



PUCPR

V 5 | N 1 | 2020

CADERNO TEOLÓGICO

**Diversidade religiosa e cultural
e o “Princípio Pluralista”**

Caderno Teológico

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

ISSN 2318-8065

Prefixo DOI <http://doi.org/10.7213/2318-8065>

Iniciada em 2013 com o intuito de socializar trabalhos de conclusão de curso de discentes da graduação em Teologia da PUCPR, o Caderno Teológico publicou três volumes nesse formato. Em 2018, a revista foi acolhida pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia com escopo ampliado e retornou suas atividades editoriais em 2019. Atualmente, o Caderno Teológico é uma publicação semestral que está vinculada à Graduação em Teologia, à Graduação em Ciências da Religião e ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), ISSN 2318-8065.

O Caderno Teológico tem por **missão** veicular trabalhos científicos que contribuam ao avanço da pesquisa na área de Ciências da Religião e Teologia, bem como em suas interfaces. Assume, desta forma, a pluralidade de elaborações teóricas de doutores e não doutores, com especial atenção à produção discente. Valoriza-se o trabalho crítico, atualizado, dialógico e interdisciplinar. A revista publica trabalhos na forma de artigos, resenhas e resumos de monografias, dissertações e teses da área de Ciências da Religião e Teologia (em especial da PUCPR). Os trabalhos serão submetidos à avaliação da Comissão Editorial e de Avaliadores ad hoc pelo sistema *double blind peer review* (dupla revisão cega por pares). A seleção levará em consideração a originalidade, relevância e qualidade metodológica e científica. Será avaliada, também, sua adequação às normas da ABNT. O teor de conteúdo e a exatidão das citações são de inteira responsabilidade dos autores.

Created in 2013 with the objective to publicize PUCPR Theology Undergraduate final papers, Caderno Teológico published three volumes on this format. In 2018, the journal was integrated by the Graduate Program in Theology with an expanded scope and restarted its editorial activities in 2019. Nowadays, Caderno Teológico is a semesterly publication related to Theology and Sciences of Religions Undergraduate courses, and to the Graduate Program in Theology at the Pontifical Catholic University of Paraná (PUCPR), ISSN 2318-8065.

Caderno Teológico **mission** is to publicize scientific researches that may contribute to advance the studies in the area of Sciences of Religions and Theology, as well as their interfaces. The journal assumes the plurality of theoretical works developed by doctors and non-doctors, with special attention to students' production. We value critical, up to date, dialogical, and interdisciplinary works. The journal publishes articles, book reviews, monograph and dissertations abstracts in the area of Sciences of Religions and Theology (especially from PUCPR). The works will be submitted to double blind peer review by the journal editorial commission and ad hoc reviewers. The selection of works will consider originality, relevance, and methodological and scientific quality. Adequacy to ABNT norms is also evaluated. The content and accuracy of citations are of authors' entire responsibility.



Corpo Editorial

Editores Executivos

Jaci de Fátima Souza Candiotto
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Jefferson Zeferino
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Editores Associados

Felipe Sérgio Koller
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Filipe Ferrari
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Tiago Silva da Rosa
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Comissão Editorial

Agenor Brighenti
Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Alex Villas Boas
Universidade Católica Portuguesa, Portugal | Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Clelia Peretti
Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Elias Wolff
Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Ernesto Lázaro Sienna
Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Ildo Perondi
Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Luiz José Dietrich

Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Luiz Alexandre Solano Rossi

Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Marcial Maçaneiro

Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Marcio Luiz Fernandes

Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Mário Antonio Sanches

Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Mary Rute G. Esperandio

Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Rudolf von Sinner

Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Vicente Artuso

Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Waldir Souza

Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Conselho Editorial

Antonio Manzatto

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Celso Gabatz

Faculdades EST, Brasil | Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), Brasil

Claudete Beise Ulrich

Faculdade Unida de Vitória, Brasil

Claudio Carvalhaes

Union Theological Seminary, Estados Unidos

Claudio de Oliveira Ribeiro

Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil

Dan González-Ortega

Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México |
Comunidad de Educación Teológica Ecuménica Latinoamericana y Caribeña (CETELA), México

Dilaine Soares Sampaio

Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Dion Forster
University of Stellenbosch, África do Sul

Everton Nery Carneiro
Universidade do Estado da Bahia, Brasil

Gizele Zanotto
Universidade de Passo Fundo, Brasil

Joe Marçal Gonçalves dos Santos
Universidade Federal de Sergipe, Brasil

Julio Cezar Adam
Faculdades EST, Brasil

Lino Marques Samuel
Universidade Católica de Moçambique, Moçambique

Marcelo Ramos Saldanha
Faculdades EST, Brasil

Paulo Agostinho Nogueira Baptista
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Brasil

Sandra Célia Coelho Gomes da Silva
Universidade do Estado da Bahia, Brasil

Wanderley Pereira da Rosa
Faculdade Unida de Vitória, Brasil

Revisão de Linguagens e Traduções

Josélia Ribeiro
Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Direitos autorais

O Caderno Teológico é detentor dos direitos autorais de todos os artigos publicados por ele. A reprodução total dos artigos desta revista em outras publicações, ou para qualquer outro fim, por quaisquer meios, requer autorização por escrito do editor deste periódico. O periódico opera nas bases da atribuição CC BY (Creative Commons 4.0). Esta licença permite que outros distribuam, remixem, adaptem e criem a partir do seu trabalho, mesmo para fins comerciais, desde que lhe atribuam o devido crédito pela criação original.

Endereços eletrônicos

Site: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/cadernoteologico>

E-mail: cadernoteologico@pucpr.br

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Sônia Maria Magalhães da Silva - CRB-9/1191

Caderno teológico [recurso eletrônico] / Pontifícia Universidade Católica do Paraná.
– Curitiba : PUCPress, 2020.
v.5, n.1 (jan./jun.2020) -

ISSN: 2318-8065 (on-line)
Periodicidade: semestral

1. Teologia. 2. Religião. I. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Teologia.

CDD. 20. ed. – 200

Editorial

Diversidade religiosa e cultural e o “princípio pluralista”

<http://doi.org/10.7213/2318-8065.05.01.p06-09>

Claudio de Oliveira Ribeiro*

Alonso Gonçalves**

Irênio Chaves***

Jefferson Zeferino****

Jaci de Fátima Souza CandiOTTO*****

O Dossiê que ora apresentamos reúne textos de temáticas relativas ao pluralismo religioso e cultural elaborados em diálogo crítico com o princípio pluralista. Trata-se de um referencial de análise facilitador de melhor compreensão do complexo e variado quadro religioso, que pode também ser utilizado como noção condutora de reflexões sobre o pluralismo metodológico e antropológico.

O princípio pluralista possibilita divergências e convergências novas, outros pontos de vistas, perspectivas críticas e autocríticas para diálogo, empoderamento de grupos e de visões subalternas e formas de alteridade e de inclusão, considerados e explicitados os diferenciais de poder presentes na sociedade, como os estudos culturais decoloniais enfatizam. O princípio pluralista, formulado a partir de lógicas ecumênicas e de alteridade, possibilita melhor compreensão da diversidade do quadro religioso e, também, das ações humanas. Com ele, as análises tornam-se mais consistentes, uma vez que possibilitam melhor identificação do "outro", especialmente as pessoas e grupos que são invisibilizados dentro da visão sociológica que Boaventura de Souza Santos chamou de "sociologia das

* Professor Visitante do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8660-441>. Contato: cdeoliveiraribeiro@gmail.com.

** Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Pós-doutorando no Programa de Estudos Pós-graduados em Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5123-5836>. Contato: alonso3134@hotmail.com.

*** Pesquisador do Grupo de Pesquisa Apophatiké - Estudos Interdisciplinares em Mística. Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3709-5720>. Contato: ireniochaves@gmail.com.

**** Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná por meio do Programa Nacional de Pós-Doutorado (PNPD/CAPES). Doutor em Teologia pela mesma instituição. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5376-4587>. Contato: jefferson.zeferino@hotmail.com.

***** Doutora em Teologia pela Puc-Rio, Pós-doutorado pelo Institut Catholique de Paris. Professora da PUCPR no Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Políticas Públicas e no Curso de Graduação em Teologia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1780-545X>. Contato: j.candiOTTO@pucpr.br.

ausências". A sensibilidade com as distintas expressões culturais ou religiosas contribui para uma "sociologia das emergências" de novos rostos, variados perfis religiosos, multiplicidades de olhares, perspectivas e formas plurais de atuação.

A lógica de uma visão pluralista está presente em diferentes autores e autoras, mas, a expressão princípio pluralista tem certo caráter inédito. É fato que a nomenclatura, especialmente por sua sonoridade e constituição, nos remete à ideia do pluralismo de princípio, como nos indicaram Claude Geffré, Jaques Dupuis, Faustino Teixeira e outros autores. Para eles, além do pluralismo religioso de fato, como uma das marcas da realidade social, o pluralismo de princípio, seria uma plataforma teológica que reconhece e valoriza a realidade do pluralismo religioso como vontade e automanifestação divinas, para que a ultimidade se revele por meio da diversidade de culturas e religiões. No entanto, o princípio pluralista, tal como concebeu Claudio de Oliveira Ribeiro, contempla tal perspectiva ecumênica, valorativa do diálogo e das aproximações inter-religiosas, mas é mais amplo, uma vez que também se constitui em instrumento de avaliação da realidade social e cultural, sobretudo para melhor compreensão das diferenças, religiosas ou não, que se forjam nos "entre-lugares" e fronteiras das culturas e das esferas de institucionalidades.

Martin Barcala, em *O princípio pluralista: problematização e provocações*, enfatiza as possibilidades deste princípio ser aplicado para além das tarefas de revisão da Teologia da Libertação, absolutamente justificáveis, e contribuir para articulação de uma linguagem teológica criativa. A hipótese que orienta a pesquisa é a suspeita de que o princípio pluralista pode realizar mais do que uma revisão na tradição teológica mencionada, sendo também útil na articulação de uma linguagem teológica criativa, desde que elabore novas conjugalidades teóricas, como uma aproximação crítica com a filosofia da diferença (Deleuze e Heidegger), com a história da ciência (Kuhn e Serres) e com a antropologia dos sentidos (Le Breton).

Na sequência, há um bloco de três artigos que tratam dos temas relativos ao corpo e à aspectos dos feminismos. O primeiro, *Diálogo inferfé e hermenêutica feminista latino-americana: possíveis caminhos*, de Angélica Tostes, destaca que a teologia feminista latino-americana está entrelaçada com a sobrevivência e a espiritualidade diárias das mulheres, repensando assim os conceitos tradicionais de corpos subalternos. É a experiência das mulheres como uma direção para desafiar as noções de revelação e dogma. Para entender a hermenêutica do diálogo inter-religioso das mulheres latino-americanas, a autora recorre às linhas da teologia feminista latino-americana e do princípio pluralista e constrói possíveis "bordados a partir do nosso chão e luta".

O segundo, *Corpos subversivos e o princípio pluralista uma análise antropológica*, de Luiz Fernando de Carvalho, trata dos corpos que não se enquadram nos padrões normativos, em diálogo com as correntes sociais que se dedicam a estudar a existência e expressão de novas corporeidades, como as contribuições de Judith Butler, Nadia Pino e Lorenzo Bernini, que articuladas ao princípio pluralista podem sinalizar novas possibilidades para o fazer teológico.

O terceiro *Corpo e sexualidade na doutrina espírita*, de Grazyelle Fonseca, faz uma reflexão acerca das abordagens de Chico Xavier e Herculano Pires a partir do princípio pluralista. A autora parte do questionamento de como a doutrina espírita aborda o corpo e o sexo na literatura - seja a mediúnica; seja a mais filosófica. A partir de tal proposta, é possível compreender a possibilidade de se pensar a religião não somente pela via teológica, mas também antropológica, na qual a temática do corpo e da

sexualidade são importantes. “O corpo é uma instância significativa na doutrina, desde a intermediação entre o mundo invisível e o visível; as experiências; e o processo de geração da vida”.

Outro bloco reúne temas variados em torno do pluralismo. Em *Cruzando fronteiras: um diálogo teológico-literário sobre o pluralismo religioso na obra A Viagem de Théo, de Catherine Clément*, Rita de Cassia Scocca Luckner analisa a referida obra que destaca a jornada espiritual do personagem Théodore Fournay (Théo), um jovem francês que sofre de uma grave doença e que, convidado por sua tia Marthe, viaja para diversos continentes, visitando templos e centros sagrados, adquirindo conhecimento sobre outras culturas e religiões, em busca de ajuda espiritual. O livro demonstra a diversidade religiosa existente no mundo e que tem gerado estudos e a atenção de estudiosos de diversos campos do conhecimento. “Tais premissas despertam uma reflexão sobre a forma de ser cristão pelo viés da polidoxia, que tanto reconhece a diversidade dentro da religião cristã, como também da pluralidade de comunidades religiosas e espirituais do mundo”.

Mailson Cabral, no artigo *Observatório transdisciplinar das religiões no Recife: uma experiência de pluralismo e diálogo* apresenta uma reflexão crítica sobre a trajetória e experiência deste Observatório, localizado na Universidade Católica de Pernambuco. Esse grupo de pesquisa e estudos sobre as religiosidades tem se mostrado, ao longo dos anos, como um espaço privilegiado de diálogo e pluralismo religioso. Com o intuito de traçar o percurso desse grupo e demonstrar como ele se articula com a abordagem transdisciplinar e o conceito de princípio pluralista, são apresentadas a história e as principais ações por ele promovidas ao longo de seus anos existência.

Em *A teologia diante do pluralismo religioso: Uma hermenêutica do diálogo inter-religioso a partir de Paul Tillich*, André Iuri Gomes Abijaudi, ressalta que ao longo da história, a teologia interpretou a fé cristã a partir de sua própria lógica e compreensão. Tal atitude, levou o cristianismo a aclamar para si um posicionamento de exclusivismo religioso e da revelação divina. Diante disso, o autor se propõe a refletir as necessárias questões do pluralismo religioso face à modernidade e suas implicações, a partir das concepções do renomado teólogo Paul Tillich, que interpretou o cristianismo a partir de uma teologia da cultura, deixando apontamentos que possibilitam a construção de um diálogo inter-religioso de respeito e alteridade.

Consideramos que os textos em questão são interpelações muito significativas para o debate sobre o pluralismo religioso e sobre o princípio pluralista e muito provavelmente suscitarão novos debates.

Além do dossiê, o presente número conta com outros dois artigos na temática livre e uma resenha. Rogério Luiz Zanini, em *Os pobres como boa notícia para a vida da Igreja: as cartas do Papa Francisco para o Dia Mundial dos Pobres*, fala da centralidade dos pobres na missão da Igreja. A análise se baseia na hermenêutica latino-americana conforme expressa na Conferência de Medellín. O texto *Yo soy la insurrección y la utopía: quien confía en mí, aunque esté en riesgo, ¡resistirá!* EDA 11,1-45, de Dan González-Ortega, oferece uma análise do Evangelho do Discípulo Amado (EDA), João, compreendendo a conexão entre ressurreição e insurreição como modo de se pensar a construção da esperança em meio à condição adversa gerada pela pandemia da Covid-19. Por fim, em *Teologia pública: incidência e desafios*, Suzana Matiello elabora uma resenha da obra *Teologia pública num Estado laico: ensaios e análises*, de Rudolf von Sinner, destacando as relações entre teologia pública e cidadania, o pensamento latino-americano, o ecumenismo e o diálogo inter-religioso.

Este novo número do Caderno Teológico faz notar a pertinência e consistência da pesquisa acadêmica feita em redes e grupos de pesquisa. Agradecemos, portanto, o empenho e interesse das pessoas organizadoras, editoras, avaliadoras, autoras e, agora, leitoras. Este esforço conjunto é refletido nas instituições representadas pelas pessoas organizadoras e autoras desta edição: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Universidade Católica de Pernambuco, Universidade Metodista de São Paulo, Universidade Federal de Juiz de Fora, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México, Comunidad de Educación Teológica Ecueménica Latinoamericana y Caribeña, Itepa Faculdades, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

Boa leitura!



<http://doi.org/10.7213/2318-8065.05.01.p10-25>

O Princípio Pluralista: Problematização e Provocações

The Pluralistic Principle: problematization and provocations

Martin Santos Barcala*

Resumo

O presente artigo procura enfatizar especificamente as possibilidades do “Princípio Pluralista” ser aplicado para além das tarefas de revisão da Teologia da Libertação, de resto absolutamente justificáveis, e contribuir para articulação de uma linguagem teológica criativa. A hipótese que orientou a pesquisa foi a suspeita de que o “Princípio Pluralista” pode realizar mais do que uma revisão na tradição teológica mencionada, sendo também útil na articulação de uma linguagem teológica criativa, desde que elabore novas conjugalidades teóricas, despedindo-se respeitosamente dos referenciais constantes de sua formulação. Optou-se aqui, como sugestão de horizontes de pesquisa, pela aproximação crítica entre o “Princípio Pluralista” e dois referenciais da filosofia da diferença (Deleuze e Heidegger), dois teóricos da história da ciência (Kuhn e Serres) e um antropólogo (Le Breton).

Palavras chave: Princípio Pluralista. Teologia. Filosofia da Diferença. Anomalia. Sensibilidade.

Abstract

This article seeks to emphasize the possibilities of the “Pluralistic Principle” to be applied beyond the tasks of revising Liberation Theology – which are absolutely justified – and contribute to the articulation of a creative theological language. The hypothesis that guided the research was the suspicion that the “Pluralistic Principle” can perform more than a review in the mentioned theological tradition, being also useful in the articulation of a creative theological language, as long as it elaborates new theoretical conjugalities, abandoning the theoretical references that have guided its formulation. We chose here, as a suggestion of research horizons, to approximate critically the “Pluralist Principle” and two references of the philosophy of difference (Deleuze and Heidegger), two theorists on the history of science (Kuhn and Serres) and an anthropologist (Le Breton).

Keywords: Pluralistic Principle. Theology. Philosophy of Difference. Anomaly. Sensibility.

* Professor na área de Teologia e História na Faculdade de Teologia da Universidade Metodista de São Paulo. Doutorando no PPG em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8426-0202>. Contato: msbarcala@gmail.com.

Introdução

O teólogo, pastor e professor Claudio de Oliveira Ribeiro tem se dedicado nos últimos anos à formulação, apresentação e aplicação do que ele denominou “Princípio Pluralista”. Trata-se de uma proposta de releitura da tradição teológica latino-americana em chave plural, ou seja, no esforço de demonstrar e indicar a superação do discurso intensamente binário que caracterizou o método teológico da referida tradição.

O presente artigo se insere nesse debate, mas procura enfatizar especificamente as possibilidades do “Princípio Pluralista” ser aplicado para além das tarefas de revisão da Teologia da Libertação, de resto absolutamente justificáveis, e contribuir para articulação de uma linguagem teológica criativa. Portanto, a hipótese que orientou a pesquisa foi a suspeita de que o “Princípio Pluralista” pode realizar mais do que uma revisão na tradição teológica mencionada, sendo também útil na articulação de uma linguagem teológica criativa, desde que elabore novas conjugalidades teóricas, despedindo-se respeitosamente dos referenciais constantes de sua formulação.

Para tanto, o primeiro tópico foi dedicado à análise do “Princípio Pluralista” conforme formulado por Ribeiro. Dessa análise, extraiu-se uma espécie de “tripé” constitutivo do “Princípio Pluralista”, no tocante às suas dimensões éticas, teológicas e pastorais. Em seguida, cada uma dessas dimensões foi aproximada, em perspectiva crítica, de referenciais teóricos distintos, mas que convergem para o que pode ser denominado pelo esforço de superação da metafísica onto-teo-lógica do pensamento ocidental fundado sobre o conceito de Ser como fundamento da realidade.

Desse modo, no segundo tópico se propõe a conjugação do “Princípio Pluralista” com as filosofias da diferença de Gilles Deleuze e Martin Heidegger, com vistas à elaboração de uma ética afirmativa da diferença. No terceiro tópico, dois teóricos do campo de pesquisa da história da ciência, Thomas Kuhn e Michel Serres, são analisados e relacionados ao “Princípio Pluralista” no intuito de restabelecer o estatuto da anomalia como condição para o progresso do conhecimento. Teologicamente falando, esses referenciais ajudam na compreensão dos motivos pelos quais uma linguagem teológica criativa deve, necessariamente, perverter a performatividade do dogma. No último tópico, sugere-se a elaboração de uma pastoral da sensibilidade que teria dupla função: frear as tendências niilistas e indiferentes dos referenciais teóricos analisados, que obviamente desvirtuariam o “Princípio Pluralista”, conforme formulado por Ribeiro; e superar as fronteiras de uma pastoral que se contenta apenas com a pluralização das percepções sensoriais disponíveis em determinada cultura. Para tanto, recorreu-se às reflexões do antropólogo francês David Le Breton.

Pela descrição do percurso a ser realizado, fica evidente o propósito deste trabalho na problematização do “Princípio Pluralista” e indicação de possíveis horizontes a serem trilhados na pesquisa futura.

O “Princípio Pluralista” a partir de sua formulação a aplicação

A expressão “Princípio Pluralista” pode carregar um paradoxo que não deve ser desconsiderado por quem deseja se engajar no debate em torno de suas propostas.¹ De um lado, como será analisado

¹ Para este artigo, fundamento as referências ao “Princípio Pluralista” conforme sua formulação pelo teólogo Cláudio de Oliveira Ribeiro, especialmente como é apresentada nos textos “O Princípio Pluralista” (2017) e “O Princípio Pluralista em foco: um primeiro balanço das reflexões sobre o princípio pluralista e suas aplicações”. Este último trabalho ainda está em

no tópico seguinte, o conceito de “princípio” remete a uma repetição regrada, uma lei. De outro, o termo “pluralista” indica diversidade, multiplicidade, e, se não descreve necessariamente uma anomia, pelo menos não permite que se acolha rapidamente a validade de uma lei exclusiva. Portanto, dependendo da ênfase que recai em um dos termos da expressão, o outro corre o risco de ser anulado.

