a sua. Ela rapidamente se estiolaria se permanecesse sozinha. (DURKHEIM, 1996, p. 470)

Percebe-se a necessidade constante de revigorar uma ideia a partir do contato com o outro, ou seja, é a renovação dos sentimentos comuns através da coletividade evitando assim o

esquecimento de algo nada supérfluo. E isto é algo comum feito durante as cerimônias religiosas, nas assembleias de cristãos ou ainda pelos cidadãos quando comemoram um determinado acontecimento de prestígio na vida pública.

### 3. A dualidade

A vida do cristão é constantemente movimentada entre a dúvida e a certeza. O mundo é de certo modo um espelho que reflete os diferentes atos do livre arbítrio humano. Desta forma a sociedade constituída por ações humanas dúbias demonstra parcelas da bondade e da maldade presente em todos os humanos, o maior ou menor grau de influência dos atos é fruto não da grande maioria, mas sim da minoria detentora do poder. No mundo religioso também é percebido essa dualidade seja por parte dos fiéis ou das lideranças. Émile Durkheim (1996, p. 449), utiliza da comparação dual para demonstrar a importância dela nos sistemas religiosos e na sociedade, para ele as forças religiosas são de dois tipos, a primeira é benéfica, propaga o respeito que mistura o amor e o reconhecimento, são guardiãs da ordem física e moral, a exemplo do princípio totêmico, espalhado por todas as espécies. O segundo tipo reflete as potências impuras, causadoras de desordens, doenças, mortes, geradora do sentimento do temor, são as personificações dessas forças os espíritos dos mortos e os gênios malignos. Quintaneiro (2003, p. 90-92) seguindo essa linha de pensamento afirma que ambas as formas organizam e classificam o universo em duas classes excludentes a do profano e do sagrado, essa segunda é protegida, mantida a distância, isolada da anterior, porém nem sempre com sucesso, uma vez que as religiões representam a sociedade, aspirando ao bem e o ideal ao mesmo tempo incorporando os seus aspectos repugnantes e vulgares. Tais percepções das religiões demonstraram que elas foram os primeiros sistemas grupais de representação do mundo. Raquel Weiss (2012, p.20-21) comenta que por toda parte esteve presente esse sentimento de dualidade, corpo de um lado, representando o nosso ser individual e a alma do outro simbolizando nosso ser social, esses fazem parte de nossos “estados de consciências”. Durkheim explicava tal junção/separação da seguinte maneira:

A alma e o corpo, o sensível e a razão, os apetites egoístas e a vontade moral se opõem e, ao mesmo tempo, evocam-se mutuamente, como o profano e o sagrado, que são proibidos um ao outro e que, no entanto, misturam-se um ao outro, sem cessar. De fato, a alma sempre foi considerada como dependente do mundo divino, o corpo e tudo que depende dele, pertencendo ao domínio temporal. (DURKHEIM, 2012, p. 37)

Portanto a dualidade estaria presente no homem a partir das ideias de corpo e alma ou individual e social e por meio dessas se estabeleceriam. Apesar das diferenças entre esses sistemas Durkheim acreditava que eles se coincidem num ponto, tanto para os animistas com os sonhos quanto para os naturalistas com as manifestações cósmicas argumentos tidos para

ambos como o início da evolução religiosa, se dobravam diante da ideia de que “é na natureza, seja do homem, seja do universo, que se deveria buscar o germe da grande oposição que separa o profano do sagrado”. (DURKHEIM, 1996, p. 81). O puro e o impuro seriam portanto duas vertentes de uma mesma coisa. Nossa ambiguidade terrena possuem essas duas características. Tal aspecto duplo está presente em diferentes culturas a exemplo da chinesa com o símbolo Yin Yang; na egípcia com o tribunal de Osíris e a balança da verdade pesando o coração dos mortos juntamente com uma pena para verificar quem teria sido puro ou impuro durante a sua vida.

Outro fato interessante presente no dual seria a relevância contida numa determinada coisa, sendo a mesma impura se “transformar” em algo santificado, isto acontece quando o cadáver dum morto, algo que as pessoas preferiam manter distância se torna motivo de veneração, ou a alma antes tão temida passa depois a ser protetora. Conseqüentemente tantos os ritos ascéticos quanto os piaculares, são capazes de produzir efeitos positivos ou o contrário. As comunhões, oferendas, comemorações possuem o mesmo resultado que as abstinências, automutilações e sacrifícios. (DURKHEIM, 1996, p. 455).