Assim sendo, é importante que o debate jamais elimine do horizonte a tensão criada pela simples aproximação desses dois termos. E que não tenha como principal objetivo a eliminação dessa tensão, fato que poderia avançar o paradoxo até uma contradição de termos, comprometendo significativamente a validade das aplicações de suas propostas. Ao invés do equilíbrio ou da planificação dos sentidos conflitantes entre os dois termos, uma abordagem que mantenha tensionados seus elementos paradoxais parece ser mais adequada.

Com isso em mente, é hora de atentar para a formulação do “Princípio Pluralista” e para a descrição de suas aplicações. De acordo com Ribeiro, o “Princípio Pluralista” constitui-se num “instrumento de análise tanto social quanto teológica” de realidades sociais cada vez mais complexas e profundamente marcadas pela diversidade e pluralidade (RIBEIRO, 2017, p.3). Além disso, trata-se mais especificamente de um suplemento epistemológico ao método teológico latino-americano, consagrado pela Teologia da Libertação.

A necessidade de formular um “Princípio Pluralista” nasce da sensibilidade de Ribeiro diante de um certo reducionismo metodológico presente especialmente nas expressões mais acadêmicas da Teologia da Libertação. Pode-se argumentar, porém, que não é possível conhecer, apreender, perceber a realidade sem reduzir os múltiplos fluxos e processos que a constituem. Não obstante, quando o reducionismo constituinte de qualquer epistemologia atinge níveis tão elevados a ponto de desvirtuar os próprios objetivos de um determinado método, a sua crítica não é apenas justificável, mas necessária e essencial. Dito de outro modo, quando o reducionismo metodológico afeta decisivamente os propósitos de uma reflexão teológica que se pretende libertadora, desconsiderando elementos intrínsecos da realidade social e omitindo sua complexidade, o compromisso com a libertação exige a correção do método. Este parece ser o cerne da proposta de Ribeiro.

Para tanto, ele enumera três aspectos sobre os quais o “Princípio Pluralista” deve incidir prioritariamente, no tocante à Teologia Latino-americana da Libertação: 1) promover um “alargamento metodológico” da reflexão sobre a realidade social, que, nas palavras de Ribeiro, começa por “avaliar o peso dos esquemas reducionistas que utilizaram em demasia a bipolaridade ‘dominantes versus dominados’, devido à influência de certas formas de marxismos nas análises sociais, ocultando, por vezes, a complexidade social” (RIBEIRO, 2017, p.8); 2) reconhecer a “emergência de novas subjetividades” na sociedade contemporânea, especialmente no que diz respeito às transformações que essas subjetividades operam nos modelos de espiritualidade institucionalmente configurados, transcendendo e transgredindo constantemente as fronteiras desses modelos. Ribeiro menciona, inclusive, as críticas recorrentes direcionadas à Teologia da Libertação pelo fato de subestimar ou até desvalorizar completamente a potência da dimensão espiritual e mística tanto da tradição católica quanto protestante no processo de libertação social e autonomia dos sujeitos religiosos, privilegiando desequilibradamente a racionalidade (RIBEIRO, 2017, p.8); 3) assimilar a pluralidade cultural e religiosa constitutiva da realidade social latino-americana, com ênfase na importância que a corporeidade adquire nestas expressões culturais e práticas religiosas. De acordo com Ribeiro, “a teologia latino-americana priorizou o dado político para suas interpretações e nem sempre esteve devidamente atenta às diferenças culturais” (RIBEIRO, 2017, p.8). É possível afirmar que este último tópico sofre um reducionismo duplo, pois, além da exclusividade do dado político, a própria existência política é reduzida aos fatores socioeconômicos, negando ou minimizando “as demandas da vida que surgem

vias de publicação. Agradeço imensamente ao Prof. Claudio de Oliveira Ribeiro por ceder e autorizar o uso deste material para a elaboração do presente trabalho.

com as dimensões e experiências do cotidiano e com os aspectos fundamentais da vida humana como a corporeidade e a sexualidade” (RIBEIRO, 2017, p.8).

Abrangendo principalmente esses três aspectos, o “Princípio Pluralista” intenta ser uma “noção condutora” na aplicação dos mais variados métodos de análise sociológica ou antropológica da realidade, particularmente aqueles adotados pela reflexão teológica, tendo em vista uma relativização de suas premissas e o enriquecimento das perspectivas hermenêuticas abertas por eles. Nas palavras de Ribeiro:

O princípio pluralista é um instrumento hermenêutico de mediação teológica e analítica da realidade sociocultural e religiosa que procura dar visibilidade a experiências, grupos e posicionamentos que são gerados nos “entre-lugares”, bordas e fronteiras das culturas e das esferas de institucionalidades. Ele possibilita divergências e convergências novas, outros pontos de vista, perspectivas críticas e autocríticas para diálogo, empoderamento de grupos e de visões subalternas e formas de alteridade e de inclusão, considerados e explicitados os diferenciais de poder presentes na sociedade (RIBEIRO, 2017, p.11-12).

Mais importante do que revisitar os referenciais teóricos minuciosamente apresentados por Ribeiro na formulação do “Princípio Pluralista”, é importante atentar para os elementos éticos, teológicos e pastorais anunciados em sua proposta. Mesmo que, curiosamente, Ribeiro afirme que “a formulação do princípio pluralista não é uma indicação ética, moral ou ‘catequética’ do tipo ‘devemos ser pluralistas’”, as contribuições mais valiosas do “Princípio Pluralista” recaem exatamente sobre as dimensões éticas, teológicas e pastorais de uma atuação política inspirada nas diferentes experiências religiosas (RIBEIRO, NO PRELO). Portanto, talvez seja mais adequado concluir que o “Princípio Pluralista” seja um alerta permanente contra o dogmatismo comum nas mais variadas formulações éticas, teológicas e pastorais que fundamentam a atuação de sujeitos religiosos na sociedade contemporânea.

Antes de analisar cada uma dessas dimensões em diálogo com o “Princípio Pluralista”, é válido indicar suas contribuições em pelo menos duas direções. Primeiro, concernente ao trabalho revisionista do legado da Teologia da Libertação. As perspectivas abertas nesse sentido são muitas e bastante valiosas, pois permitem reparar injustiças históricas cometidas contra grupos subalternos cujas reivindicações foram desconsideradas pelo referido reducionismo metodológico, além de possibilitarem correções de rumos na atualidade pela inclusão de novos grupos e outras reivindicações. Contudo, este percurso já foi, em grande parte, realizado por Ribeiro nos textos em que as diversas aplicações do “Princípio Pluralista” são descritas, com destaque para a emergência de espiritualidades “ecológicas”, “ecumênicas”, “comunitárias” e “inclusivas”.

Resta, no entanto, ainda outra direção para a qual o “Princípio Pluralista” pode contribuir grandemente. Trata-se da tarefa de elaborar uma reflexão teológica criativa no contexto latino-americano, conforme indica Ribeiro: “Nosso desejo seria pensar teologicamente aspectos cruciais da vida humana e do cosmo, em uma linguagem nova, criativa, que pudesse fazer jus aos anseios e sonhos que alimentam milhares de pessoas no cotidiano” (RIBEIRO, NO PRELO). Provavelmente, o avanço nesta direção exija mais do que a revisão dos referenciais teóricos da teologia latino-americana tão caros à formulação do “Princípio Pluralista”, devendo aproximá-lo criticamente de outros autores e teorias. Ou, para dizer diferentemente, o amadurecimento de tal princípio exige a despedida reverente de suas matrizes e a assunção do risco de novas conjugalidades. É o que se pretende com as provocações que se seguem.

O “Princípio Pluralista” e uma ética de afirmação da diferença

Dentre as expectativas apresentadas por Ribeiro, em relação às aplicações do “Princípio Pluralista”, estão a elaboração de análises que “possibilitam melhor compreensão do outro” e a contribuição para “o processo de construção de referenciais teóricos mais precisos para as análises sociais (...) tendo em vista o aprimoramento de práticas sociais que visem ao fortalecimento democrático, à cidadania, à prática do diálogo e de alteridade, e à consolidação de direitos” (RIBEIRO, NO PRELO). A dimensão ética de tais expectativas é iminente e sua concretização está em profunda sintonia com os referenciais teóricos que as fundamentam, tais como Boaventura de Souza Santos e Homi Bhabha.

O apreço pelo conceito de “alteridade” e as críticas contundentes aos “saberes hegemônicos” que escamoteiam a complexidade social estão presentes no “Princípio Pluralista” desde sua formulação até às suas variadas aplicações. Mas ainda lhe falta um conceito afirmativo da diferença, tal como pode ser encontrado, por exemplo, nas filosofias de Gilles Deleuze e Martin Heidegger. É importante destacar, no entanto, que a intuição do valor e a distinção do vocábulo “diferença” em relação ao pluralismo está presente nos textos de Ribeiro, mesmo que não seja suficientemente desenvolvida. De acordo com ele:

(...) o vocábulo diferença seria o resultado da análise do pluralismo, pois na pluralidade detectada em cada ramo do sistema religioso comparam-se e analisam-se as diferenças e semelhanças, sempre valorizando cada uma delas, sem englobar a todas em uma única nomenclatura ou conceituação. Dessa forma, obtém-se o valor de cada aspecto, forma ou experiência, dentro de cada sistema religioso. Ao discutirmos a diferença dentro de cada sistema, estamos um passo além da diversidade religiosa, fornecendo maior autonomia a cada uma das partes, pois o que analisa também se inclui como um portador de diferença religiosa ou cultural. A visão de diferença valoriza ainda mais a autonomia das partes, dos sujeitos e das perspectivas em jogo. É fato que a palavra recorrente tem sido pluralismo. Isso se dará em parte por razões didáticas, uma vez que o uso do termo está bem assimilado por públicos mais amplos.

Em sua tese de doutoramento defendida no ano de 1968 e intitulada “Diferença e Repetição”, Gilles Deleuze revisita a tradição filosófica ocidental e detecta um “engano” na concepção da diferença. De acordo com ele, “toda filosofia da diferença, de Aristóteles a Hegel, passando por Leibniz” pode ter confundido “o conceito da diferença com uma diferença simplesmente conceitual, contentando-se em inscrever a diferença no conceito geral” (DELEUZE, 2018, p.48-49). Desse modo, toda diferença seria uma variação desviante de uma Ideia – ou conceito – original. Não seria possível, portanto, falar de uma “diferença em si”, mas sempre e somente de uma “diferença de algo”. Nesse esquema, a diferença será sempre negativa, no sentido de “não-Ser”, uma vez que sua manifestação pressupõe o desvio ou afastamento de algo ou do Ser que a fundamenta.

Por não ser afirmada nos sistemas filosóficos elaborados a partir da concepção do Ser como fundamento, a diferença será sempre representada. Deleuze apresenta quatro aspectos desta representação da diferença nos conceitos de “identidade e da oposição” e da “analogia e da semelhança”, enfatizando esses modos de representação como sendo a subordinação da diferença a um conceito geral de Ser como fundamento (DELEUZE, 2018, p.54-60).

Subordinar a diferença pela representação significa pretender desmascará-la no afã de descobrir a face do Ser que ela esconde. Todavia, esta empreita será sempre fracassada, pois está fundada no “engano” de pressupor que haja um Ser que fundamenta a realidade. Nas palavras de Deleuze:

As máscaras nada recobrem, a não ser outras máscaras. Não há primeiro termo que seja repetido (...) Portanto, nada há de repetido que possa ser isolado ou abstraído da repetição em que ele se forma e também se oculta. Não há repetição nua que possa ser abstraída ou inferida do próprio disfarce. A mesma coisa é disfarçante e disfarçada (DELEUZE, 2018, p.37).

Em seguida, Deleuze investe contra a ilusão de uma “nudez” da realidade apreendida em si mesma a partir de um conceito geral do Ser: “A verdade do nu é sempre a máscara, o figurino, o vestido. O verdadeiro sujeito da repetição é a máscara” (DELEUZE, 2018, p.37-38). Assim sendo, ao invés de conceber o Ser como fundamento e pensar a diferença sempre enquanto representação do que se desvia ou afasta deste fundamento, no esforço de conciliá-la com um conceito geral, Deleuze propõe uma linha de fuga do “engano” da filosofia da diferença no ocidente recorrendo ao conceito de “eterno retorno” no pensamento de Nietzsche. Por ser essencial para as provocações ao “Princípio Pluralista”, a passagem merece ser citada integralmente:

O mundo não é finito, nem infinito, como na representação: ele é acabado e ilimitado. O eterno retorno é o ilimitado do próprio acabado, o ser unívoco que se diz da diferença. No eterno retorno, a cao-errância opõe-se à coerência da representação; ela exclui a coerência de um sujeito que se representa, bem como de um objeto representado. A repetição opõe-se à representação: o prefixo mudou de sentido, pois, num caso, a diferença se diz somente em relação ao idêntico, mas, no outro, é o unívoco que se diz em relação ao diferente. A repetição é o ser informal de todas as diferenças, a potência informal do fundo que leva cada coisa a esta “forma” extrema em que sua representação se desfaz (DELEUZE, 2018, p.87).

Por meio de sugestivas expressões tais como “cao-errância” – e ainda “caosmos”, em outras passagens – Deleuze pretende demonstrar sua tese de que o ser é a Diferença (2018, p.66). A dimensão ontológica destas considerações é transposta para a dimensão do Eu e afeta decisivamente a subjetividade, principalmente nos moldes em que esta é compreendida pela psicanálise. Pois, sempre de acordo com Deleuze, Deus e Eu coexistem na concepção do Ser como fundamento originário da realidade: “A unicidade e a identidade da substância divina são na verdade a única garantia do Eu uno e idêntico, e Deus se conserva enquanto se preserva o Eu” (DELEUZE, 2018, p.88). A filosofia do eterno retorno é, então, enaltecida exatamente porque “exclui a coerência de um sujeito pensante, de um mundo pensado, de um Deus fiador” (DELEUZE, 2018, p. 88).

Partindo dessas premissas, Deleuze defende a tese de um Eu produzido a partir de “sínteses ativas” inscritas sobre “sínteses passivas” de inúmeros “eus locais” distribuídos pelo corpo (des)organizado. Ou seja, o Eu racional, cartesiano, sujeito da ação, não seria originário. Mas, ao invés disso, estaria fundado num fluxo incessante de “sínteses passivas” de “eus locais” pré-conscientes numa dinâmica complexa de “contrações” e “contemplações”, que corresponderia às sensações orgânicas e às percepções psíquicas (DELEUZE, 2018, p.110). Desse modo, o Eu seria uma constituição momentânea de muitos “eus”, designados por Deleuze como “sujeitos larvares”:

Os eus são sujeitos larvares; o mundo das sínteses passivas constitui o sistema do eu em condições a serem determinadas, mas se trata do sistema do eu dissolvido. Há eu desde que se estabeleça em algum lugar uma contemplação furtiva, desde que funcione em algum lugar uma máquina de contrair, capaz, durante um momento, de extrair uma diferença à repetição. O eu não tem modificações; ele próprio é modificação, sendo que esse termo designa, precisamente, a diferença extraída (DELEUZE, 2018, p.116-117).

A dissolução do Eu – equivalente psicanalítico da morte de Deus – na afirmação de um a-fundamento ou do ser enquanto Diferença parece reforçar as intuições contidas no segundo termo da

expressão “Princípio Pluralista”, uma vez que a admissão da pluralidade deixa de ser apenas opção metodológica e se impõe como condição de qualquer método. A própria realidade é plural e não apenas os discursos sobre ela. Todavia, o que ocorre com o primeiro termo da proposta? Como entender a possibilidade de um “Princípio Pluralista”, diante do esfacelamento de um fundamento original, coeso, idêntico?

Novamente, Deleuze pode oferecer uma pista. Discutindo a relação entre “princípio de prazer” e “princípio de realidade” na teoria psicanalítica de Freud, Deleuze explica que as limitações e renúncias impostas ao prazer imediato são anteriores ao seu confronto com o “princípio de realidade”, pois “já estão compreendidas no papel de princípio a que acede o próprio prazer, isto é, no papel que a ideia de prazer assume em relação a um passado e a um futuro” (DELEUZE, 2018, p.137). O prazer livre e livremente associativo das “sínteses passivas” dos “eus locais” ou “sujeitos larvares” é tornado em “princípio” na “síntese ativa” de um Eu, sujeito organizado, que já impõe limitações ao prazer ao procurar repeti-lo em situações diferentes. O que é dito sobre o “princípio de prazer” pode ser aplicado a qualquer princípio: “Tornar-se princípio implica ter deveres” (DELEUZE, 2018, p.137).

É preciso concluir, portanto, que não há uma “lei” que governe a realidade e pode ser mais bem compreendida pela aplicação de um “Princípio Pluralista”. Nem mesmo que existam identidades múltiplas – subalternas ou hegemônicas – que, combinadas, forneceria uma imagem mais completa do “Todo”, entendido ainda como “Uno”. Não é possível avançar numa ética da afirmação da diferença quando a pretensão é descobrir o Uno por trás do múltiplo – o sujeito por trás das máscaras. O “dever” de um “Princípio Pluralista” poderia ser descrito, então, como um compromisso permanente de pensar a teologia para além das representações, isto é, como um testemunho da precariedade de representações divinas sempre feitas, desfeitas e refeitas por sujeitos marcados igualmente pela mesma precariedade.²

À objeção de que um tal “dever” assumido pelo “Princípio Pluralista” poderia vulnerabilizar as identidades históricas concretas de grupos subalternos e, conseqüentemente, desmobilizar suas plataformas de luta por direitos, justiça, cidadania etc., poderia se opor outra objeção, a saber: será que o agenciamento de tais identidades históricas concretas numa luta comum não camufla uma subjugação sutil, mas por isso mesmo mais perversa, que segue uma lógica de aproximação-afastamento de um conceito geral (um Eu ideal, um Deus supremo, um fundamento original)? Não seria recair nas armadilhas da representação infinita que funda um “falso pluralismo”? Conforme adverte Deleuze:

O que se censura na representação é permanecer na forma de identidade sob a dupla relação da coisa vista e do sujeito que vê. A identidade é conservada tanto em cada representação componente quanto no todo da representação infinita como tal. A representação infinita pode multiplicar os pontos de vista e organizá-los em séries; nem por isso essas séries deixam de ser submetidas à condição de convergir para um mesmo objeto, para um mesmo mundo (DELEUZE, 2018, p.98).

Dito de outro modo, ao invés do “Princípio Pluralista” postular uma teologia inclusiva e plural – mas de uma pluralidade ainda contingenciada pelo fundamento sobre o qual se apoia – a partir dos três aspectos sobre quais deveria incidir no tocante à Teologia Latino-americana da Libertação, não deveria investir numa “hierarquia da potência” contida em cada ser ou cada coisa, na qual “o menor torna-se igual ao maior, desde que não seja separado daquilo que pode” (DELEUZE, 2018, p.64)? Não se trata, assim, de considerar apenas os “diferenciais de poder” nas relações, mas afirmar a diferença na

² Para uma proposta instigante de elaboração teológica para além da representação, veja a obra de Petra Carlsson Redell (2014) incluída na bibliografia ao final deste artigo.

potência de cada ser, instaurando o que Deleuze chamara de “Ser igual unívoco” que está “imediatamente presente em todas as coisas, sem intermediário nem mediação, se bem que as coisas se mantenham desigualmente neste ser igual” (DELEUZE, 2018, p.64). Tal desigualdade, contudo, não lhes traria qualquer prejuízo, pois “todas estão numa proximidade absoluta, onde a hybris [outra palavra para potência] as conduz e, grande ou pequena, inferior ou superior, nenhuma delas participa mais ou menos do ser ou o recebe por analogia” (DELEUZE, 2018, p.64).

É provável que o “Princípio Pluralista” contribua para a criatividade na reflexão teológica latino-americana se, ultrapassando uma noção de igualdade fundada na distribuição de direitos, alcance também uma linguagem que possibilite o reconhecimento da distribuição de potência entre os seres em um Ser unívoco, revelando o que Deleuze denomina “distribuição nômade e anarquia coroada” (DELEUZE, 2018, p.64).

O potencial criativo do “Princípio Pluralista” parece residir ainda na possibilidade de se realizar na tradição teológica aquilo que Heidegger – outro filósofo que se dedica a pensar a diferença em si – denomina “reviravolta” (Rückgang). Em “Identidade e Diferença” (1957), Heidegger afirma que “o princípio é uma lei suprema do pensamento” (HEIDEGGER, 1991, p.139). Ou seja, o “princípio” não é a “origem”, nem mesmo o “fundamento” do pensamento. É a sua “lei suprema”. Para dizer ainda em termos deleuzianos: é o “dever” assumido pelo pensamento, seu compromisso inquebrantável, a constituição “ativa” sobre as “sínteses passivas” do pensamento, o Eu contraído dentre os “sujeitos larvares”.

Todavia, Heidegger indica que este aspecto é desconsiderado na história da filosofia ocidental, culminando na identificação entre “pensamento” e “Ser” na filosofia de Hegel. Em sua palestra sobre “A Constituição Onto-Teo-Lógica da Metafísica” (1957), ao explicitar a diferença de sua própria reflexão com a filosofia especulativa de Hegel, Heidegger afirma: “(...) para Hegel, o objeto do pensamento é o pensamento absoluto como conceito absoluto. Para nós, o objeto do pensamento, designado provisoriamente, é a diferença enquanto diferença” (HEIDEGGER, 1991, p.151). Pensar a diferença enquanto diferença, de acordo com Heidegger, exige necessariamente a ruptura com a tradição filosófica ocidental, e o risco de pensar o “impensado” no desenvolvimento desta tradição.

É importante notar, contudo, que o “impensado” não é aquilo que não fora anteriormente observado, seja por descuido, seja intencionalmente. Ao invés disso, o “impensado” é aquilo que não pode ser pensado quando se assume determinado princípio de equivalência entre o Ser e o pensamento. Pensar o “impensado”, portanto, “não conduz a uma inclusão do anteriormente pensado num desenvolvimento e sistemática sempre mais altos e superados, mas exige a libertadora entrega do pensamento tradicional ao âmbito do que ele já foi e continua reservado” (HEIDEGGER, 1991, p.152). Fazer jus à afirmação da diferença enquanto tal não se limita à revisão da tradição, para que aspectos desconsiderados sejam incluídos em seu curso de desenvolvimento. Antes disso, é preciso atentar para um “passado-presente que perpassa originariamente a tradição, constantemente a precede, sem, contudo, ser pensado propriamente e enquanto o originário” (HEIDEGGER, 1991, p.152). É por isso que um mero retorno às origens da tradição será sempre suficiente, enquanto não se efetuar a “reviravolta” que arrisca pensar o “impensado”, aquilo que fora “esquecido” pelo pensamento orientado pelo princípio de uma metafísica “onto-teo-lógica” (HEIDEGGER, 1991, p.153-156).

Daí que, para Heidegger, mais do que revisitar as fontes da filosofia ocidental num esforço para completá-las e aperfeiçoá-las pelo enriquecimento de perspectivas, importa antes reconhecer a dificuldade inerente à linguagem ocidental para se pensar o “impensado”. Nas palavras dele: “A dificuldade está na linguagem. Nossas línguas ocidentais são, de maneiras sempre diversas, línguas do pensamento metafísico” (HEIDEGGER, 1991, p.162). O teste, portanto, recai sobre a capacidade de a linguagem ocidental despir-se de suas características onto-teo-lógicas e garantirem “outras

possibilidades de dizer e isto significa ao mesmo tempo possibilidades do não-dizer que diz” (HEIDEGGER, 1991, p.162).

Uma aproximação crítica, mesmo que breve e superficial, entre o “Princípio Pluralista” e as filosofias da diferença elaboradas por Deleuze e Heidegger, parece indicar que a possibilidade criativa do “Princípio Pluralista” consiste exatamente na afirmação de uma ética da diferença para além das representações e das identidades constituídas pela tradição filosófica e teológica ocidental. É bastante provável que tal postura imediatamente seja considerada anômala para o discurso teológico. Porém, como será abordado no tópico seguinte, é exatamente a anomalia que faz progredir o conhecimento.

O Princípio Pluralista e as anomalias teológicas

Não há dúvidas de que a releitura do legado teológico latino-americano a partir das premissas do “Princípio Pluralista” pode oferecer contribuições ricas em termos de revisão, reparação de injustiças históricas e correção de rumos. Porém, quando as expectativas em torno de tal Princípio incluem a criatividade de uma linguagem teológica que faça jus aos anseios de homens e mulheres contemporâneos, é necessário dar um passo além e articular novas conjugalidades, explorando perspectivas e referenciais teóricos distintos daqueles que fundamentam a formulação deste Princípio.

Como demonstrado no tópico anterior, as filosofias de Gilles Deleuze e Martin Heidegger descortinam novos horizontes e podem servir ao “Princípio Pluralista” na proposição de uma ética afirmativa da diferença, o que implicaria o desfazimento de identidades múltiplas ainda fundamentadas em qualquer espécie de Uno ideal e primordial. Ou seja, aboliria um “falso pluralismo” que admite muitas máscaras, mas não desiste de encontrar o mesmo Sujeito embaixo de cada uma delas. Por fim, uma ética afirmativa da diferença significa, a princípio, a desistência da premissa de que a multiplicidade, diversidade, pluralidade das experiências religiosas seja capaz de revelar mais adequadamente o Deus único. E conduz concomitantemente à assunção de outra premissa: “só o estranho é familiar e só a diferença se repete” (DELEUZE, 2018, p.149). A constante não é o único, mas a repetição do Diferente.

É razoavelmente fácil perceber que esta última premissa abala decisivamente o edifício de qualquer teologia monoteísta. Por isso, também não é difícil concluir que, assumindo a tarefa de propor uma ética afirmativa da diferença, o “Princípio Pluralista” represente uma anomalia ao método teológico latino-americano – assim como a qualquer outro método teológico que se fundamente num monoteísmo. Diante destas considerações, talvez seja proveitoso recorrer às teorias de dois historiadores das ciências, Thomas S. Kuhn e Michel Serres, para explorar o valor das anomalias para o progresso do conhecimento humano em geral, e das descobertas científicas em particular.

Kuhn é autor de um livro clássico sobre o tema, intitulado “A estrutura das revoluções científicas” (1962), no qual apresenta sua sofisticada teoria dos paradigmas, defendendo a tese de que, toda vez que uma descoberta científica ocorre, ela impõe uma mudança nos paradigmas vigentes no conhecimento científico de determinada comunidade de pesquisadores, em um certo período histórico. Todavia, a alteração do paradigma exigida pela nova descoberta não ocorre naturalmente, nem espontaneamente. A comunidade científica tende a resistir às mudanças no paradigma e, com isso, interpretar os achados que o contradizem a partir de categorias fornecidas pelo mesmo paradigma. Esta conduta tem diversas consequências, desde os atrasos no reconhecimento de algo genuinamente novo até a manipulação arbitrária dos resultados das experiências que indicaram a novidade, em prol da preservação das categorias fornecidas pelo paradigma vigente.

Portanto, Kuhn enfatiza que novas descobertas científicas sempre desencadeiam uma “revolução científica”, pois revelam insuficiências nos paradigmas adotados pela “ciência normal”.³ O ponto decisivo na argumentação de Kuhn é que toda descoberta revolucionária é marcada, por um lado, pela aplicação estrita e disciplinada de um determinado paradigma; e, por outro, pelo signo do acaso, ou seja, por um acontecimento fortuito e inesperado, não previsto pelo paradigma. Desse modo, toda descoberta científica revolucionária começa na observação de uma anomalia:

E quando isso ocorre – isto é, quando os membros da profissão não podem mais esquivar-se das anomalias que subvertem a tradição existente da prática científica –, então, começam as investigações extraordinárias que finalmente conduzem a profissão a um novo conjunto de compromissos, a uma nova base para a prática da ciência (KUHN, 2017, p.65).

Kuhn explica que o conhecimento só progride pela violação das expectativas paradigmáticas: “A descoberta começa com a consciência da anomalia, isto é, com o reconhecimento de que, de alguma maneira, a natureza violou as expectativas paradigmáticas que governam a ciência normal” (KUHN, 2017, p.128). É importante notar nesta afirmação que a descoberta “começa” no aparecimento da anomalia percebido pelo pesquisador. A violação do paradigma deverá ser ainda observada muitas vezes, até que mudanças e ajustes em suas categorias sejam operadas para que, enfim, a anomalia seja explicada com alguma previsibilidade, tornando-se uma descoberta científica que altera todo o paradigma.

Um exemplo que serve para ilustrar a tese de Kuhn no tocante ao método teológico pode ser observado na própria teologia latino-americana da libertação. Diante da experiência concreta da pobreza econômica no continente latino-americano, teólogos e teólogas começaram a perceber a insuficiência do paradigma teológico vigente para responder às questões levantadas por eles e elas diante daquela realidade.

Recorrendo às ciências sociais críticas, principalmente as teorias marxistas, esses homens e mulheres passaram a explicar a pobreza a partir de categorias históricas, sociais e econômicas. Tais explicações se chocaram com aquelas disponíveis no paradigma vigente da Teologia – tais como a inquestionável Providência Divina, o castigo pelo pecado, a santificação pelo sofrimento etc. –, impondo a necessidade de alterá-lo profundamente. Não é, pois, surpreendente que alguns destes teólogos e teólogas tenham sido forçados ao silêncio ou até mesmo excomungados de suas denominações como consequência de sentenças proferidas por tribunais dogmáticos. A função do dogma, na Teologia, é a mesma que Kuhn atribui ao paradigma na pesquisa científica.

Neste ponto, o pensamento de Michel Serres entrelaça os autores discutidos até aqui e aprofunda a noção de “anomalia”, vinculando religião e ciência. Em “Narrativas do Humanismo” (2006), Serres descreve o desenvolvimento histórico da humanidade em termos de uma “Grande Narrativa” que subsume e supera as “Narrativas Coletivas”. Resumidamente, a proposta de Serres é uma reabertura do passado da humanidade que permita contemplar as ramificações da espécie humana anteriores ao período das narrativas históricas. Para ele, “decididamente, é preciso mudar todo o vocabulário que a escola, a escrita, a história e a cultura nos ensinaram (...) [pois] a escola e a escrita, nossas histórias e culturas cegavam nossa memória” (SERRES, 2015, p.28-29).

Esse abandono do vocabulário disponível é pré-condição para pensar o “impensado” – como diria Heidegger – das narrativas históricas. É preciso retroceder até que o “nós” das coletividades historicamente conhecidas (nacionalismos, classicismos, essencialismos) seja suplantado pela

³ Para o conceito de “ciência normal” como confirmação do paradigma vigente numa lógica de “resolução de quebra-cabeças”, consulte os capítulos 1, 2 e 3 do livro de Kuhn.

assimilação em um “todos” das narrativas “objetivas e cognitivas”. Porém, tudo começa pela compreensão do “Eu” como narrativa elaborada a partir de um fundo indiferenciado.

Repercutindo as teses de Deleuze a respeito de um “a-fundamento”, Serres recomenda a substituição da “ontologia” – a identidade do Ser – pela “antologia” – a reunião dos muitos:

(...) no decorrer de nossa história, pelo menos em seu ramo inteligente, toda ciência, todo conhecimento, toda prática, mesmo médica... só se desenvolve eficazmente em suas operações com a condição de abandonar a conjugação desse verbo, quero dizer essas definições lógicas, o conjunto das questões em: o que é..., formais, gerais, imóveis, nunca falsificáveis... enfim, de abandonar o ser, a essência, e mesmo, talvez, a existência, para entrar no tempo e no detalhe ambíguo do vivo (SERRES, 2015, p.48-49).

Portanto, à pergunta “Quem sou eu?”, Serres oferece uma resposta a partir da metáfora musical: “eu” sou uma composição melódica a partir de um fundo ruidoso e de fluxo constante. “No princípio, o ruído de fundo” (SERRES, 2015, p.56). Máscara sobre máscara, o “eu” se insere num comércio de narrativas disponível em seu ambiente cultural: “Torno-me uma mistura de retenções e ausências, de ligações e inadvertências, de atenção e de deixar-se ir” (SERRES, 2015, p.62).

Os “gêneros narrativos” – religioso, épico, poético, trágico, cômico, dentre outros – funcionam como uma grande feira de máscaras. Serres explica:

Todos precisamos de uma narrativa para existir. Mas que gênero de narrativa escolher? Enquanto que, encarapitado no muro, com a colher de pedreiro na mão, eu a faço como alvenaria canhestra, posso contá-la a mim ou a você como hábil, aplino um encaixe entre duas pedras, como heroico, exponho-me ao perigo de cair ou, vaidoso, exibo-me sem razão à vista da vizinhança, como, prudente, abrigo minha família, ginasta, faço exercício ou construo, místico, o habitat de meus filhos, como outros ergueriam suas catedrais (SERRES, 2015, p.74-75).

Ainda acompanhando a filosofia da diferença deleuziana, Serres insiste que não existe um “eu” essencial, originário, idêntico. Em seu lugar, múltiplas narrativas:

Posso relatar a mim e a você minha vida dessas dez maneiras, amplificada, mentirosa, humilde, derrisória, secamente factual (...) A narrativa da vida navega fazendo síntese nesses amargores, manipulando ferramentas disponíveis nesses depósitos abertos a todos. Ela escolhe entre as heresias (em grego quer dizer escolha) expostas em prateleiras (SERRES, 2015, p.74-75).

Escolha e heresia. Pré-condições da subjetividade narrada de todos os modos imagináveis e nunca finalizada. Escolher, aliás, é a heresia inicial, fundamental, que rompe o encadeamento do verbo divino performático e repetidor ao qual tudo deve se sujeitar. É por isso que Serres reúne as mais diferentes narrativas – religiosas, literárias, científicas – sobre esta pedra fundamental: a desobediência. Eva, a anômala. A prefiguração religiosa do desvio, do deslize, da desobediência, da anomalia atômica que teria causado a explosão inicial do Universo. Nas palavras de Serres:

Deus diz: não comerás desse fruto e, logo em seguida, tentada por um réptil qualquer, Eva o consome, a primeira raridade; logo a primeira informação rompe o princípio de identidade do fato idêntico ao dito. A falha na onipotência, a desobediência à ordem, eis o verdadeiro início da história. A narrativa começa sempre numa bifurcação que rompe a repetição. Mãe da humanidade, Eva carrega a matriz de toda narrativa possível. A história inicia com a queda (SERRES, 2015, p.204-205).

O percurso feito até aqui demonstra que a obsessão pelo fundamento, o vício da identidade, a paixão pelo dogma podem ser intensamente opressores. Quanto a isso, Serres não abre espaço para dúvidas, quando diz: “Alguns sonharam um dia usufruir do performativo (...) Outros, por fim, desejaram o performativo da razão e o encontraram no dogma, na infalibilidade do saber absoluto: naufrágio na tolice inflexível” (SERRES, 2015, p.209). Sina de uma longínqua tradição teológica e filosófica do ocidente que se habituou à concepção da diferença sempre como o negativo de um conceito geral e que combate qualquer anomalia que ameace seus dogmas ou paradigmas, a intolerância hegemônica grassa mesmo na defesa da pluralidade – basta observar o que Ribeiro aponta como “pluralidade admitida pelo sistema hegemônico capitalista” (RIBEIRO, NO PRELO).

Isto ocorre, de acordo com Serres (2015, p.209), toda vez que a imitação sufoca a criatividade: “Ao querer imitar essa ideia de Deus, nós nos transformamos em pobres diabos estéreis ou perigosos, sem história nem narrativa, exceto a contagem de túmulos nos cemitérios”. Portanto, para atingir as expectativas de uma linguagem teológica criativa, o “Princípio Pluralista” deveria não apenas propor uma ética afirmativa da diferença, mas também reivindicar o estatuto da anomalia como condição de qualquer narrativa. Talvez, não seja suficiente ressignificar o dogma pela sua exposição à multiplicidade de experiências religiosas plurais. Não seja suficiente ainda admitir múltiplas pertencas ou participações religiosas. É preciso subverter o dogma.

O “Princípio Pluralista” e a pastoral da sensibilidade

Não se deve desconsiderar que as filosofias da diferença e as teorias epistemológicas apresentadas anteriormente, por abandonarem a pressuposição do Uno primordial e insistirem na relativização de qualquer absoluto, flertam constantemente com o niilismo. O apagamento da origem instala um meio sem direção, sem meta, sem fim. Faz desaparecer o “entre” pela irrupção do “contínuo”. A teleologia também se escora em algum tipo de onto-teo-logia. Certamente, isso afeta a dimensão pastoral das propostas contidas no “Princípio Pluralista”, pois o niilismo pode ser fonte de profunda indiferença. Antes, porém, de sugerir horizontes pastorais compatíveis com as conjugalidades entre o “Princípio Pluralista” e os referenciais teóricos apresentados, é importante apresentar o que é considerado neste trabalho como o cerne da proposta pastoral de tal Princípio.

O conteúdo pastoral do “Princípio Pluralista” perpassa cada um dos estágios de sua formulação, já estando enraizado na trajetória teológica de Ribeiro, em si mesma marcada por “entre-lugares” constituídos pela sua atuação eclesial, política e acadêmica.⁴ Seu engajamento pastoral pode até mesmo ser compreendido como um princípio orientador que guia cada uma das fases de gestação e apresentação do “Princípio Pluralista”. Em sua forma mais acabada, as expectativas pastorais em torno do Princípio se anunciam como “tendo especialmente em vista o aprimoramento de práticas sociais que visem ao fortalecimento democrático, à cidadania e à consolidação de direitos” (RIBEIRO, 2017, p.27). Em outro momento, Ribeiro (no prelo) acrescenta de forma mais detalhada:

Em relação aos conteúdos de natureza prática, nossa preocupação teológica é que, diante do pluralismo religioso, faz-se necessária uma atenção especial à articulação entre a capacidade de diálogo dos grupos religiosos e os desafios em torno da valorização da vida, como a defesa dos direitos humanos, da cidadania e do cuidado com o meio ambiente, pressupondo que a espiritualidade ecumênica requer visão dialógica, profunda sensibilidade às questões que

⁴ Para uma descrição mais detalhada da trajetória do Prof. Claudio Ribeiro, numa perspectiva que entrelaça autobiografia, narrativas de processos históricos e avaliação crítica de referenciais da Teologia Latino-americana da Libertação, confira “Testemunho e Libertação: a Teologia Latino-americana em Questão” (2016).

afetam a vida humana e inclinação para a promoção da paz e da justiça e da integridade da criação.

De certo modo, a expressão “profunda sensibilidade” pode servir como termo axial para articulação de uma pastoral pautada na ética afirmativa da diferença e no reconhecimento das anomalias como evento essencial à criatividade. Isto porque tal expressão traz para o centro das discussões o elemento de convergência de tudo que fora dito anteriormente, a saber: o corpo.

Obviamente, não se trata mais de conceber o corpo a partir de categorias consagradas pela teologia cristã ocidental e retiradas de uma certa corrente filosófica neoplatônica, segundo as quais o corpo é visto como “prisão da alma”. Nessa perspectiva, progredir espiritualmente exigiria silenciar a cada instante as sensações que atravessam o corpo em prol de uma abstração despersonalizada. Quando a reflexão teológica se envereda por esse rumo, incorre em generalizações reducionistas, dando à luz uma pastoral ineficiente e estéril. Ribeiro está ciente dessa deficiência presente na Teologia Latino-americana da libertação e inclusive indica algumas perspectivas para sua superação dentre os próprios teólogos e teólogas dessa tradição (RIBEIRO, 2016, 2016b).⁵

Para uma pastoral da sensibilidade que convenha às conjugalidades aqui ensaiadas, faz-se necessária, então, uma nova concepção do corpo. A este respeito, as reflexões do antropólogo francês David Le Breton podem ser de grande valia. Em “Antropologia dos Sentidos” (2006), Le Breton afirma com bastante ênfase:

O mundo é a emanção de um corpo que o penetra. Um vai e vem instaura-se entre sensação das coisas e sensação de si. Antes do pensamento, há os sentidos (...) Entre a carne do homem e a carne do mundo, nenhuma ruptura, mas uma continuidade sensorial sempre presente (LE BRETON, 2016, p.11).

Numa linguagem muito semelhante àquela empregada pelos autores já discutidos anteriormente, Le Breton sugere uma distinção entre “sensação” e “percepção”. As “sensações” estariam no nível do que Deleuze denomina “sínteses passivas”, pré-conscientes. Constituem-se como o “ruído de fundo” a partir do qual as narrativas são elaboradas melodicamente, conforme explica Serres. E operam anomalias no nível da subjetividade consciente: “A incisão sumária da sensação quebra a rotina da consciência de si. Os sentidos são uma matéria produtora de sentido. Sobre o fundo inesgotável de um mundo que não cessa de escoar-se, eles criam concreções que o tornam inteligível” (LE BRETON, 2016, p.12).

Por outro lado, as “percepções” atuam como filtro das sensações, inscrevendo nelas um sentido que torna o mundo inteligível, exatamente como as “sínteses ativas” extraem dos “sujeitos larvares” um “Eu” organizado, no pensamento de Deleuze. A imagem do filtro também é central para o pensamento de Serres, para quem o “ego” é a sobra da coagem de um fluxo contínuo e descontínuo (SERRES, 2015, p.62). Le Breton explica: “As percepções sensoriais são em primeiro lugar a projeção de significações sobre o mundo. Elas são sempre uma pesagem, uma operação delimitando as fronteiras, um pensamento em ato sobre o fluxo sensorial ininterrupto que banha o homem” (LE BRETON, 2016, p.15).

Assim, as “sensações” se vinculam à dimensão biológica do corpo, enquanto as “percepções” seriam as primeiras abstrações operadas a partir do fundo biológico sensorialmente indistinto. É aqui que o pensamento de Le Breton pode oferecer uma grande contribuição para uma pastoral da

⁵ Em “Testemunho e Libertação” (2016), é possível identificar algumas das perspectivas indicadas por Ribeiro. Confira, especialmente, o capítulo sobre as “Vozes de uma Teologia Feminista Latino-americana” (p.87-124). Outro subsídio valioso é a coletânea organizada por Ribeiro a partir de textos de teólogas feministas latino-americanas, intitulada “Rasgando o Verbo: a crítica feminista à Teologia da Libertação” (2016b).

sensibilidade a ser desenvolvida num “Princípio Pluralista” da reflexão teológica latino-americana. Conforme explica o antropólogo francês,

os sentidos não são ‘janelas’ sobre o mundo, ‘espelhos’ oferecidos ao registro das coisas em total indiferença com as culturas ou com as sensibilidades; eles são filtros que só retêm em sua peneira o que o indivíduo aprendeu a colocar nela, ou o que ele justamente busca identificar mobilizando seus recursos (LE BRETON, 2016, p.15).