Quando se trata da dualidade no cristianismo, vemos esta ideia refletida na frase do apóstolo Paulo “Com efeito, não faço o bem que quero, mas pratico o mal que não quero” (Romanos, 7, 19). Os cristãos teriam em tese de seguir fielmente os passos do seu Mestre, o Messias Jesus Cristo, aquele que até o último momento de sua vida se propôs a cumprir dois grandes preceitos: *“Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, e de todo o teu espírito, esse é o maior primeiro mandamento. O segundo é semelhante a esse: Amarás o teu próximo como a ti mesmo”* (Mateus, 22,36-39); mas ser o reflexo desta Criatura divina não é tão fácil para os humanos, cuja ambiguidade do bem e do mal deflagra na mente seja quando está sozinho ou diante do próximo. Talvez por isso que é tão difícil ver seguidores fiéis do homem divino, do Deus humano ao qual tanto servem; ele não condenava o próximo mas procurava auxiliar, curar, animar..., dando ao outro o necessário (e não o supérfluo) para a sua melhoria de vida. Muitas vezes é notável dentre os cristãos o reflexo da atitude de Pilatos: julgando, condenando e depois propagando ao próximo a ideia de não ter a culpa diante das atitudes tomadas ou que impulsionaram outros a realiza-las. Talvez por isso seja comum ver as palavras das Escrituras serem distorcidas por diversos interpretes ao seu bel prazer como uma necessidade para viver bem, obter ou entregar o “certificado da salvação”. Conforme diz Barth (2007, p.102) essas novas atitudes fazem parte do famoso “coquetel religioso”, onde todos professam sua crença e a manifestam na medida de suas necessidades, é o egocentrismo entrando em cena, destarte vivem uma religião de tipo “selfservice” não importa o meio para chegar ao transcendente, mas sim o fim, e este é o bem estar próprio. Daí uma grande diferença das sociedades primitivas para as complexas, de acordo com Pinezi e Jorge (2012, p. 88-89), enquanto a primeira possui laços de unidade e solidariedade baseados na similaridade de crenças e valores, dominando os aspectos individuais, na segunda conhecida como moderna ou contemporânea ocorrem experiências separadas e o individualismo é o mais notório. Nesse entrelaçamento de identidade de diferentes grupos, o sagrado e o profano “vivem dimensões indissociáveis”. Para Durkheim (1996, p. 465) tais ações não seriam surpreendentes, porque a característica da religião é a de proceder justamente como uma resposta, à sociedade diante de tais atitudes dúbias.

## Conclusão

As religiões durante vários milênios demonstraram serem realistas e verdadeiras para seus adeptos. A dualidade se fez presente não somente nos humanos, mas também nos seres místicos. Houveram deuses e deusas de todos os tipos e atitudes. “O próprio cristianismo, por mais elevada a ideia que faz da divindade, foi obrigado a conceder ao espírito do mal um lugar em sua mitologia. Satã é uma peça essencial do sistema cristão”. (DURKHEIM, 1996, p.464-465). Na Bíblia judaico-cristã é possível verificar o aspecto dual em seu Deus onipresente, misericordioso e amável também descrito como ciumento e austero no Primeiro Testamento, ou o Cristo, ser visível, benevolente e injustiçado do Segundo Testamento. Emile Durkheim, conseguiu exprimir nesta obra a forte força da religião presente em vários aspectos duplos, sejam estes: animistas ou naturalistas, crenças primitivas ou complexas, corpo e alma, indivíduo e sociedade, dentre outras. Todas essas seriam forças vitais e unificadoras de interesses particulares e coletivos, sendo o meio pelo qual pode se exprimir o inexprimível.

## Referências

- BARTH, Wilmar Luiz. O homem pós-moderno, religião e ética. Teocomunicação. Porto Alegre, v. 37, n. 155, p. 89-108, mar. 2007. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/1775/1308>>. Acesso em: 13 jun. 2015.
- BIBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. 9. Impressão, São Paulo: Paulus, 2002.
- DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes. 1996.
- DURKHEIM, Émile. O problema religioso e a dualidade da natureza humana. Tradução Gabriela Jacobsen. Debates do NER. Porto Alegre. Ano 13, p. 27-61, jul./dez. 2012.
- LEWIS, C. S. Cristianismo puro e simples. Tradução Álvaro Oppermann e Marcelo Brandão Cipolia. São Paulo: Martins Fontes. 2005.
- PINEZI, Ana Keila Mosca e JORGE, Érica Ferreira da Cunha. Revisitando dicotomias clássicas em as formas elementares da vida religiosa: sagrado x profano e religião x magia. Periódico Estudos de Religião. v. 26, n. 42. 2012. p. 83-98. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/3418>>. Acesso em: 07. Jul. 2015
- QUINTANEIRO, Tania. Émile Durkheim In: QUINTANEIRO, Tania; BARBOSA, Maria Lígia de Oliveira; OLIVEIRA, Márcia Gardênia Monteiro de. Um toque de clássicos: Marx, Durkheim e Weber. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2003. p. 60-96.
- SCHULTZ, Adilson. Deus está presente o diabo está no meio: o protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro. São Leopoldo: EST, 2005. (Tese de doutorado).
- WEBBER, Marx. A ética protestante e o espírito do capitalismo. Tradução José Marcos Marianide Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WEISS, Raquel. O sagrado, a dualidade humana e a natureza social da religião: apresentação as traduções. Debates do NER. Porto Alegre, ano 13, n. 22 p. 17-25, Jul./Dez. 2012