As inúmeras máscaras agenciadas pelos indivíduos estabelecem um verdadeiro comércio de subjetividades, constituindo uma dança, um baile de máscaras embalado pelas interações entre as “sensações” biológicas e as “percepções” subsidiadas pela cultura. Le Breton insiste na tese de que não se conhece menos o mundo por causa do limite físico corporal, mas por causa da relatividade das “percepções” disponíveis na cultura. Nas palavras dele:

O primeiro limite é menos a carne em si mesma do que aquilo que a cultura faz dela. Não é tanto o corpo que se interpõe entre o homem e o mundo quanto um universo simbólico. A biologia desaparece ante o que a cultura lhe empresta de aptidão. Se o corpo e os sentidos são os mediadores de nossa relação com o mundo, eles não o são senão através do simbólico que os atravessa (LE BRETON, 2016, p.25).⁶

Partindo das premissas fundamentadas nas teses de Le Breton, uma pastoral da sensibilidade deveria não apenas focar num conceito de “corporalidade”. O corpo só deixa de ser um conceito na desorganização sensorial das “sensações” prévias às “percepções”. Então, mesmo que se admita a pluralidade dos “corpos”, é preciso estar atento para o fato de que o conceito no plural ainda não é a carne de Eva, desobediente, perversora das performatividades dogmáticas. A isto se deve acrescentar, ainda na esteira de Le Breton, a crítica ao que o antropólogo denomina “rebaixamento multissensorial ao único registro do ver” nas culturas ocidentais (LE BRETON, 2016, p.53).

A tara visual do ocidente, de acordo com Le Breton, concedeu um privilégio aos sentidos elaborados a partir das sensações visuais “em detrimento dos outros sentidos” e isto “induz às vezes a uma interpretação errônea da cultura dos outros, ou a desvia de suas intenções primeiras” (LE BRETON, 2016, p.53). É, pois, de inegável importância manter no horizonte de um “Princípio Pluralista” a insuficiência de declinar os conceitos no plural, especialmente aqueles relacionados à “corporalidade” e tudo que se pretende envolver nessa dimensão. Assim, uma pastoral da sensibilidade concederia ao “Princípio Pluralista” um suplemento crítico das “percepções” que já o orientam nas pautas indicadas acima, tais como a defesa dos direitos humanos, a cidadania, o cuidado com o meio ambiente, dentre outras que possam constituir sua plataforma prática.

Considerações finais

A formulação do “Princípio Pluralista” a partir dos referenciais teóricos da tradição teológica latino-americana da libertação, dos estudos culturais e das teorias decoloniais certamente representa uma ferramenta útil, legítima e válida para a revisão do legado da Teologia Latino-americana da

⁶ Sobre o atravessamento simbólico e as percepções culturalmente limitadas e sua relação com a construção de sentido a partir dos sentidos, confira a interessante discussão de Le Breton sobre a capacidade peculiar dos esquimós distinguirem entre diversos tons de brancura da neve, simplesmente por possuírem inúmeros vocábulos distintos do conceito geral de “neve” nas línguas ocidentais (2016, p.30-31). A argumentação de Le Breton permite, inclusive, retomar a questão aberta por Heidegger a respeito da limitação (ou não) das línguas ocidentais de expressarem o “impensado”.

Libertação. É certo, também, que as contribuições oriundas deste processo revisionista são valiosas na tarefa de reparar injustiças históricas e corrigir os rumos da reflexão teológica latino-americana na contemporaneidade.

O que procurei demonstrar, contudo, é que esta tarefa está em grande parte realizada – e com a competência e autoridade de quem integra esta tradição teológica e assume ter recebido dela sua formação. Todavia, parece-me que o “Princípio Pluralista” pode oferecer ainda algumas contribuições no sentido de articular uma linguagem teológica criativa e relevante para os dias atuais.

Como tentei indicar, estas contribuições criativas dependem de novas conjugalidades teóricas. Só assim o “Princípio Pluralista” fará emergir não apenas o que deveria ter sido dito, mas também o que nunca fora dito, não apenas por causa de um reducionismo metodológico, mas principalmente pelas limitações contidas no próprio sistema teológico e filosófico que funda o pensamento ocidental sobre o fundamento do Ser.

Pela articulação de uma ética afirmativa da diferença, de uma epistemologia teológica movida pela anomalia e uma pastoral da sensibilidade, o “Princípio Pluralista” poderá, enfim, ultrapassar o estágio de discussão das diferenças representadas a partir de uma metafísica onto-teo-lógica para, quem sabe, criar uma linguagem teológica sensível e capaz do máximo de expressão possível do Diferente que se distribui nomadicamente entre todos, sem nunca ser capturado por ninguém. Chamá-lo de Deus será sempre uma decisão provisória e, portanto, libertadora.

Referências

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Tradução de Luiz Orlandi. 1ª. edição. Rio de Janeiro, São Paulo: Paz e Terra, 2018.

HEIDEGGER, Martin. **Identidade e Diferença**. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução e notas de Ernildo Stein. 4ª. edição. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p.137-162.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 13ª. edição. São Paulo: Perspectiva, 2017.

LE BRETON, David. **Antropologia dos sentidos**. Tradução de Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

SERRES, Michel. **Narrativas do Humanismo**. Tradução de Caio Meira. 1ª. edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.

REDELL, Petra Carlsson. **Mysticism as revolt: Foucault, Deleuze, and theology beyond representation**. Aurora, Colorado: The Davies Group, Publishers, 2014.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. **O Princípio Pluralista em foco: um primeiro balanço das reflexões sobre o princípio pluralista e suas aplicações**. No prelo.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. O Princípio Pluralista. **Cadernos Teologia Pública**, v. 14, n. 128, p.1-33, 2017.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. **Testemunho e Libertação: a teologia latino-americana em questão**. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.). **Rasgando o Verbo**: a crítica feminista à Teologia da Libertação. São Paulo: Fonte Editorial, 2016b.

Recebido em 19/06/2020
Aceito em 25/08/2020

Received 06/19/2020
Approved 08/25/2020



<http://doi.org/10.7213/2318-8065.05.01.p26-37>

Diálogo interfé e hermenêutica feminista latino-americana: possíveis caminhos

Interfaith Dialogue and Latin-American feminist hermeneutics: possible paths

Angelica Tostes*

Resumo

A teologia feminista latino-americana está entrelaçada com a sobrevivência e a espiritualidade diárias das mulheres, repensando assim os conceitos tradicionais de corpos subalternos. É a experiência das mulheres como uma direção para desafiar as noções de revelação e dogma. O diálogo inter-religioso tem sido construído com as lentes ocidentalizantes do Paradigma das Religiões Mundiais que fixam apenas uma noção do que é Religião. Este artigo tem como objetivo desafiar esses conceitos, tecendo hermenêuticas latino-americanas do diálogo inter-religioso, nesse caso, com as mãos de mulheres feministas. Como podemos entender a hermenêutica do diálogo inter-religioso das mulheres latino-americanas? Dialogaremos com o tema a partir do conceito de diálogo interfé, conectando-o com a colonialidade em Abya Yala, para assim pensar os possíveis caminhos da hermenêutica inter-religiosa feminista latino-americana e do Princípio Pluralista na América Latina. Utilizaremos autoras/res da teologia feminista latino-americana e do princípio pluralista para construir possíveis bordados a partir do nosso chão e luta, tais como Maricel-Mena López, Ivone Gebara, Cláudio de Oliveira Ribeiro entre outras/os pensadoras/os.

Palavras chave: Diálogo interfé. Hermenêutica Feminista. Princípio Pluralista. América Latina. Abya Yala.

* Mestra em Ciências da Religião (UMESP), teóloga e pesquisadora do Instituto Tricontinental de Pesquisa Social. Participa do Grupo de Pesquisas e Estudos sobre Religião, Gênero e Poder da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0015-8030>. Contato: angelicatostes@gmail.com.



Abstract

Latin American feminist theology is intertwined with women's daily survival and spirituality, thus rethinking traditional concepts of subordinate bodies. It is the experience of women as a direction to challenge the notions of revelation and dogma. Interreligious dialogue has been built with the Westernizing lens of the World Religions Paradigm, which has fixed the notion of what Religion is. This article aims to challenge these concepts by weaving Latin American hermeneutics of interreligious dialogue, in this case, with the hands of feminist women. How can we understand the hermeneutics of inter-religious dialogue among Latin American women? We will dialogue with the theme based on the concept of interfaith dialogue, connecting with coloniality in Abya Yala to think about the possible paths of Latin American feminist inter-religious hermeneutics and the Pluralist Principle in Latin America. We will use authors from Latin American feminist theology and the pluralist principle to build possible embroidery from our ground and struggle, such as Maricel-Mena López, Ivone Gebara, Claudio de Oliveira Ribeiro among other thinkers.

Keywords: *Interfaith dialogue. feminist hermeneutics. pluralist principle. Latin America. Abya Yala.*

Introdução

A teologia feminista latino-americana está entrelaçada com a sobrevivência e a espiritualidade diárias das mulheres, repensando assim os conceitos tradicionais de corpos subalternos. É a experiência das mulheres como uma direção para desafiar as noções de revelação e dogma (KWOK, 2005, p. 54). Primeiro, devemos nos perguntar: Como podemos entender a hermenêutica do diálogo inter-religioso das mulheres latino-americanas? É importante mencionar que, quando digo "a experiência das mulheres", essa afirmação está muito longe da experiência universal das mulheres baseada no feminismo branco, que esconde os privilégios de classe e raça na América Latina (DAVANEY, 1987, p. 79-95). O segundo ponto é a palavra feminismo: neste texto, essa expressão deve ser entendida no contexto de *Abya Yala*¹; não como uma referência a um feminismo branco hegemônico, mas a um feminismo interseccional que se entrelaça com classe, raça, gênero, sexualidade e geopolítica.

Pensar a história do diálogo inter-religioso é contar a história da elite religiosa. E essa elite, em sua maioria, é masculina. As grandes imagens são de homens, líderes religiosos, com suas vestes litúrgicas, propagando solidariedade e respeito às diferentes crenças. Isso também acontece no mundo acadêmico e teológico: as grandes publicações, volumes, artigos são predominantemente dessa elite hétero, branca e masculina. Mas, como destaca a Cornille, não é nada surpreendente. De longe, a liderança da maioria das religiões continua sendo predominantemente masculina, portanto, é esperado que as mulheres estejam ausentes ou sub-representadas nos oficiais diálogos inter-religiosos (2013). Não apenas mulheres são silenciadas nos diálogos inter-religiosos oficiais ou nas produções acadêmicas: os povos colonizados do Sul Global; os intelectuais e religiosas/os negras/os; a população LGBTQIA+; povos indígenas, tribais e dalits; pessoas com deficiência; religiões de tradição oral... Dessa maneira, é necessário um giro decolonial nos processos do diálogo inter-religioso, ouvir as vozes marginalizadas que não têm sido convidadas à mesa do diálogo inter-religioso (KWOK, 2015, p. 8). Tecer hermenêuticas latino-americana do diálogo inter-religioso se faz tarefa urgente. Utilizaremos linhas da teologia feminista latina e do princípio pluralista para construir possíveis bordados a partir do nosso chão e luta.

Do diálogo inter-religioso ao diálogo interfé

Um ponto interessante é estabelecer que o diálogo inter-religioso não é um diálogo entre o cristianismo e outras religiões. Há uma relação de poder estabelecida pelo Ocidente Cristão que dita as formas, regras, lógicas e epistemologias do diálogo inter-religioso. Dessa maneira, para entrar de fato em diálogo é preciso reconhecer o diferencial e a relação de poder. Kwok Pui-Lan alerta que é preciso que as/os teólogas/os cristãs/ãos ocidentais não cometam o erro colonialista com as pessoas de outras religiões com o discurso de "salvação" (ex. Islã e as mulheres). Para acontecer de maneira profunda esse diálogo interfé entre corpos marginalizados, é necessário saber que há sim um discurso de poder, "porque mulheres de credos diferentes não entram no diálogo em pé de igualdade" (KWOK, 2015, p. 38). Outro ponto de destaque é a apropriação indevida, como utilizar de rezas, rituais de povos

¹ A expressão *Abya Yala* neste trabalho não é usada no lugar da palavra "América", pois desde os tempos anteriores à intrusão ("era pré-colombiana"), designamos essa parte do mundo como *Abya Yala*, como a Terra em plena maturidade, de acordo com a linguagem do povo Kuna. O termo em questão ressurgiu da luta dos Kuna que, na década de 1970, convergiram para evitar a construção de um shopping center em seu próprio território. Os Kuna declararam ao mundo na época que haviam concentrado a atenção na demanda de que saíam vitoriosos, que usavam a expressão *Abya Yala* para se referir a todo o continente em sua totalidade. (ARIAS, Arturo; HUECHANTE, Luis; ESCALANTE, Emilio. Literaturas de *Abya Yala*. In: Forum, v. XLIII, n. 1, 2012, p. 7-10.)

tradicionais sem compreender sua profundidade, apenas para se mostrar inclusivo. “A mera inclusão de algumas vozes simbólicas, sem reconsiderar fundamentalmente as pressuposições e os esquemas epistemológicos atuantes não é verdadeira diversidade” (KWOK, 2015, p. 52-53).

Pui-Lan ressalta três motivos a respeito da apropriação: a) A negação: que se estabelece a partir da ideia de que os índios estejam em extinção e que, por isso, se faz necessário “proteger” os elementos culturais do passado, para que sejam preservados na memória; b) A síndrome de querer ser índio: comum em culturas brancas que fetichizam as culturas nativas e o nativo por meio de imaginações românticas e utópicas – a exemplo do bom selvagem; e c) A culpa em busca de redenção – que leva pessoas brancas, cientes dos estragos realizados à cultura indígena, a se interessarem pelas culturas nativas a fim de que tenham os seus débitos emocionais sanados.

Kwok Pui-Lan diz, em seu livro “Globalização, gênero e construção da paz” (2015), que diálogo interfé é um conceito mais assertivo do que diálogo inter-religioso. Para ela, o diálogo inter-religioso é um diálogo entre cristianismo e outras religiões, mas o diálogo interfé é um encontro de pessoas com uma fé viva dialogando. A expressão “interfé” se dá de maneira mais ampla, pois indica “que as conversações e interações estão acontecendo entre pessoas que pertencem a credos, e não entre religiões em si, entre religiões como sistemas de crenças e práticas” (2015, p. 21). Quando saímos do ethos institucional e passamos para a complexidade da vida e as interações humanas, a dinâmica do diálogo interfé se dá de uma maneira orgânica e entrelaçada. Por essa razão, Kwok Pui-Lan acredita que: “O diálogo interfé se beneficiaria das intuições de estudos pós-coloniais, que questionam como o eu e o outro, o centro e a periferia, o dominador cultural e o marginalizado foram construídos” (KWOK, 2015, p. 32-33). E é importante ter em mente que o diálogo interfé sempre aconteceu nas comunidades colonizadas e marginalizadas. As relações do cotidiano, os entrelaçamentos e negociações de identidade da própria comunidade, as uniões e ajuntamentos para a sobrevivência e resistência são temas desse diálogo. É o diálogo dos leigos, das pessoas de base, que se unem e aprendem umas com as outras a dinâmica da vida e da fé.

O papel do diálogo interfé é abrir os caminhos para compreensões outras de religiosidades, disputar narrativas e criar a cumplicidade a partir de lutas concretas. Em território de Abya Yala, o diálogo interfé não deve apenas ser feito com os focos academicistas dos textos e da hetero-branquitude, por isso não usamos aqui o termo “diálogo inter-religioso”. Compreendemos que o diálogo interfé é o encontro de pessoas com uma fé viva dialogando. A expressão “interfé” se dá de maneira mais ampla, pois indica “que as conversações e interações estão acontecendo entre pessoas que pertencem a credos, e não entre religiões em si, entre religiões como sistemas de crenças e práticas” (KWOK, 2015, p. 21).

Colonialidade: diálogo interfé em Abya Yala

O diálogo inter-religioso, como diálogo institucional, tem suas raízes na teologia cristã. Swidler apontou o Parlamento das Religiões do Mundo em Chicago em 1893 como o “nascimento do diálogo inter-religioso formal em todo o mundo” (SWIDLER, p. 2, 2013). Depois disso, o desenvolvimento do diálogo inter-religioso passou pelo Movimento Ecumênico Cristão, pelo Conselho Mundial de Igrejas, pelo Concílio Vaticano II (SWIDLER, 2013, p. 4). Na história do diálogo inter-religioso, a voz das mulheres latinas foi silenciada. Ainda hoje, muitos livros foram publicados sobre o diálogo inter-religioso sem nenhuma perspectiva sobre as mulheres da América Latina.

Como teóloga feminista comprometida com o diálogo inter-religioso e o ecumenismo, é impossível para mim não pensar sobre o diálogo inter-religioso sob a perspectiva de minhas irmãs e hermanas da América Latina. Portanto, dou mais importância para as fissuras e rachaduras que minhas

irmãs estão fazendo para sobreviver ao criarem comunidades de resistência em que as negociações inter-religiosas ocorrem naturalmente.

A América Latina deve ser entendida não apenas como um espaço geográfico, mas antes como um território sociopolítico, cultural e epistêmico forjado pelo colonialismo, no contexto da diferença colonial, vivendo sob uma tensão do colonialismo, mas com um potencial de decolonização (MIGNOLO, 2003).

É importante mencionar a diferença entre colonialismo e colonialidade. Para pensadores como Castro-Gomes e Grosfoguel (2007): o colonialismo termina com a independência dos países colonizadores, enquanto a colonialidade seria a lógica, o pensamento e o legado coloniais. Esse legado está presente nas estruturas da sociedade e instituições, no imaginário, na mente, nas subjetividades e nas epistemologias dos dias de hoje. Não é possível pensar em modernidade sem colonialidade, porque a colonialidade é uma parte fundamental do que chamamos de modernidade.

Colonialidade é um conceito introduzido pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano, no final dos anos 80 e início dos anos 90, no livro de Walter Mignolo "Histórias Locais / Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar". Grosfoguel argumenta que o conceito de colonialidade nos permite entender as formas coloniais de dominação após a administração colonial, criadas pelas culturas coloniais e pelo moderno sistema capitalista mundial-colonial (GROSFOGUEL, 2010). A colonialidade não é estagnada no tempo e no espaço colonial, mas trata de todo o processo que ocorreu após as grandes navegações e mudanças do capitalismo, juntamente com a racialização da humanidade, a criação do Estado-Nação, a ascensão da racionalidade universal e única, bem como a escalada das hierarquias de subjetividades (MIGNOLO, 2010). Neste último ponto, quero enfatizar que as formas de colonialidade podem ser encontradas em tudo o que existe na humanidade, porque a colonialidade é um sistema de hierarquia de conhecimento, linguagem, conceito religioso, autoridade, eurocentrismo, escola e programa de estudos, gênero e sexualidade, raça e racismo. A colonialidade é uma rede que inclui as renúncias ao conhecimento, ao ser e à natureza.

Se reconhecermos que a colonialidade está entrelaçada com todos os aspectos da vida e do pensamento, devemos compreender que o conceito de religião no mundo moderno também está incorporado no pensamento colonial ocidental. Richard King, S.N. Balagangadhara, Muthuraj Swamy apresentaram o pensamento pós-colonial sobre o conceito de religião e como o conceito se desenvolveu após o cristianismo, a partir de Lactantius (BALAGANGADHARA, 1994.). A mudança do paradigma da religião de Cícero como rituais de ancestrais para a religião como um culto à verdade com Lactantius "serviu para estabelecer o exclusivismo monoteísta do cristianismo como o paradigma normativo para entender o que é a religião" (KING, 2013, p. 37). Compreender a religião na linha falso-verdadeira "tem sido em grande parte o resultado da influência do cristianismo ocidental através do colonialismo" (SWAMY, 2017, p. 83).

Outro ponto importante nessa construção da noção ocidental de religião aconteceu durante o Iluminismo Europeu, quando o mito moderno da separação religioso / secular foi criado. Alguns aspectos da cultura ocidental orientaram a noção moderna de religião no campo acadêmico: i) viés literário: a importância do texto e a abordagem individual que a Reforma trouxe para a época; ii) desenvolvimento da ciência e do pensamento racional; iii) a ascensão do humanismo e secularismo, juntamente com a tradição "dos estudos religiosos como uma disciplina secular separada, distinguível da teologia" (KING, 2001, p. 43); iv) Eurocentrismo e norte-americanismo.

Quando imaginamos o diálogo inter-religioso na América / Abya Yala, devemos falar sobre o território. O território de Abya Yala foi invadido em 1492 pelos europeus e, antes dele, havia uma população estimada entre 57 e 90 milhões de habitantes, que se distinguiram como "Maia, Kuna, Chibcha, Mixteca, Zapoteca, Ashuar, Huarani, Guarani, Tupinikin", entre tantas outras nacionalidades e povos nativos deste continente" (PORTO-GONÇALVES, 2009, p. 20). É importante mencionar que

durante muito tempo fomos conhecidos como Antilhas e que todas essas pessoas tinham sua própria prática espiritual, muito além do conceito de religião e da dualidade cultura / religião. No entanto, nossa língua, cultura e ser foram colonizados e entendidos como inferiores. Sofremos o extermínio total de populações inteiras, escravidão, servidão, expropriação de terras, exploração de riquezas naturais e violência sexual (PORTO-GONÇALVES, 2012, p. 31).

Hoje, muitos acadêmicos estão investigando o fenômeno chamado "Múltipla Pertença Religiosa". O termo corresponde à lógica colonial ocidental. Múltipla pertença religiosa (= MPR) é um conceito ocidental para um fenômeno complexo e plural que tem acontecido em toda história e cultura do mundo inteiro. Especialmente por essa razão, o termo carrega em si um pesado fardo de confusão e de conflitos com diversos significados, experiências e conceitos. As vivências de MPR têm sua história emaranhada no transcurso da humanidade, mas não havia sido teorizada propriamente. Quando isso se deu, tornou-se, em certo sentido, refém de alguns limites. O principal deles é a construção da noção de religião no Ocidente e como tal perspectiva está interconectada com uma noção rígida de identidade, regida por uma estrutura igualmente rígida da racionalidade moderna. Não se observaram atentamente as experiências totalizantes da vida, que engendram estilos, culturas e formas de agir. A "religião ocidental", como um compartimento da vida e um campo restrito e institucionalizado de existência, é oposta à "religião oriental", ou a outras formas não ocidentalizadas, sempre com a negação do Outro para a formação da identidade. A MPR, se bem compreendida, é um fenômeno muito comum e visto como positivo em contextos asiáticos, por exemplo, mas é visto negativamente e rotulado, não sem equívocos, como "sincretismo" em contextos coloniais por todo o mundo. Em outras palavras, a MPR não é algo novo, mas vem ganhando destaque, pois tem deixado de ser um fenômeno à margem, sendo vivenciado também por fiéis da chamada "boa religião (cristã)" que tem buscado, em contextos ocidentalizados, novas formas de realização espiritual (CRIST, 2017, p. 13). O termo "MPR", embora seja útil muitas vezes para descrever os processos da religião vivida pela modernidade, revela os seus limites na medida em que é carregado de ideologias e categorias ocidentais, como as noções de "pertença" e "religião", que são estereotipadas ou vistas de forma reducionista por boa parte dos estudos sobre religião.

Isso sinaliza uma tarefa urgente, pois é necessário descolonizar o MPR e o diálogo inter-religioso. A negociação era uma maneira de viver no território de Abya Yala. Os nativos e as pessoas escravas tiveram que encontrar maneiras de manter sua cultura, crenças e rituais vivos. Crist enfatiza que os nativos, para sobreviver, "se converteram" ao cristianismo, mas praticam secretamente seus rituais. Por exemplo, no Brasil, temos o candomblé como resistência à colonização; é uma religião brasileira que tem suas raízes nas tradições Yorùbá, Bantu e Fon, de acordo com o grupo étnico de cada comunidade agrupada em "nações"; em Cuba, temos a Santeria, também com raízes nas crenças e rituais iorubas. É necessário aprofundar o entendimento da MPR nas realidades em que culturas e religiosidades foram colonizadas e estereotipadas pelo Ocidente. Trata-se de repensar as identidades e as categorias para que haja uma compreensão mais apurada a partir da realidade e não apenas de lentes já pré-configuradas sobre o que é religião, identidade e pertença.

Portanto, o diálogo inter-religioso tem uma influência profunda no cristianismo, com ênfase em textos e palavras, liderança e religião de elite masculina, discussão acadêmica e racional de doutrinas, crenças e rituais. Para nós, mulheres de Abya Yala, é necessário descolonizar o diálogo inter-religioso para contribuirmos com nossa experiência na vida cotidiana e na luta, encontrar forças para enfrentarmos injustiça, pobreza, racismo, machismo e as consequências da colonização. Para essa tarefa de pensar uma hermenêutica latino-americana do diálogo inter-religioso, uma ação se faz importante: ouvir as mulheres!

Hermenêutica inter-religiosa feminista latino-americana e Princípio Pluralista: possíveis caminhos

O que é hermenêutica inter-religiosa? "A palavra hermenêutica refere-se historicamente a uma disciplina centrada em textos e linguagem sob a forma de textos" (MARALDO, 2010, p. 89). Como já vimos, o termo MPR também tem seus problemas, porque se refere mais ao Paradigma das Religiões Mundiais, "confinada aos aspectos das tradições que são representadas globalmente" (MARALDO, 2010, p. 90). Então, quando falo de hermenêutica, meu ponto de reflexão inicial é uma hermenêutica feminista decolonial da América Latina. A teologia feminista da América Latina, como aprendi com minhas irmãs teólogas, está enraizada no cotidiano das mulheres em Abya Yala, em suas lutas, pesadelos e sonhos, em sua estratégia de resistência. A colonialidade também está presente no cotidiano das mulheres negras brasileiras, pois o legado da escravidão condena os negros a viver nas margens e periferias, com oportunidades desiguais e racismo estrutural em instituições, mentes e corpos.

Aqui introduzimos o Princípio Pluralista como um possível instrumento hermenêutico latino-americana do diálogo interfé. O princípio pluralista é um termo de Claudio de Oliveira Ribeiro, o qual busca explorar processos de mediação e análise teológica, sociocultural e religiosa de grupos localizados nas fronteiras culturais e institucionais (RIBEIRO, 2017, p. 11). Quando mergulhamos nas águas do diálogo e hermenêutica latino-americana interfé, a partir do princípio pluralista, nos encontramos com uma gama de autores e autoras que contribuem com as lógicas ecumênicas e de alteridade, tão caras ao princípio pluralista para compreender a diversidade religiosa e social. Como diz Claudio Ribeiro, tais princípios - alteridade e ecumenicidade – podem "reforçar as experiências religiosas que se constituem como aprofundamento dos processos de humanização, da democracia, da cidadania e da capacidade contra-hegemônica na defesa de direitos humanos e da terra" (RIBEIRO, 2017, p. 12).

O diálogo inter-religioso na América Latina é sobre ler o mundo com nossos corpos e diferenças, não é apenas ler textos ou comparar tradições, porque muitas tradições sequer têm um texto. É a hermenêutica da leitura da tradição oral, da leitura de canções e cânticos, da leitura de tambores, da leitura de encantamentos, das orações e dos rituais, do banho de ervas, da água, do sangue e da terra, da leitura do ativismo das mulheres por terra e moradia. Nossos corpos leem a palavra. E vamos escrever com nossos corpos.

Quanto mais olharmos as vivências religiosas dentro de uma lógica plural que perceba suas conexões com as demais experiências humanas – religiosas ou não –, como se inter-relacionam e se interpelam e como podem expressar seus valores fundamentais, mais compreensíveis serão as linguagens da religião (RIBEIRO, 2017, p. 17).

No início deste artigo, mencionei a importância de entender a palavra *feminismo* no contexto da interseccionalidade, entrelaçada com classe, raça, gênero, sexualidade e geopolítica. Dolores Williams, uma teóloga negra norte-americana, argumentou que (i) existem ambiguidades nos feminismos, porque são racistas; (ii) o patriarcado e o poder institucional oferecem possibilidades de promoção apenas para mulheres brancas; (iii) mulheres negras são invisíveis no movimento feminista; (iv) as mulheres negras são discriminadas por sexualidade, gênero e raça. Dolores Williams introduziu o termo *mulherismo* para assumir essa hermenêutica negra norte-americana da Bíblia. (WILLIAMS, 1985, p. 59-71). É impossível pensar em uma hermenêutica feminista do diálogo inter-religioso sem ouvir nossas irmãs negras, queer e indígenas em Abya Yala. Não podemos repetir o mesmo erro de um feminismo branco hegemônico que se alimenta da colonialidade do poder e do conhecimento.

Maricel Mena López, teóloga feminista negra colombiana, entende que a hermenêutica feminista negra é uma hermenêutica que deseja manifestar a revelação do Divino na vida de mulheres pobres e negras na América Latina. Ela interpreta a realidade como fonte de emancipação e procura repensar a experiência do Divino em sua corporalidade. Essas hermenêuticas se manifestam em diversas formas de expressão, como linguagem oral, símbolos, gestos, corpo, estética, rituais, poemas, arte etc. E o mais importante, López visa conquistar um processo de libertação e fé para as mulheres negras (MENA LÓPEZ, 2011). Trata-se de desconstruir algumas hermenêuticas pervertidas, resgatar a dignidade e desafiar novos significados de espiritualidade (MENA LÓPEZ, 2003). Quero destacar dois pontos importantes que nos ajudarão a entender novas possíveis hermenêuticas inter-religiosas na América Latina: o cotidiano e o corpo como território e revelação.

Nancy Cardoso, Ivone Gebara, Maricel Mena López, Elsa Tamez e outras teólogas latino-americanas entendem a vida cotidiana como uma pedra angular para refletir sobre as experiências de fé das mulheres. Falar da vida cotidiana das mulheres em Abya Yala é significar esperança. "A esperança de algumas mulheres privadas de seus direitos pode ser um lugar para secar seus peixes na praia, sementes suficientes para a próxima primavera ou dinheiro suficiente para enviar seus filhos para a escola" (KWOK, 2005, p.38). Essa esperança não está na promessa do futuro, no paraíso ou em algum eschaton, mas baseia-se em coisas mais concretas e táteis, como comida, abrigo, roupas, água. O relacionamento entre a vida cotidiana e a comunidade chama as mulheres a buscar justiça e libertação de suas próprias experiências. Não é algo abstrato, mas é um processo que envolve o corpo, a história, os lugares geográficos, permitindo uma construção simbólica, religiosa e política baseada em suas próprias experiências.

Em um livro organizado por Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal e Karina Ochoa Muñoz, "Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala"², foi feito um esforço para definir o feminismo decolonial. Esse trabalho é entendido por pesquisadoras/res, ativistas e escritoras/res como uma revisão do feminismo branco, burguês e eurocêntrico que universalizou a experiência das mulheres a partir do que significa ser mulher no Norte Global. O cotidiano das mulheres em Abya Yala está entrelaçado com classe, gênero, raça e sexualidade, e não podemos esquecer a religião / espiritualidade. Sylvia Marcos escreveu um texto nesse livro sobre a espiritualidade das mulheres em Abya Yala, expondo como as mulheres indígenas lutam por justiça social enquanto reivindicam a criação e resgatam a espiritualidade indígena. O interessante dessa espiritualidade é que ela não é estruturada por uma dicotomia como na racionalidade ocidental, mas por um dualismo. Esse dualismo deve ser entendido como complementar, não como hierárquico (MARCOS, 2014, p. 143-160)

Ivone Gebara diz que "a vida cotidiana é a vida cotidiana com suas repetições, diferenças e improvisações. É no cotidiano que buscamos o pão do dia a dia e sofremos violência, agressão, preocupações como a pequena alegria e surpresa que surgiram inesperadamente" (GEBARA, 2017). Rosália Paiva escreveu sobre o feminismo de uma comunidade indígena andina e apontou as preocupações e lutas pelos direitos de viver onde eles querem e o direito de ser feliz. O mais importante é a sobrevivência de seus filhos, a terra onde eles podem plantar e comer. Outra preocupação no feminismo andino indígena é o planeta, lar universal: nossa Pachamama (PAIVA, 2014, p. 306).

Eu acredito que é impossível realizar um diálogo / mesa inter-religiosa sem levar em conta a experiência das mulheres e sua luta. Se dissermos em um discurso de diálogo inter-religioso que buscamos justiça, entendimento dos outros, paz, não podemos fazê-lo sem ouvir as mulheres, ouvir sobre a diversidade da experiência das mulheres na América Latina. A luta pelos territórios faz parte

² MIÑOSO, Yuderkys Espinosa; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa (Ed.). Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Universidad del Cauca, 2014.

desse cotidiano. A hermenêutica feminista latino-americana do diálogo inter-religioso não se baseia em textos sagrados, mas na vida sagrada das mulheres e em suas lutas. Ao pensar uma tal hermenêutica:

deveríamos elencar a necessidade de uma nova linguagem teológica, forjada nas expressões da corporeidade, da sexualidade e dos desejos humanos, associadas às dimensões místicas de formas de vida marcadas pela alteridade, pela afirmação da diferença, pela poesia e pelo empoderamento de grupos subalternizados, como os de homossexuais, indígenas, trabalhadores e trabalhadores rurais, grupos de base, especialmente de mulheres, de negros e de jovens (RIBEIRO, 2017, p. 20).

Walter Mignolo enfatizou que “natureza” deve ser entendida como um quinto elemento do domínio colonial, ou como sugeriu Anibal Quijano, como parte do sistema econômico. Para o projeto Colonialidade / Modernidade, a natureza é o caminho para o “desenvolvimento”. Poderíamos atravessar a história do desenvolvimento ocidental, a revolução industrial, tudo isso em nome da civilização (MIGNOLO, 2011, p. 12-13). “A natureza” - amplamente concebida - transformou-se em “recursos naturais”. Walter Mignolo apontou a diferença entre o conceito cristão europeu de “natureza” como uma maneira de entender Deus, portanto a natureza é algo a ser conhecido. Para os nativos de Abya Yala, como os Aymaras e os Quechuas, esse conceito de metafísica não existia, o “conceito” deles era mais uma maneira de entender a vida, chamada Pachamama, que é a energia que envolve tudo e sustenta a vida. Na Pachamama, não há diferença entre cultura e natureza, não há distinção. Quijano enfatizou: “Aymaras e quechuas se viam nela, não separados dela. Como tal, a cultura era natureza e a natureza era (e é) cultura. Assim, o momento inicial da revolução colonial foi implantar o conceito ocidental de natureza e descartar o conceito aymara e quíchua de Pachamama” (MIGNOLO, 2011, p. 12-13).

Entendo Pachamama comas companheiras no pronunciamento do feminismo comunitário latino-americano, na Conferência do Povo sobre Mudança do Clima de 2010. Lorena Cabnal define “feminismo comunitário como um projeto criado por mulheres indígenas em Abya Yala, que vem de corpos irados tentando re-entender suas próprias opressões e emancipações” (VILLANUEVA, 2019). Pachamama vai além da natureza visível, Pachamama contém vida, as relações entre os seres vivos, suas energias, suas necessidades e seus desejos. Na conferência, as feministas comunitárias denunciaram o entendimento de Pachamama como sinônimo de Mãe Terra como reducionista e machista, porque se refere apenas à fertilidade das mulheres, e prende Pachamama em sua perspectiva patriarcal, “Mas ela, Pachamama, é um todo e não nos pertence. Nós somos seus” (ALDUNATE MORALES, 2010).

Por que falar sobre os corpos é importante para uma reflexão sobre hermenêutica e o método inter-religioso na América Latina? O diálogo inter-religioso não deve cometer o mesmo mal-entendido das teologias ocidentais, exilando o corpo de sua construção. O princípio pluralista busca o “valor da corporeidade e da sexualidade na reflexão teológica e nas ações concretas de afirmação da vida” (RIBEIRO, 2017, p. 8-9). O “corpo deve ser visto como um instrumento da dinâmica do poder, construção e desaparecimento de impérios e milhares de formas de dominação” (CARVALHAES, 2016). As mulheres em Abya Yala são afetadas pelo colonialismo / colonialidade, racismo, economia neoliberal e capitalista e o hétero-patriarcado contemporâneo. Nossos corpos são uma extensão do território em que vivemos.

Os corpos das mulheres na América Latina são um território em disputa. Corpos indígenas, negros, lésbicas e bi, corpos trans devem se afirmar como corpos espirituais e teológicos, como diz Maricel, afirmar os corpos subalternos como “um espaço sagrado de revelação” (MENA LÓPEZ, 2003). Como estudiosas/os inter-religiosas/os, devemos decolonizar nossas mentes e corpos para aprender

diferentes hermenêuticas do diálogo inter-religioso, a hermenêutica da base, os bordados das mulheres.

Não-conclusão

Este artigo trabalhou com a perspectiva feminista decolonial da hermenêutica do diálogo inter-religioso. É impossível pensar em um diálogo inter-religioso a partir dos conceitos ocidentais e colonizadores de religião e espiritualidade, que se centra nos textos e na individualidade, para o nosso chão latino-americano. Nos territórios de Abya Yala, a comunidade e as organizações são importantes para a resistência cotidiana, por isso busco abrir a hermenêutica do diálogo inter-religioso a partir do princípio pluralista, desde uma perspectiva da luta das mulheres latinas.

A razão pela qual intitulei esse tópico de “não-conclusão” é porque essa é uma tarefa enorme ao campo do diálogo interfé. É importante considerar esta reflexão como um pequeno passo de um grande projeto para decolonizar a teologia das religiões e as práticas de diálogo inter-religioso, desde o "paradigma das religiões mundiais" e as identidades fixas. O cotidiano e o corpo-território-revelação são de grande importância para a hermenêutica em ritmos latinos. Meu conselho para esse labor é um: ouvir as mulheres!

Referências

ALMEIDA, Eliene Amorim de; SILVA, Janssen Felipe da. Abya Yala Como Território Epistêmico: Pensamento Decolonial Como Perspectiva Teórica. **Interritórios** | Revista de Educação Universidade Federal de Pernambuco Caruaru, v.1, n.1, 2015.

BALAGANGADHARA, S. N. **The Heathen in His Blindness: Asia, the West, and the Dynamic of Religion**. Brill, 1994.

CARVALHAES, Claudio. **Body Matters in Education** (2016) last accessed 17 March 2018 URL: http://wabashcenter.typepad.com/stories_from_the_front_of/2016/05/bodies-matters-in-education.html

CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón (Eds). **El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre, 2007.

CRIST, Teresa. Discussing Displacement: Decolonizing Multiple Religious Belonging. **The Journal of Interreligious Studies**. v. 21, 2017.

DAVANEY, Sheila Greeve. Problems with feminist theory: historicity and the search for sure foundations. in COOEY, Paula M.; FARMER, Sharon A.; ROSS, Mary Ellen. **Embodied Love: Sensuality and Relationship as Feminist Values**. San Francisco: Harper & Row, 1987, p. 79-95.

GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio: uma fenomenologia do mal feminino**. São Paulo: Vozes, 2000.

GEBARA, Ivone. **Mulheres, religião e poder: ensaios feministas**. Edicoes Terceira Via, 2017.

- GROSGUÉL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *in* SANTOS, Boaventura de Souza; MENEZES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra, Portugal: Cortez, 2010.
- HEDGES, Paul. Multiple religious belonging after religion: theorising strategic religious participation in a shared religious landscape as a Chinese model. **Open Theology**, v. 3, n. 1, p. 48-72, 2017.
- KING, Richard. **Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and "The Mystic East"**. Routledge, 2013.
- KWOK, Pui-lan. **Postcolonial imagination and feminist theology**. Westminster John Knox Press, 2005.
- KWOK, Pui-lan. **Globalization, Gender, and Peacebuilding: The Future of Interfaith Dialogue**. Paulist Press, 2012.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set. 2014. ISSN 1806-9584. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755/28577>>. Acesso em: 13 set. 2019.
- MARCOS, Sylvia. La espiritualidad de las mujeres indígenas mesoamericanas: descolonizando las creencias religiosas. Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa (Eds.), **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**, p. 143-160, 2014.
- MENA-LÓPEZ, Maricel; CALLE, Claudia Pilar de la; IGLESIAS, Loida Sardiñas. Bíblia e descolonização: leituras desde uma hermenêutica bíblica negra e feminista de libertação. **Mandrágora**, v.24. n. 2, p. 115-144, 2018.
- MENA-LÓPEZ, Maricel. **Hermenêutica bíblica negra feminista latino-americana**. 2003. Relatório de pesquisa). Disponível em:< http://www.rebilac.net/documentos/articulos/Hermeneutica%20Biblica%20negra%20feminista_MARICEL%20MENA.pdf>. Acesso em, v. 10, 2011.
- MENA-LÓPEZ, Maricel. **Hermenêutica Bíblica Negra Feminista**. Disponível em < <https://centroafrobogota.com/attachments/article/8/Hermeneu%CC%81tica%20bi%CC%81blica%20negra%20feminista.%20Maricel%20Mena.pdf> >
- MIGNOLO, Walter. **Historias locales-diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid: Akal, 2003
- MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistémica**. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010
- MIGNOLO, Walter. **The darker side of western modernity: Global futures, decolonial options**. Duke University Press, 2011.
- MIÑOSO, Yuderkys Espinosa; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa (Ed.). **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Universidad del Cauca, 2014.
- PAIVA, Rosália. Feminismo paritario indígena andino. Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, edits., **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**, 2014, p. 306.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e Abya Yala—tensões de territorialidades. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, n. 20, p. 25-30, 2009.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter; QUENTAL, Pedro de Araújo. Colonialidade do poder e os desafios da integração regional na América Latina. **Polis**, n. 31, 2012.

Pronunciamento del Feminismo Comunitario en la Conferencia de los Pueblos sobre Cambio Climático, realizada en Tiquipaya, Bolivia, el cual se celebró entre el 19 y el 22 de abril de 2010. Victoria ALDUNATE MORALES en *Kaos en la Red* (22/4/2010). Disponible en: <http://old.kaosenlared.net/noticia/pronunciamento-feminismo-comunitario-latinoamericano-conferencia-pueb>

RIBEIRO, Claudio. O princípio pluralista: bases teóricas, conceituais e possibilidades de aplicação. **Revista de Cultura Teológica**, 90, p. 234-257, 2017.

RIBEIRO, Claudio. O princípio pluralista. **Cadernos Teologia Pública**. Ano XIV, v. 14, n. 128, 2017.

SWIDLER, Leonard. The history of inter-religious dialogue. **The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue**, p. 1-19, 2013.

SWAMY, Muthuraj. **The Problem with Interreligious Dialogue: Plurality, Conflict and Elitism in Hindu-Christian-Muslim Relations**. London: Bloomsbury Publishing, 2017.

VILLANUEVA, Pilar. **Why Decolonial Feminism: New Possibilities from Abya Yala**. In <https://towardfreedom.org/archives/women/why-decolonial-feminism-new-possibilities-from-abya-yala/> 2019.

WILLIAMS, Dolores. Women's oppression and lifeline politics in black women's religious narratives. **Journal of Feminist Studies in Religion**, 1 (2): 59-71, 1985.

Recebido em 01/07/2020

Aceito em 28/07/2020

Received 07/01/2020

Approved 07/28/2020



<http://doi.org/10.7213/2318-8065.05.01.p38-49>

Corpos subversivos e o princípio pluralista: uma análise antropológica

Subversive bodies and the pluralist principle: an anthropological analysis

Luis Fernando Carvalho Sousa*

Resumo

O presente artigo trata da questão antropológica dos corpos subversivos (que não se enquadram nos padrões normativos) a partir da proposta teológica do princípio pluralista, tendo como eixo articulador o pensamento de Cláudio de Oliveira Ribeiro em diálogo com as correntes sociais que se dedicam a estudar a existência e expressão dessas novas corporeidades. As propostas de autores (as) como Judith Butler, Nadia Pino e Lorenzo Bernini são contrapostas ao princípio pluralista para sinalizar novas possibilidades no que diz respeito à antropologia teológica e a novas possibilidades do fazer teológico.

Palavras chave: Princípio Pluralista. Corporeidade. Gênero. Teologia. Antropologia.

Abstract

This article deals with the anthropological issue of subversive bodies (which do not fit the normative standards) based on the theological proposal of the pluralist principle, having Cláudio de Oliveira Ribeiro's thought as an articulating axis in dialogue with the social currents that are dedicated to studying the existence and expression of these new corporealities. The proposals of authors like Judith Butler; Nadia Pino and Lorenzo Bernini are opposed to the pluralist principle to signal new possibilities with regard to theological anthropology and to new possibilities of theological doing.

Keywords: Pluralist Principle. Corporeality. Gender. Theology. Anthropology.

* Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5923-4694>. Contato: luisffilo@hotmail.com.

Introdução

Neste artigo visamos traçar, a partir da perspectiva teológica do *princípio pluralista*, um diálogo com outras áreas das ciências humanas, como, por exemplo, os estudos de gênero, para sinalizar possibilidades de um fazer teológico dos corpos subversivos, que escapam aos padrões normatizantes.

O *princípio pluralista*, como o próprio nome sugere, é uma maneira de se pensar a teologia e a religião, de maneira geral, de forma ampla e em permanente diálogo com outras áreas do saber científico. Dentre essas áreas se destacam os estudos culturais e sociológicos, que são assumidos pelo *princípio pluralista* como ponto de partida para a reflexão teológica.

Um dos importantes avanços da proposta pluralista é, justamente, pensar a alteridade. Os espaços dos chamados “entrelugares” passam a ser proponentes dos diálogos e sua condição de exterioridade assumida como espaço de afirmação e questionamento dos sistemas e formulações estruturantes e normativas.

Com a abertura dessa possibilidade hermenêutica, o diálogo com as correntes que sugerem novas abordagens e formulam novas teorias torna-se viável e mais produtivo. O notável avanço dos estudos sobre gênero, corporeidade e antropologia, nesse sentido, despontam como elemento agregador para se abrirem novas alternativas e espaços de discussão.

Há uma diversidade de autores e autoras que trabalham o tema do feminismo e discutem gênero. Somam-se a isso os estudos sobre identidades homossexuais (teorias *queer*) produzidos de forma ampla, que nos últimos anos têm sido pauta de debates e discussões em várias áreas do saber. A teologia não poderia passar incólume a isso. Por isso a importância em propor o tema.

Um corpo livre e performático necessita também de uma teologia nos mesmos moldes. A importância do *princípio pluralista* reside, justamente, nesse item. Para se pensar em categorias e modos de existência plurais não se pode recorrer a métodos antigos e inflexíveis, do ponto de vista hermenêutico. Dessa forma, novas demandas necessitam de novos métodos.

Princípio pluralista como ponto de partida

Quando tratamos a perspectiva do *princípio pluralista* necessitamos assinalar que se refere a um instrumento hermenêutico de mediação analítica teológica, cultural e social que privilegia grupos, experiência e modelos de vida que se situam em lugares de fronteiras e que interpelam diversas realidades propiciando, a partir delas, reflexões e produções propositivas (RIBEIRO, 2018).

Busca-se por meio desse princípio fugir dos lugares comuns de fala e produção normatizados por sistemas *mesmificantes*, isto é, sistemas que fazem do outro objeto, só podendo ser entendido e expresso se for colocado no prisma de *o mesmo*¹. Em síntese, é a absorção do divergente no sistema visando fazer dele um elemento componente da totalidade e nunca o respeitando em sua alteridade. A isso o *princípio pluralista* visa fugir e ampliar o instrumental hermenêutico, indicando a alteridade e a pluralidade como pontos de partida para a problemática.

Um dos teólogos que tem se destacado nessa proposta é Cláudio de Oliveira Ribeiro. Com vasta produção teológica, o autor propõe a revisão da metodologia teológica, sobretudo, da teologia latino-americana².

¹ A expressão *mesmificante* é adaptada de filosofia de Levinas. Para o filósofo, a prescrição da morte do outro é quando ele é tratado como a extensão do “eu” dominador, assumindo com isso a categoria de *o mesmo*. O mesmo, nesse sentido, é a projeção da vontade dominadora do eu sobre o outro, não o respeitando em sua alteridade.

² O autor faz um balanço de suas produções em: RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. *Por onde andei: trajetos pessoais e o princípio pluralista*. São Paulo: Fonte Editorial, 2018.

Ribeiro tem sido relevante na produção na área do pluralismo. Nos últimos dez anos, o autor organizou grupos de estudos, orientou trabalhos e produziu material significativo sobre o tema. Essa ampliação e guinada metodológica é fruto de uma caminhada de décadas e foi aprofundada depois da leitura e absorção da teoria de Homi Bhabha expressa em *O local da cultura*. Sobre isso Ribeiro menciona o seguinte:

Aqui a leitura da obra *O local da cultura*, de Homi Bhabha foi decisiva. A partir de referências deste autor, produzi vários textos. Destaco os seguintes: “Fronteiras, ‘entre lugares’ e a lógica plural: uma contribuição de Homi Bhabha para o método teológico” (Estudos de religião 2012), que trata do método teológico e da relação entre teologia e cultura a partir do valor dos estudos culturais para a reflexão teológica, tendo como base os estudos pós-coloniais de Homi Bhabha (RIBEIRO, 2018, p. 110).

Ribeiro possui notoriedade acadêmica por sua produção ligada à teologia latino-americana, mas mesmo essas produções sempre foram perpassadas por um viés crítico no interior da própria corrente. O autor propôs-se a fazer a revisão de alguns conceitos da Teologia da Libertação em artigos e livros. Um dos mais recentes e que contém essa ampliação metodológica é *Testemunho e Libertação: a teologia latino-americana em questão* (2016).

Nessa obra, Ribeiro aponta para o alargamento metodológico, privilegiando os “entrelugares” ou lugares de encontro como ponto de partida para a reflexão teológica. Conforme podemos observar:

Uma das interpretações críticas mais agudas às formas dualistas, bipolares, quase maniqueístas da compreensão da realidade socioeconômica vem da contribuição dos estudos culturais, com autores como Homi Bhabha. Para as nossas reflexões, especialmente no que comumente nos referimos à necessidade de alargamento de horizontes metodológicos, consideramos que o “local da cultura” [para usar o sugestivo título de uma obra do autor] é fundamental no processo que advogamos de estabelecer mediações socioanalíticas para as interpretações teológicas (RIBEIRO, 2016, p.27).

Esse lugar do encontro pode também ser conhecido como o lugar do outro, aquele que por sua condição exterior não se enquadra nos sistemas como sujeito (na lógica normativa). Nesse sentido, Ribeiro privilegia a alteridade como elemento de partida para o fazer teológico. É nesse espaço, portanto, que o *princípio pluralista* pode ser assumido como proposta e aporte metodológico.

Compreendendo a lógica plural do tempo presente e com ela as novas demandas insurgentes, Ribeiro é perspicaz em sua proposta metodológica, uma vez que a dinâmica social altera o *modus vivendi* dos indivíduos e a ciência deve primar e acompanhar esse desenvolvimento, respondendo às interpelações que surgem com novas formas e maneiras.

O século XX ficou marcado pelo dualismo entre socialismo *versus* capitalismo. De maneira geral, essa tensão influenciou as produções acadêmicas. Algumas categorias analíticas mantiveram-se vinculadas a um ou a outro projeto. O fazer teológico não passou incólume a essa questão, tendo em vista que os projetos utópicos e libertários que eram repelidos por sistemas e entidades alinhadas com o modelo capitalistas eram veiculados ao ideário socialista – mesmo que em *stricto sensu* não o fossem. Por muitos anos a Teologia da Libertação e as demais teologias progressistas foram identificadas com o ideário socialista e marxista (seja ele político, filosófico, teológico e antropológico).

A Teologia da Libertação adotou como metodologia o *ver-julgar-agir*. Para analisar as categorias sociológicas e estruturais, os teólogos e teólogas da libertação utilizavam o marxismo³. Apesar de algumas críticas internas, pouco se propôs sobre a ampliação desse instrumental nos 1970, mas, já na primeira metade dos anos 1980, essa crítica passou a ser feita de forma mais contundente e revelou-

³ Vejam um balanço em: CARVALHO, Luis F. *Teologia política espiritualidade militante*. Campinas: Saber Criativo, 2018.

se com mais robustez com o fim do chamado “Socialismo real”, na queda do muro de Berlim. Ribeiro analisa a questão da seguinte maneira:

Ainda sobre a compreensão da realidade, há um outro aspecto. As análises do corte teórico marxista demonstram não ser suficientes para as mediações socioanalíticas da produção teológica. Tais análises, ao partir de contradições que se dão no plano socioeconômico, encontram dificuldades em desvelar outros aspectos da realidade, em especial os marcados pela dinâmica cultural. Soma-se a isso na América Latina o crescimento de importância dos conflitos sociais que não são de classe, como os étnicos, raciais e de gênero. Isso parece indicar a necessidade de se complementarem as análises marxistas como elementos da teoria sistêmica, das ciências antropológicas e da psicologia social. Essas discussões, já na primeira metade da década de 1980, eram travadas por diversos teólogos e podem ser revisitadas e ampliadas (RIBEIRO, 2010, p.31).

O que está sendo proposto por Ribeiro é a ampliação metodológica e, conseqüentemente, a contemplação de outras categorias na análise e problematização do fazer teológico. Alguns elementos colocados pelo autor se mostram conectados com as demandas atuais: gênero, antropologia e estudos culturais.

Por muitos anos a Teologia da Libertação dedicou-se a debater temas ligados aos debates estruturais. Isso fez com que houvesse uma lacuna no que tange às questões ligadas à antropologia ou a demais assuntos fora desse escopo. Carlos Beltran, em *Esperança do Cotidiano: da escatologia cristã à escatologia da libertação* (2011), relata sua dificuldade em elencar temas antropológicos ligados à essa corrente teológica.

Esse não é um problema exclusivo da Teologia da Libertação. Poucos são os escritos, por exemplo, sobre a teologia do corpo ou a antropologia teológica no que se refere às demais correntes. Isso se deve ao fato de a teologia, de forma geral, não contemplar o corpo como espaço do fazer teológico. Obviamente há produções que se fizeram no sentido antropológico, entretanto, não se constituem na predominância relacionada ao tema.

Por isso, o *princípio pluralista* apresenta-se como elemento importante para se pensar e produzir teologicamente sobre o corpo. Seria o corpo um *não-lugar* (teologicamente falando)? Seria ele um espaço fronteiro? Se isso ocorre com relação aos corpos “normais”, o que se dirá dos corpos subversivos (corpos que escapam à normatização dos sistemas estruturantes)? A esse desafio o *princípio pluralista* deve responder.

Corpos subversivos como expressão plural

Se o corpo é uma categoria pouco trabalhada na teologia, o que se dirá dos corpos subversivos? Por subversivos entendem-se os corpos que fogem da heteronormatividade, criam e recriam novas formas de existência e são usualmente catalogados nas ciências sociais sob a alcunha de gênero.

Para Judith Butler, o conceito de gênero diz respeito ao aparato de construção cultural e que, por esse motivo, o corpo pode ser personalizado de acordo com as identificações que são assumidas pelos indivíduos (BUTLER, 2003); há gêneros, por exemplo, que escapam às determinações do binarismo homem-mulher. Os gêneros em questão são denominados como não-binários. Nesse caso, a identidade de gênero é caracterizada pela identificação como homem ou mulher. Já a denominada expressão de gênero é a representação física dessa expressão.

Comumente têm-se duas expressões para designar o não-binarismo de gênero. Uma forma é a partir dos corpos denominados *intersex*, conhecidos também como hermafroditismo – existência de pênis e vagina no mesmo corpo. A outra forma é o que se denomina como bissexualidade (quem se

relaciona afetiva e sexualmente com homens e mulheres). Abordaremos a questão do corpo não-binário performático, isto é, as pessoas que não possuem variações anatômicas em seus órgãos sexuais e se relacionam com homens e/ou mulheres de forma livre.

Por conta da ampla categorização em torno dos corpos, há diversos termos para designar as variações de gênero. Dentre os termos mais comuns estão: transgeneridade e não-binarismo. Essas categorias possuem em comum a não identificação biológica com a subjetividade e expressão comportamental. Nesse sentido, é imprescindível salientar que os elementos presentes nesses corpos são: a subversão e a performance que podem ser adquiridas com relação à corporeidade. Vejamos.

Nessa perspectiva, estão também todos os gêneros não-binários que, além de transgredirem a imposição social dada no nascimento, ultrapassam os limites dos polos e se fixam ou fluem em diversos pontos da linha que os liga, ou mesmo se distanciam da mesma. Ou seja, indivíduos que não serão exclusiva e totalmente mulher ou exclusiva e totalmente homem, mas que irão permear em diferentes formas de neutralidade, ambiguidade, multiplicidade, parcialidade, ageneridade, outrogeneridade, fluidez em suas identificações (REIS; PINHO, 2016, p.14).

A medicina caracteriza a sexualidade não-binária sob a alcunha de transgeneridade, que é identificada como não consonância entre sexo e gênero. Entretanto, uma das formas que indicam a sexualidade não-binária é sua liberdade e fluidez no sentido de transição livre entre novas possibilidades e comportamentos padrões. Por conta dessa liberdade, seus relacionamentos não são fixos e, por isso, tidos como não-binários.

Partindo da premissa do *princípio pluralista*, nada mais coerente do que tratar dos corpos plurais, subversivos nos espaços de *não-lugares*. Pino destaca que as relações não-binárias “[...] constituem mais uma daquelas identidades que associamos à invisibilidade, pois sobre eles pouco se sabe e pouco se fala” (PINO, 2016, p.151).

O corpo não-binário além de possuir autonomia é caracterizado por sua pluralidade. Ele é difícil de ser rotulado e classificado. Provavelmente esse é um dos maiores entraves para compreendê-lo e retratá-lo.

Essa autonomia e pluralidade provocam estranheza e despertam sentimentos hostis por parte de setores conservadores da sociedade que tendem a exterminar aquilo que lhes escapa à compreensão. Tal característica é parte da mentalidade que tende a reduzir o *outro* à categoria de *mesmo*, ou seja, não se respeita a alteridade e favorece-se um sistema estruturante excludente sem espaço para o diverso.

É importante atentar para a menção que Pino (2016) faz em relação aos corpos não-binários.

São corpos que destoam de nossos parâmetros culturais binários, que embaralham e causam estranheza para aqueles que os veem ou que não se enquadram no que Susan Bordo chama de representações de corpos inteligíveis que “abrange nossas representações científicas, filosóficas e estéticas sobre o corpo – nossa concepção cultural de corpo, que inclui normas de beleza, modelos de saúde e assim por diante” (Bordo, 1997:33) (PINO, 2016, p.153).

A expressão dessa dinâmica se mostra como ambígua, pois, ao mesmo tempo em que se vive uma sexualidade autônoma e livre, isso faz com que os setores conservadores e intolerantes se posicionem contra e censurem as práticas que não se enquadram em seu sistema fechado e conservador. Por isso, reforça-se a pluralidade como elemento não somente articulador mas também demarcador de um *locus*.

Há inúmeros exemplos de comportamentos corporais subversivos e plurais, portanto. O não-binarismo possui várias dimensões que podem ser comportamentais, hormonais e cirúrgicas (definitivas). Há, por exemplo, quem se identifique com o não-binarismo por uma questão meramente

estática, cultural ou afetiva e se relaciona com as pessoas por esse viés. Da mesma sorte, há quem performatize o corpo por meio de hormônios e o modifique parcialmente. Também há quem o faça por meio de intervenções cirúrgicas definitivas

Para Bernini, o assunto é amplo e refere-se a diversas dimensões (parciais, definitivas, comportamentais, hormonais etc.). Para o autor, há uma gama de definições. Como demonstra:

[...] vestindo as roupas do gênero desejado, escolhendo para si um nome próprio do gênero desejado, tomando eventualmente hormônios e modificando alguns tratos do corpo, mas sem intervir cirurgicamente nos genitais (no sentido mais amplo, a categoria pode ser estendida também às pessoas transexuais, que desejam modificar também os próprios genitais) (BERNINI, 2011, p.34).

De acordo com Bernini, há também a possibilidade de a pessoa transitar de forma livre em sua sexualidade, relacionando-se com diversos gêneros sem a preocupação de categorização de homem ou mulher. O autor cita o caso de Feiberg, que tipifica também um caso de não-binarismo ou *transgender*, como destaca:

Contudo, são definidas transgender também pessoas tais quais a/o própria/o Feinberg: nascida (em Buffalo, 1949) com corpo feminino, Feinberg recebeu um nome que em inglês pode ser tanto masculino quanto feminino. Ao longo dos anos, transformou parcialmente seu corpo em um corpo masculino e em seguida escolheu para si um gênero intermediário, como seu nome. Hoje, Feinberg deixa a seus comentaristas a liberdade de escolher o pronome com o qual substituirão seu nome, e ao mesmo tempo insiste na necessidade de renovar a terminologia: a autora/o autor introduz, no vocabulário, pronomes pessoais como s/he (she/he) e adjetivos possessivos como hir (her/his). Transgender, portanto, identifica também as pessoas que ao longo da vida têm experimentado diferentes papéis de gênero e que colocam a própria identidade entre o masculino e o feminino (BERNINI, 2011, p.34).

Pontuamos esse como o primeiro exemplo de uma sexualidade não-binária que desponta como necessário para se pensar na lógica do princípio pluralista com vistas à suplantação da exclusão, assim como a atualização da discussão sobre o tema. Como o *princípio pluralista* permite essa dinâmica de abarcar novas possibilidades de existência, as discussões e atualizações dos temas devem seguir o mesmo ritmo.

Corpo intersex

A definição de corpo *intersex* ou intersexual refere-se à pessoa que não se identifica com o corpo biológico em que nasceu. Por isso, não se define como homem ou mulher pela determinação genética, mas pela subjetividade. Além disso, o corpo *intersex* caracteriza-se por ter uma “flutuante” ou performática, como temos apontado. Pino destaca que comumente a intersexualidade é identificada como hermafroditismo, entretanto, sua definição vai além disso:

É muito comum a associação do intersex com o hermafrodita, pessoa que possui os dois sexos. Segundo Mauro Cabral, ativista intersex e pesquisador da temática, essa associação presente em nosso imaginário cultural é oriunda das artes e da mitologia, mas não condiz com a realidade do corpo intersex, sendo que o conceito chave para entender a intersexualidade é a variedade, já que o corpo intersex não encerra um corpo único, mas um conjunto amplo de corporalidades possíveis (Cabral & Benzur, 2005:284) (PINO, 2016, p.154).

Há inúmeras maneiras de definir a intersexualidade. O caso de se ter a genitália ambígua ou indefinida é uma das formas possíveis. Existem situações em que os indivíduos nascem com o órgão sexual identificado com um sexo, mas este não representa o que consideram como sua sexualidade ideal, como destaca Pino, que em determinados casos “clitóris grandes e pênis pequenos são chamados de ‘femininos masculinizados’ ou ‘masculinos feminilizados’” (PINO, 2016, p. 154). O que em suma significa afirmar [...] “que *intersex* é um termo socialmente construído que reflete uma real condição biológica, ou seja, os corpos realmente apresentam características que divergem dos corpos masculinos ou femininos” (PINO, 2016, p.155).

Em termos didáticos, é necessário discriminar gênero não binário e sua distinção em relação ao corpo *intersex*. O primeiro caracteriza-se por fatores estéticos e hormonais, já o segundo caracteriza-se por sua determinação biológica. Qual é a relação entre ambos? O que os aproxima é a não-determinação homem-mulher em sua identificação; ou seja, há plausibilidade de flexibilizar seus relacionamentos tanto em relação aos sexos biologicamente opostos quanto aos semelhantes.

A cultura que impõe a vivência de relações do tipo binário não envolve somente questões culturais. Ela perpassa a ciência médica e influencia na categorização social desde o nascimento da criança. Constatado o caso do nascimento de uma criança *intersex*, uma das primeiras medidas que se adota é a adequação da criança a um determinado gênero, como destaca Cabral, ativista e pesquisador *intersex*, analisando o caso de um *intersex* com o pênis minúsculo:

Um homem, de não intervir a cirurgia, e formará então privado de algumas das experiências constitutivas da masculinidade – urinar parado, trocar-se em vestiários de homens na escola, comparar o tamanho triunfal de seu pênis com outros adolescentes, privado de penetrar a uma mulher cujo desejo também se é reconhecido, regulado e limitado desde seu nascimento. As intervenções normatizadoras imediatas são necessárias, então, se argumenta, para sustentar um legado experiencial da espécie, que autoriza e reconhece só um repertório limitado de identidade possíveis, articuladas em vivências do corpo ao qual pertencem, em nossa experiência, para além da cultura, dos psiquiatras, dos médicos, dos mestres e dos pais, antes as mesmas pessoas *intersex*, que exceto em contadas oportunidades nunca são consultadas na modificação cirúrgica de suas genitálias – em muitos casos, de sua identidade de gênero (CABRAL, 2003, p.120)

Cabral (2003) sinaliza as inúmeras dificuldades e preconceitos com os quais a intersexualidade precisa lidar. Provavelmente uma das que despontam como principais, no artigo do autor, é a de que a intersexualidade não constitui uma patologia. A não adequação a determinadas situações corporais e culturais não deve dar à intersexualidade a característica de uma doença. Invariavelmente, os diversos casos são tratados pela medicina e pela psiquiatria como tal.

Em seu artigo, Cabral colhe o relato do também ativista Cheryl Chase sobre como foi tratada a sua condição de *intersex*:

“Desde meu nascimento até a cirurgia, enquanto eu era Charlie, meus pais e doutores consideraram que meu pênis era monstruosamente pequeno, e com a uretra na posição “equivocada”. Meus pais se sentiram tão envergonhados e traumatizados pela aparência de minhas genitálias que não permitiram a ninguém que os visse: não houve maneiras, não existiu a possibilidade de que meus pais, cansados, fossem aliviados na troca de fraldas por uma solícita avó ou tia. Então, no momento em que os médicos e especialistas sentenciaram que meu “verdadeiro sexo” era feminino, meu clitóris foi de pronto monstruosamente grande. Tudo isto ocorreu sem nenhuma troca no tamanho objetivo ou a aparência do apêndice que encontrava entre minhas pernas” (CABRAL, 2003, p.121).

A busca pela afirmação de autonomia e liberdade é, além de tudo, uma busca pelo rompimento da padronização e normalidade como regras a serem seguidas. Sendo assim, os corpos e identidades sexuais encontram-se como subversivos e insurgentes contra os padrões e regras de tentar defini-los e capturá-los para a vivência de uma sexualidade conforme os padrões sociais normativos tentam reger-se.

Butler faz uma análise do famoso caso de Herculine, que é descrito por Foucault em seu diário. Herculine é um *intersex* que, depois de alguns anos, foi forçado a assumir uma identidade, passando a ser definido como sexo masculino.

A predisposição sexual de Herculine é de ambivalência desde o começo, e, como já foi dito, sua sexualidade recapitula a estrutura ambivalente de sua produção, construída em parte como injunção institucional de buscar o amor das várias “irmãs” e “mães” da família ampliada do convento, e com a proibição absoluta de levar esse amor longe demais (BUTLER, 2003, p.154).

O que Butler explicita nessa descrição da sexualidade de Herculine é o dilema de não se poder expressar uma forma autônoma de sexualidade, ou ainda, a intersexualidade que era inerente à sua condição de ser no mundo por fatores biológicos.

Herculine é submetida a uma normatividade que é descrita por Butler como lei, que lhe impinge a missão de não mais poder “flutuar” sua sexualidade e padronizar um comportamento. Butler descreve da seguinte maneira essa passagem: “Depois de submeter-se à lei, Herculine torna-se um sujeito juridicamente sancionado como “homem”, e, todavia, a categoria de gênero se mostra menos fluída do que sugerem as próprias referências [...]” (BUTLER, 2003, p.155). A filósofa ainda descreve o dilema e drama de Herculine com essas palavras:

Os prazeres e desejos de Herculine não correspondem de modo algum à inocência bucólica que a medra e prolifera antes da imposição da lei jurídica. Tampouco está ela/ele completamente fora da economia significativa da masculinidade. Ela/ele está fora da lei, mas a lei abrange este “fora” mantendo-o em seu interior. Com efeito, ela/ele encarna a lei, não como sujeito autorizado, mas como um testemunho legalizado da estranha capacidade da lei de produzir somente as rebeliões que ela pode garantir que - por fidelidade - derrotarão a si próprias e aos sujeitos que, completamente submetidos, não têm alternativa senão reiterar a lei de sua gênese (BUTLER, 2003, p.155).

Butler expressa as limitações e impossibilidades de uma adaptação de forma plena no que diz respeito à sexualidade não-binária dos sujeitos *intersex*s. O dilema de Herculine expressa, na verdade, a tentativa de codificação daquilo que não quer ser codificado, ou ainda, a insistência em categorizar e definir determinadas práticas que não querem e não podem ser definidas simplesmente como masculinas ou femininas.

A reivindicação da sexualidade não-binária do corpo *intersex* não é contra a adaptação a uma forma biologicamente definida como masculina ou feminina. Os ativistas dos movimentos que lutam pela autonomia da sexualidade *intersex* reiteram que não é contra a medicina, a psicologia ou contra a psiquiatria que se insurgem, pois reconhecem os avanços e contribuições que as diversas áreas do saber proporcionam para pensar de forma mais autônoma a questão. Cabral levanta a questão sobre qual, de fato, seria a demanda do movimento *intersex*.

Que demanda o movimento político de pessoas *intersex*? A resposta é às vezes simples e complexa, e pode traduzir-se em uma demanda universal por respeito a nossa autonomia. Autonomia corporal de decisão. Direito à identidade e à memória. Não é uma sociedade sem gêneros a que se pretende, senão o reconhecimento da liberdade inalienável das pessoas para decidir sobre seus corpos (CABRAL, 2003, p.123).

Pensar a autonomia dos corpos subversivos. Esse é um dos elementos que devem constituir pluralidade corporal numa perspectiva ampla e irrestrita. Se o pluralismo permite novas formas de pensar e produzir, então, nada melhor do que essa afirmação da pluralidade corporal para se pensar a teologia.

Uma teologia do corpo na lógica plural

Assumir novos lugares e propor nossas formas do fazer teológico não é tarefa das mais fáceis, mas a teologia é desafiada a todo tempo a pensar sobre a concretude, a existência, os dilemas humanos. Uma vez que a sociedade se move de forma dinâmica, a tarefa da dinamicidade também é papel da teologia.

A proposta do *princípio pluralista* é pensar a partir de novos lugares e novos sujeitos. Os corpos subversivos apresentam-se, dessa maneira, com novos sujeitos a serem pensados e inseridos na teologia, mas ainda assim fica a pergunta: é possível pensar a teologia a partir do corpo?

Rubem Alves, em uma proposta arrojada e poética de pensar a teologia, escreveu em *Variações sobre a vida e a morte* (1985) o seguinte:

Teologia é um jeito de falar sobre o corpo.
O corpo dos sacrificados.
São os corpos que pronunciam o nome sagrado:
Deus...
A teologia é um poema do corpo,
o corpo orando,
o corpo dizendo as suas esperanças,
falando sobre o seu medo e morrer,
sua ânsia de imortalidade,
apontado para utopias,
espadas transformadas em arados,
lanças fundidas em podadeiras...
Por meio desta fala
sos corpos se dão as mãos,
se fundem num abraço de amor,
e se sustentam para resistir e caminhar (ALVES, 1985, p.9).

Assumindo a premissa de Rubem Alves de que a teologia é o poema do corpo, os corpos subversivos, que escapam às categorizações da heteronormatividade, possuem sua maneira própria de se colocar e fazer teologia. Os corpos plurais, corpos negados pelo sistema totalizador, corpos que clamam por justiça e reivindicam, por meio de sua alteridade, a dignidade da existência fazem teologia por meio de sua pluralidade. A isso o *princípio pluralista* serve de aporte, ponto de partida para a reflexão.

A função de uma teologia plural é, justamente, fazer com que dimensões das partes constituintes da vida, outrora divorciadas da reflexão teológica, possam pautar as discussões e participar ativamente de um projeto arrojado e holístico, um pensar que seja integral e não repita o dualismo corpo/alma herdado de reflexões teológicas “abstratas”.

O corpo é tema do cotidiano, da vida. Nada se faz sem o corpo. A reflexão teológica, necessariamente, precisa contemplar esse elemento vital, mas não como espaço de negação (em algumas tradições o corpo é tido como portador do pecado, é visto como elemento a ser purificado) e sim com potência produtiva. O corpo é pulsão produtiva; pulsão criativa. As diversas maneiras de ser corpo demandam diversas maneiras de pensar a teologia do corpo.

Se se tem um corpo transgênero, que não é determinado pelo binarismo, a teologia a ser produzida a partir desse corpo é plural e não binária; é a teologia da suspeita, da investigação e da experimentação. Tal interpelação corrobora a premissa de Ribeiro (2016) de que há necessidade do “alargamento metodológico” na formulação de uma proposta plural.

Com isso o instrumental analítico das ciências sociais, sobretudo, as ligadas à discussão e proposição de novas formas de existir passam a ser colocadas como elementos componentes do fazer teológico plural.

Ao se debruçar sobre o pensamento plural teológico, Ribeiro reconhece a necessidade de se pensar a partir das novas maneiras de interagir com a sociedade. Para exemplificar tais avanços, cita as políticas sociais relacionadas à questão das mulheres e seu papel social e grupos de sexualidade alternativas.

Se é fato que nas últimas décadas houve avanços consideráveis no que se refere às questões dos direitos das mulheres e dos grupos que vivenciam sexualidades alternativas, o enfrentamento das questões de gênero e sexualidade tem revelado que, não obstante aos processos de empoderamento e mudanças sociais e culturais, há na atualidade relações de poder, na qual estão sedimentadas fortes assimetrias de gênero, que se sustentam como fatores ideológicos justificadores de desigualdades compreendidas em geral como “normalidade”(RIBEIRO, 2019, p.102).

É justamente contra a “normalidade” que o pluralismo demarca seu lugar e os corpos subversivos rebelam-se. Trata-se, portanto, de um pensar teológico inconformista que, desde sua condição de exterioridade do sistema normativo, projeta-se de maneira autônoma e constrói sua própria maneira de ser, seu próprio modo de pensar, sua própria teologia.

“O poema do corpo” (ALVES, 1982) para os corpos transgêneros é um poema demasiado performático; um poema livre, que não se limita a rótulos e formas categorizadas de ser. Se o corpo não é colocado como x ou y, seu fazer teológico também não o pode ser. Nesse sentido é que se amplia a mediação hermenêutica e conseqüentemente a possibilidade propositiva que se faz a partir dela. A riqueza que se tem com relação a isso é incomensurável. Pensar a partir do plural, da multiplicidade das existências, do não convencional é a conexão mais arrojada que se pode fazer com as mudanças e proposições do tempo.

Rubem Alves (1982) já sinalizava para a ampliação do pensamento teológico a partir do corpo. Ribeiro comentando a posição de Alves sobre a corporeidade menciona o seguinte:

Rubem Alves advoga a importância do prazer e da alegria e a valorização da corporeidade, não somente no tocante à reflexão teológica, mas para a educação como um todo. Com a sua teologia da corporeidade, o autor nos mostra que o propósito da educação, é o de “aumentar as possibilidades de prazer e alegria” (ALVES, 2014, p. 84). Os processos educativos podem seguir nesta direção ao fazer com que o corpo, e não somente as dimensões de racionalidade, seja o ponto condutor do humano ao seu sentido maior (RIBEIRO, 2019, p. 103).

Outra faceta do fazer teológico é sua conexão com a educação. Somente por meio da educação consegue-se quebrar paradigmas e inserir novos temas na pauta do cotidiano. O preconceito e discriminação com que os corpos subversivos são tratados advêm da mentalidade excludente com que são concebidos. Também é mister destacar que, num modelo de educação inclusiva que contemple as diversas possibilidades de existência, a alteridade é outro elemento indispensável. Nesse sentido, a proposta do *princípio pluralista* pode, à primeira vista, causar certa estranheza ao modelo de interpretação tradicional, comprometido com a rigidez de métodos e objetos precisos e delimitados.

No tocante aos corpos que não se enquadram nos modelos normativos, a fluidez com que se apresentam constitui-se num desafio tanto no que diz respeito à sua caracterização quando à sua própria expressão. Há expressões teológicas, como a *Teologia Queer* e a *Teologia Indecente*, por exemplo, que tratam das questões relacionadas aos corpos subversivos⁴. Mas será que conseguem abarcar a diversidade de demandas relacionadas a esses corpos?

Estamos tratando, portanto, de movimento em constante mutação e produção. As tentativas, ainda que válidas e positivas, de representar e descrever essas expressões não conseguem sozinhas encerrar a discussão sobre o tema que se mostra a cada dia com novas demandas e com mais riqueza e expressão. É nessa diversidade que reside a beleza da pluralidade.

Conclusão

Nosso artigo se propôs a estabelecer uma interface entre a teoria dos corpos subversivos e o *princípio pluralista*. Buscamos definir os corpos subversivos para posteriormente relacioná-los com o *princípio pluralista* e sinalizar possibilidades do pensar teológico a partir do exposto.

Um corpo permanentemente em construção demanda a todo tempo um pensar teológico correspondente à sua condição. Por isso, empenhamo-nos em pontuar, problematizar e sinalizar as propostas de uma maneira aberta. Assumindo que os corpos subversivos são corpos em movimento, entendemos que sua forma de ser retratada também precisa sê-lo. Não foi nosso intuito fazer um balanço das produções sobre *Teologia Queer* ou mesmo da *Teologia Indecente*. Essas correntes têm contribuído de forma profícua no debate sobre gênero e deverão ser analisadas em outras oportunidades. Embora compreendamos e respeitemos essas análises, privilegiamos outros olhares com outros referenciais. Afinal, se a proposta do *princípio pluralista* é contemplar “entrelugares”, estamos sempre em busca de novos autores e referenciais teóricos para discutir as problemáticas.

Referências

ALTHAUS-REID, Marcella. **Indecent Theology**: theological perversions in sex, gender and politics. Londres & Nova York: Routledge, 2000.

ALVES, Rubem. **Variações sobre a vida e a morte**: a teologia e sua fala. São Paulo: Paulinas, 1982.

BERNINI, Lorenzo. Macho e fêmea Deus os criou!? A sabotagem transmodernista do sistema binário sexual. **Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades**. Natal. v. 5, n. 06, 2011.

BELTRAN A., Carlos José. **Esperança no cotidiano: da escatologia cristã à escatologia da libertação**, 2011. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo. Universidade Metodista de São Paulo.

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

⁴ Cf: O pensamento *queer* tem sido pesquisado por diversos autores como: MUSSKOPF, André Sidney. *Via(da)gens teológicas*: itinerários para uma *Teologia Queer* no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2012; ALTHAUS-REID, Marcella. *Indecent Theology*: theological perversions in sex, gender and politics. Londres & Nova York: Routledge, 2000. Nosso artigo, entretanto, não visa trabalhar as referidas teologias *per se*, mas pontuar a autonomia dos corpos subversivos em conexão com o *princípio pluralista*.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão de identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CABRAL, Mauro. "Pensar la intersexualidad, hoy". In: Maffia, Diana (org.) **Sexualidade migrantes: Gênero e Transgêneros**. Buenos Aires, Feminaria Editora, 2003

CARVALHO, Luis Fernando. **Teologia política espiritualidade militante**. Campinas: Saber Criativo, 2018.

LEVINAS, Emanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.

MUSSKOPF, André Sidney. **Via(da)gens teológicas**: itinerários para uma Teologia Queer no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

PINO, Nádia. "A teoria queer e os intersex: experiências invisíveis de corpos des- feitos". **Cadernos Pagu**. Campinas. v. 28, p. 149-174, 2007.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. **Teologia em curso**: temas da fé cristã em foco. São Paulo: Paulinas, 2010.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. **Por onde andei**: trajetos pessoais e o princípio pluralista. São Paulo: Fonte Editorial, 2018.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. "A fé para além da religião, a gratuidade para além da política. Rubem Alves em jogo". **Numen: revista de estudo e pesquisa da religião**. Juiz de Fora. v.2, n.22, jul/dez, 2019, p. 95-106.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. **Testemunho e Libertação**: a teologia latino-americana em questão. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.

REIS, Nilton dos; PINHO, Raquel. "Gêneros não-binários, identidades, expressões e educação". **Revista Reflexão e Ação**, Santa Cruz do Sul, n.1, v.4, p.7-25, jan/abr. 2016.

SOUSA, Luis Fernando de Carvalho. **Carnalidade e libertação**: a dimensão erótica a partir da filosofia de libertação de Enrique Dussel. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

Recebido em 26/04/2020

Aceito em 09/05/2020

Received 04/26/2020

Approved 05/09/2020



<http://doi.org/10.7213/2318-8065.05.01.p50-62>

Corpo e sexualidade na doutrina espírita: uma reflexão acerca das abordagens de Chico Xavier e Herculano Pires a partir do princípio pluralista

Body and sexuality in spiritist doctrine: a reflection on Chico Xavier and Herculano Pires' approaches stemming from the pluralistic principle

Grazyelle de Carvalho Fonseca*

Resumo

Este artigo é uma reflexão acerca da relação do corpo e da sexualidade na doutrina espírita, formulada na França do século XIX, por Allan Kardec, e que tomou grande expressão no Brasil. Parte-se do questionamento de como a doutrina espírita aborda o corpo e o sexo na literatura - seja na literatura mediúnica, seja na literatura mais filosófica. Como metodologia, organizei uma fundamentação bibliográfica bem como utilizei a proposta teórico-metodológica do princípio pluralista. A partir de tal proposta, pôde-se compreender a possibilidade de se pensar a religião não somente pela via teológica mas também antropológica, na qual a temática do corpo e da sexualidade é importante. Por fim, concluo que o corpo é uma instância significativa na doutrina, desde a intermediação entre o mundo invisível e o visível, as experiências e o processo de geração da vida.

Palavras chave: Espiritismo. Princípio Pluralista. Chico Xavier. José Herculano Pires. Corpo e sexualidade.

Abstract

This essay intends to approach the relationship between body and sexuality in spiritist doctrine - formulated at France in the nineteenth century, by Allan Kardec, and that has currently a large expression in Brazil. How the doctrine conceived the body and the sex in the literature - whether in mediumistic or more philosophic? In methodology, I realized a bibliographical foundation and used the theoretical-methodological proposal named pluralistic principle. Then, from this principle, we can comprehend the religion both from a theological approach and as anthropology perspective. Therefore, body and sexuality thematic are important. Finally, I conclude that the body is significant in spiritist doctrine, since the intermediation between invisible and visible worlds, the experiences and the process of generating life.

Keywords: Spiritism. Pluralistic principle. Chico Xavier. José Herculano Pires. Body and sexuality.

* Doutoranda em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR/UFJF), mestra em História Social (PPGHS/UERJ), Bolsista PBPG/UFJF. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7779-2040>. Contato: grazyellecarvfonseca@gmail.com.

Introdução

O *princípio pluralista* é uma abordagem teórico-metodológica de natureza interdisciplinar, proposta por Cláudio Ribeiro. Trata-se de uma perspectiva que busca uma atualização do panorama conceitual da Teologia e da Ciência da Religião, na medida em que busca abarcar num único princípio o diálogo entre os Estudos Culturais e os estudos de religião. Na proposta, considera-se que o estudo sobre a sexualidade e o corpo deve ser abarcado por estudiosos, visto que há questões que atravessam a experiência do sujeito no mundo e com o transcendente.

Tem-se discutido, na perspectiva da teologia feminista, que o corpo é importante na experiência religiosa, pois, através dele, experimenta-se o mundo, a dor, a culpa, a angústia e a espera. Inclusive, é através do corpo que se vivem as relações com o sagrado, isto é, as emoções e o êxtase para com o divino (THOMAZ, 2018). Considerando a relação do corpo na doutrina espírita, codificada por Allan Kardec, as experiências do corpo não só permitem a construção da trajetória evolutiva ou de expiação do sujeito bem como é o próprio corpo que permite novas reencarnações, a vida material dos espíritos no mundo. Assim, corpo e sexualidade são aspectos importantes na doutrina.

Levando esse aspecto em consideração, buscarei no presente artigo refletir sobre a abordagem do espiritismo kardecista acerca do corpo, da sexualidade e da vida amorosa. Trata-se de uma busca por conciliar a noção do princípio pluralista pela via antropológica da Ciência da Religião à linha de pesquisa de Religião, Sociedade e Cultura. Para isso, tomarei como base a análise bibliográfica dos argumentos propostos em *Vida e Sexo* (2013), de Chico Xavier; e *Pesquisa sobre o Amor* (2008) e *Vampirismo* (1980), ambos de José Herculano Pires. De maneira geral, parto do questionamento acerca da maneira como o espiritismo aborda a questão da sexualidade e do corpo, seja a partir de uma publicação mediúnica, seja a partir de um intelectual espírita.

O lugar do corpo na religião de acordo com o princípio pluralista

De acordo com a proposta de Ribeiro (2017a; 2018), o *princípio pluralista* busca articular o religioso com os contextos socioculturais e o poder. Nesse sentido, o corpo e a sexualidade são dimensões que deveriam ser consideradas em relação à religião, visto que expressam os atravessamentos da exterioridade humana (intercâmbio com o ambiente, com outras pessoas), bem como em relação à interioridade (os sentimentos, inteligências e pensamentos). Sendo assim, os âmbitos dos desejos e das paixões devem ser considerados quando se estuda o religioso, pois estão presentes na prática religiosa. Assim, o desejo possui uma força ambivalente que ora se desloca para o impulso, ora pode ser direcionado em relação ao divino. Diz ele:

Daí a necessidade de guiarmos nossos desejos, não somente para a satisfação pessoal e objetiva, frequentemente geradora de frustrações e violência, mas para o que não pode ser negociável ou transferível nas jornadas da vida humana, o Infinito, a Fonte da realidade, Deus. (RIBEIRO, 2018, p. 480)

Não podemos perder de vista que se trata de uma perspectiva que parte de uma teologia cristã, em direção à confluência com distintas práticas religiosas. Entretanto, é a dimensão antropológica desse princípio que pretendo utilizar no presente artigo. Pois, conforme propõe Ribeiro (2017b), o princípio pluralista permite articular questões de natureza antropológica, no que concerne à “capacidade de alteridade ecumênica, nas formas autênticas de espiritualidades integradoras,

inclusivas e ecológicas, e no valor da corporeidade e da sexualidade na reflexão teológica e nas ações concretas de afirmação da vida” (RIBEIRO, 2017b, pp. 8-9). Ademais, a noção do princípio pluralista articula o tempo presente e as demandas de um tempo cujas minorias e subjetividades estão em efervescência. Nesse sentido, trata-se de uma tentativa de revisar a perspectiva dos estudos de religião em confluência com as demandas das primeiras décadas do século XXI.

Pretendo fazer, a seguir, um recuo acerca da articulação da doutrina espírita, corpo e sexualidade, a partir da proposição de Allan Kardec, no século XIX, e, depois, analisar as propostas de Chico Xavier e José Herculano Pires, na segunda metade do século XX. Logo, trata-se de uma história recente do espiritismo, do qual somos contemporâneos.¹

Assim como propõe Ribeiro (2018) acerca do controle dos desejos ante a ambivalência da força violenta e instintiva e a força divina, observei que, tanto na proposta de Chico Xavier quanto na de José Herculano Pires, há uma busca constante pelo equilíbrio das forças do desejo sexual. Herculano Pires e Chico Xavier buscam manter a sexualidade correlata à evolução espiritual, à simbiose de energia com os parceiros e à função de continuidade da vida a partir da geração de filhos.

A esse respeito, de acordo com Félix Guattari e Suely Rolnik (1996), o corpo nas sociedades contemporâneas sofre o processo de interiorização da vergonha, da economia doméstica e social desde a infância até a formação na fase adulta. Nesse sentido, a mente e o corpo estão interligados no processo de vivência da angústia, do amor e das problemáticas neuróticas. “O corpo, o rosto, a maneira de se comportar em cada detalhe dos movimentos de inserção social é sempre algo que tem a ver com o modo de inserção na subjetividade dominante” (GUATTARI E ROLNIK, 1996, p. 278). Com isso, não se trata apenas da sexualidade mas da dimensão do desejo, pois a vida não é pertinente somente ao fisiológico e às particularidades do corpo: os campos social e político aparecem imbricados nas escolhas reprodutivas, da criação e da subjetividade (GUATTARI E ROLNIK, 1996).

Corpo e sexualidade em Allan Kardec

Para o espiritismo, o corpo é um dos elementos importantes para a constituição do sujeito e para o próprio processo relacional entre o transcendente e o plano material. Maria Laura Cavalcanti (2008) observou que o espiritismo possui uma relação triádica, que envolve: o corpo (composição perecível), o perispírito (o mediador entre o plano visível e o invisível, a união semimaterial entre o corpo e alma) e, por fim, o espírito, a essência do homem de natureza desconhecida (quando o sujeito está encarnado, o espírito seria a alma). É a partir do corpo (invólucro perecível) que a alma vivencia as experiências terrenas, é ele que possibilita a trajetória de reencarnação.

Logo, segundo o espiritismo, a partir do corpo, evidenciam-se as provas e expiações. Doenças crônicas, desigualdades sociais, capacidades motoras e intelectuais etc. seriam inerentes a uma escala espírita de evolução e da trajetória do sujeito. Porém, de acordo com a doutrina, há uma diferença entre a vida orgânica e a vida espiritual. Sendo assim, o perispírito, aspecto que liga o corpo e a alma, permanece após a passagem da vida terrena. “Durante a vida, o Espírito se liga ao corpo por seu envoltório semimaterial ou perispírito. A morte é apenas a destruição do corpo e não desse segundo envoltório que se separa do corpo quando cessa neste a vida orgânica” (KARDEC, 2009, p.79).

Como argumenta Cavalcanti (2008), a “lei da reencarnação” considera que o mundo desigual e imperfeito está diretamente correlacionado com as ações meritórias ou culposas da vida passada. Com

¹ Na historiografia, a noção de tempo presente representa para o historiador, ou historiadora, a noção de contemporaneidade entre o objeto e quem pesquisa. Como se trata de uma temporalidade próxima, acredita-se que tal perspectiva permite melhor acuidade dos acontecimentos bem como a observação das interferências na formação social em curso. (FERREIRA, 2000)

isso, as noções de “livre-arbítrio” e de “carma” estão correlacionadas ao processo reencarnatório, visto que, ao mesmo tempo que o sujeito possui responsabilidade pelos atos bons ou maus, os frutos são colhidos ao longo das reencarnações - isto é, a “lei do carma”.

De acordo com a proposição de Kardec (2009), os excessos materiais e sexuais interferem diretamente na relação com a espiritualidade, inclusive, no processo de transição da vida terrena para a espiritual. Isto é, no desligamento do corpo / da matéria no processo de morte. Vale enfatizar que, para o espiritismo, os aspectos morais e intelectuais são mais valorizados em detrimento da matéria, do corpo e da sexualidade. Diz *O Livro dos Espíritos*:

Para outros, aqueles sobretudo, cuja vida foi **toda material e sensual**, o desligamento é muito menos rápido e dura, algumas vezes, dias, semanas e mesmo meses, o que não implica existir no corpo a menor vitalidade nem a possibilidade de um retorno à vida, mas uma simples afinidade entre o corpo e o Espírito, afinidade que está sempre em razão da preponderância que, durante a vida, o Espírito deu à matéria. Com efeito, é racional conceber que quanto mais o Espírito se identifica com a matéria, mais ele sofre ao se separar dela. Ao passo que a atividade intelectual e moral, a elevação dos pensamentos, operam um começo de libertação mesmo durante a vida do corpo e, quando chega a morte, ela é quase instantânea. (KARDEC, 2009, p. 79).

No que concerne à contracepção e à satisfação sexual, a doutrina espírita compreende que se trata de uma escolha humana o corpo ter predomínio em relação à alma. Entretanto, essa face se modifica no que diz respeito à autonomia dos sujeitos (homens e mulheres) acerca do aborto, pois este é compreendido como um atentado à vida e a interrupção de um processo reencarnatório. Então, a execução de tal ato acarretaria consequências para a mãe, por exemplo.

O espiritismo chegou ao Brasil na segunda metade do século XIX, junto com outras práticas culturais importadas da França. A princípio, a adesão se deu a partir de imigrantes franceses, porém, logo profissionais liberais (tais como advogados e jornalistas), funcionários públicos da corte, médicos e militares tomaram conhecimento dessa perspectiva mediúnica. Devido ao aspecto filosófico e científico, a doutrina chamou a atenção de anticlericais, republicanos e abolicionistas, pois mesclava a ciência experimental com fé. (LEWGOY, 2008)

Todavia, devido à sanção do Código Penal de 1890, que criminalizou práticas de espiritismo, curandeirismo, magia e cartomancia, a doutrina adotou a perspectiva religiosa e caridosa como uma maneira de se legitimar, ante a perseguição e os embates com médicos, juristas, policiais e religiosos católicos e protestantes que lhe faziam oposição (GIUMBELLI, 1997). Concentrando a maioria de adeptos no mundo, atualmente, o espiritismo brasileiro tornou-se um movimento de caráter distinto da prática originalmente idealizada na França e adotou rituais como água fluidificada e passe. É preciso destacar que é uma doutrina de caráter letrado, na qual se valoriza o estudo dos textos de Allan Kardec e dos textos / livros psicografados. Nessa doutrina, a importância do corpo se evidencia a partir do médium (que estabelece uma comunicação entre vivos e mortos), dos sujeitos que buscam a cura (das mazelas espirituais, financeiras ou de saúde), ou do próprio corpo como geração da vida e de construção de afinidades.

Abordagens de Chico Xavier

Francisco Cândido Xavier (1910-2002), conhecido como Chico Xavier, era natural de Pedro Leopoldo, Minas Gerais. A trajetória de vida desse médium é marcada por provações e abnegações, nas quais o corpo foi uma forma de expressar santidade / pureza e o intermédio com o invisível. O espiritismo de Chico Xavier se propôs como um cristianismo renovado, portanto, aproximações com o

catolicismo popular foram frequentes. Como expõe Sandra Jacqueline Stoll (2004), a vida de Chico é marcada pela premissa do “sofrimento”: as experiências mediúnicas na infância, compreendidas por familiares como “o diabo no corpo”, acarretaram maus tratos por parte da madrinha e penitências aplicadas por padres; além de problemas de saúde na fase adulta e na velhice.

Ademais, a relação de Chico Xavier com os espíritos-guia, após a conversão ao kardecismo, foi de disciplina, obediência, sujeição e rigidez. A renúncia ao matrimônio e à sexualidade é um aspecto importante que o aproxima de um modelo monástico católico (STOLL, 2004). Além do mais, representa o controle do corpo como uma maneira de evidenciar, ou representar, a pureza das intermediações com o invisível, tal como argumenta Stoll (2004):

Capitalizadas simbolicamente, as práticas do “celibato e da castidade” adquiriram, no decorrer do tempo, um novo significado, transformando-se de componente da personalidade do médium em forma de expressão modelar da mediunidade espírita. Não sendo esta, porém, uma norma doutrinária, o que esse percurso sinaliza é a apropriação por Chico Xavier de práticas institucionais de construção da santidade católica. (STOLL, 2004, p. 190)

De acordo com a análise de Bernardo Lewgoy (2004), Chico Xavier buscou expressar em si um sujeito que recusava a vida material e as regalias. Sendo assim, todo o retorno financeiro das vendas de seus livros era revertido para obras de caridade. Enquanto pessoa, buscava igualar-se a um sujeito inferior, que intermediava as mensagens vindas do plano "superior". Com isso, evidenciou-se como uma pessoa casta e celibatária em nome de uma aliança com o espiritual. Portanto, a experiência corporal desse médium representou-se sob as noções de santidade e de pureza.

Em *Vida e Sexo*, publicado em 1970, cuja psicografia é atribuída a Emmanuel (mentor espiritual de Chico Xavier), a relação entre sexualidade e reencarnação é comentada sob diferentes aspectos: sexualidade, família, namoro, divórcio, compromisso afetivo, filhos, homossexualidade, controle sexual, religião, adultério e prostituição. De acordo com os argumentos, os vínculos sexuais formam uma simbiose de forças, promovendo a conexão afetiva, assim como uma mesma vibração. Logo, a sexualidade possui duas funções: a primeira, manter a união e a harmonia do casal; a segunda, troca de material genético para trazer ao mundo novas vidas e, por conseguinte, conservar as leis da vida. (XAVIER, 2013)

Dentre os argumentos, chamou-me atenção o fato de o livro considerar que o homem busca uma mulher para suprir a falta da mãe e a mulher, a falta do pai. Levando isso em consideração, compreendo que se trata de uma abordagem que dialoga com o senso comum formado a partir do debate freudiano do Complexo de Édipo. De acordo com Freud, na infância, o menino desenvolveria uma relação objetual com o seio da mãe, enquanto a menina desenvolveria uma relação falocêntrica com o pai. Entretanto, esse processo se dissolve à medida em que as fases etárias são alcançadas:

A menina pequena, que pretende ser amada pelo pai acima de tudo, algum dia sofre uma dura punição por parte dele e se vê expulsa do paraíso. O garoto, que vê a mãe como sua propriedade, nota que ela passa a dirigir seu amor e seu cuidado a um recém-chegado. [...] a contínua ausência do filho desejado, levam a que o pequeno enamorado abandone sua desesperançada afeição. Assim, o complexo de Édipo desapareceria devido ao seu fracasso, em consequência de sua impossibilidade interna. (FREUD, 2011, p. 204)

Atualmente, trata-se de uma perspectiva que se encontra em processo de revisão e crítica por parte de intelectuais feministas, tal como propôs Rubin Gayle, na década de 1970 ou Judith Butler, na década de 1990. De acordo com Gayle (2017), a noção do Complexo de Édipo divide os gêneros desde a infância, evidenciando a heterossexualidade compulsória já no campo do parentesco, e o tabu do incesto. Ademais, a ênfase no masculino obrigaria a menina a uma estrutura limitada, visto que, na

perspectiva do complexo, ela é um ser castrado e que precisa do falo para complementar-se. Seguindo essa linha de raciocínio, Butler (2018) argumenta que o Complexo de Édipo também é um instituidor do tabu da homossexualidade:

Com efeito, não é primordialmente o desejo heterossexual pela mãe que deve ser punido e sublimado, mas é o investimento homossexual que deve ser subordinado a uma heterossexualidade culturalmente sancionada. Ora, se é a bissexualidade primária, e não o drama edipiano da rivalidade, que produz no menino o repúdio à feminilidade e sua ambivalência em relação ao pai, então a primazia do investimento materno torna-se cada vez mais duvidosa e, conseqüentemente, a heterossexualidade primária do investimento objeto do menino. (BUTLER, 2018, p. 110)

Chico Xavier critica, em *Vida e Sexo*, a deliberação de libido, pois, para ele, a sexualidade é inerente à constituição da família e do lar. Além disso, a prática sexual é diretamente correlacionada aos valores do espírito. Acerca da relação pais e filhos, a noção de libido é compreendida como afeto, como energia psíquica presente no espírito devido a vidas passadas. Logo, os favoritismos do filho em relação à mãe e da filha em relação ao pai seriam pertinentes a laços de afetividade, que seriam desfeitos aos poucos, tal como no Complexo de Édipo. No que concerne à homossexualidade, esta é considerada como parte do processo de reencarnação e afinidade com vidas passadas, por meio do qual uma mulher reencarnaria como homem e um homem como mulher.

Por fim, a respeito do celibato ou abstinência sexual (praticado pelo próprio Chico Xavier, tal como abordado), é considerado, no livro, como aprimoramento do sujeito e um serviço espiritual. Para ele, dar primazia à prática espiritual em detrimento das práticas carnal e sexual é uma maneira de tornar-se mais útil ao próximo, de alçar mais rapidamente as camadas mais elevadas da hierarquia evolutiva, pois a energia sexual seria realocada para a energia espiritual. Entretanto, ele divide os celibatários entre os que experimentam uma abnegação dolorosa e aqueles que já possuem tal predisposição por questões de saúde ou porque são eunucos. (XAVIER, 2013)

As reflexões de José Herculano Pires sobre o amor e a sexualidade

José Herculano Pires (1914-1979), natural de Avaré, interior de São Paulo, foi filósofo, jornalista, escritor e professor. Estabeleceu uma vasta rede de contatos no ambiente espírita, na imprensa, na política e no sindicato dos jornalistas. A pesquisadora Célia Arribas (2014) argumenta que Herculano Pires teve uma importante atuação como intelectual espírita. Para a autora, o intelectual espírita tem uma importante função clerical: ao mesmo tempo em que não está necessariamente vinculado a uma instituição espírita, ele participa da construção de debates e visões de mundo acerca da doutrina. Além disso, deve ser conhecedor e estudioso da doutrina espírita, tornando-se uma espécie de porta-voz doutrinário.

No caso de Herculano Pires, sua postura ante o espiritismo era de defesa ortodoxa, na qual ele combatia renovações dos postulados de Allan Kardec e perspectivas místicas; ou seja, propunha uma visão mais purista. Ainda conforme Arribas, o intelectual espírita, através das palavras e ideias, constrói aceitabilidade, posições que podem ser aceitas ou rejeitadas e/ou interferir no curso da perspectiva espírita de mundo. Ademais, é um esforço íntimo do sujeito em compreender a relação com o cosmo. Tendo isso em vista, buscarei analisar a abordagem de Herculano Pires acerca da sexualidade, do amor e da relação com o espiritual.

O livro *Pesquisa sobre o amor*, escrito em 1978, revela os pensamentos de uma década cuja homossexualidade, bissexualidade e até mesmo as experiências sexuais eram mais conservadoras e intolerantes em alguns aspectos. Pires considera que o relacionamento heterossexual é a forma de

sustentar a espécie humana bem como a unidade biológica. Por outra via, considerando a formação do autor em filosofia, há momentos em que ele se refere a Jean-Paul Sartre e a Simone de Beauvoir com certa condescendência, pois “amor e liberdade” constituem a bandeira de Sartre e são a única senha que lhe dá passagem à posteridade. O mergulho de Sartre na essência do ser levou-o à angústia da frustração total e absoluta” (PIRES, 2008, p.19). Para Pires, a liberdade no relacionamento de Sartre e Beauvoir revela uma relação de co-dependência, de encontrar na pessoa amada “o outro” com quem compartilhar.

José Herculano Pires aborda o amor e a atração sexual a partir do prosseguimento da existência, pois, para ele, trata-se da força genética. Nessa concepção, o amor está associado à finalidade superior divina. A atração erótica tem por finalidade o aspecto genésico (isto é, da gênese), portanto, seria preciso um cuidado para não se perder nas descobertas sexuais, das sensações carnis e da redução do sentido do amor ao simples ato sexual. Então, casais que já se encontrariam numa escala de evolução não buscariam apenas o prazer, mas a doação do corpo em favor da criação de outros seres. Isto é, para Pires, num relacionamento afetivo, os casais (heterossexuais) estão a serviço dos poderes espirituais:

A sexualidade é a condição que deve concretizar no tempo histórico o poder criador do homem e da mulher, na conjugação efetiva dos elementos biológicos, sob a regência do amor. O sexo é instrumento dessa realização genética que exige do casal a doação total dos poderes espirituais e corporais neles concentrados, no ato da criação. [...] A mecânica sexual do gozo pelo gozo é um aviltamento da função genésica, cuja finalidade última é a encarnação do ser, primeiro passo da ontogênese terrena. Nos casais evoluídos, o ato sexual não se reduz ao prazer sensorial. (PIRES, 2008, p. 69)

No livro em análise, a expressão “fazer amor”, atribuída no senso comum à relação sexual, é criticada por Herculano Pires, pois, para o autor, o amor engloba afinidade e troca de energia relativa à evolução espiritual. Inclusive, isso se expressaria também na velhice, cuja funcionalidade biológica é distinta da virilidade e da disposição juvenil. De acordo com ele: “Os velhos não perdem o direito de amar, pois a lei do amor é eterna e insubmissa às ordenações temporais. Mas as próprias condições biológicas da velhice mostram que esse direito deve ser exercido num sentido mais amplo e espiritual” (PIRES, 2008, p. 95).

Logo, para o autor, o coito e o amor devem ser compreendidos com certa interdependência. Principalmente, porque Pires é influenciado pela noção cartesiana de amor, na qual “o amor a Deus provém da ideia inata de Deus no homem” (PIRES, 2008, p. 32). Assim como o amor estaria correlacionado ao processo de transcendência - isto é, “de nossa afinidade com esse arquétipo divino que também desejamos atingir no processo de transcendência” (PIRES, idem).

Pires critica a postura humana que pretende ser a medida da natureza e do mundo, o que denomina de “antropocentrismo vaidoso”, pois a evolução e a mudança no mundo estariam presentes em toda natureza e não apenas no ser humano. Inclusive, realiza uma tímida crítica acerca do domínio masculino em vários aspectos socioculturais. A respeito do antropocentrismo e do androcentrismo (isto é, domínio masculino), remetemos à Ivone Gebara (1997), a qual aborda que o conhecimento e a “realidade” geralmente são associados à natureza humana, limitados a grupos de pessoas, principalmente, homens. Além disso, a autora evidencia que tal situação também é expressa sob a forma de produção de conhecimento e reflexão intelectual (teológica, filosófica e científica).

Em *Pesquisa sobre o amor*, o campo da sexualidade e do desenvolvimento fetal é considerado impuro, o que Herculano nomeia de charco - isto é, um material orgânico sujo, pois está ligado aos instintos primitivos. Somente ao nascer a criança é efetivamente um ser puro. Diz ele:

As categorias de puro e impuro referem-se a duas faixas de graus da evolução. O impuro é o não-evoluído, tudo aquilo que está ainda carregado de elementos primitivos. O puro é o

evoluído, tudo aquilo que se mostra livre dos elementos genéticos, de sua elaboração. O feto ligado à placenta é impuro, a criança livre é pura. Toda impureza dos elementos heterogêneos necessários à formação e desenvolvimento do embrião constituem a impureza de que nasceu a pureza de uma estrutura perfeita e refinada. Do charco nasce a flor. O charco do amor é o seu lastro genético, o lamaçal de instintos desejos e paixões que mergulham as raízes do ser impulsionadas pelo tropismo da transcendência. (PIRES, 2008, p. 33)

De maneira geral, tanto Chico Xavier quanto Herculano Pires, seguindo a proposição da doutrina de Kardec, são contrários ao aborto e defendem a sexualidade com fim de geração da vida. Então, compreendo que tal perspectiva parte da proposição de que o útero é a primeira morada terrena do sujeito, porém, este ainda não tem a capacidade de raciocínio, a qual é desenvolvida progressivamente com a passagem da idade. O “estar no mundo material” começa a partir da pequena esfera uterina. Além disso, as noções de criação, de origem, solidão e afeto são importantes para ambos os autores. Pires interpreta que a criação do mundo por Deus se deu diante da solidão e o sujeito procura um amor como forma de lidar com a solidão. “Como Deus solitário no Inefável, o ser humano está solitário no útero. Mas antes dessa solidão biológica, ele passou pela solidão metafísica. [...] É o Ser na solidão que anseia pelo outro e de repente se projeta na existência” (PIRES, 2008, p. 28).

Isso remete à proposição de Peter Sloterdijk (2016) sobre o conceito de esferas, segundo o qual os sujeitos constituem seus ambientes confortáveis a partir de pequenas ou maiores esferas. Conforme a proposta fenomenológica de Peter Sloterdijk, somos sujeitos que desde a vida uterina compartilhamos de dualidades: feto/placenta, sangue / comunhão fluidica (imbricado entre os sangues paterno e materno resultando no sangue fetal), feto/mãe e feto/graus de parentesco. Portanto, “a história do sujeito é, antes de tudo, uma história de transmissão do sujeito. Seus atores são seres originários cada qual em circulação sanguínea e comunhão de bebida - que reavivam essa unicidade em transposição sempre diversas” (SLOTERDIJK, 2016, p. 271). Entretanto, não podemos perder de vista que a proposta de Herculano Pires é conservadora, preocupa-se com a ideia de geração da vida pela via pureza / impureza de acordo com os moldes da doutrina espírita.

No que concerne à concepção de celibato, Herculano Pires defende que a demanda pela prova de pureza espiritual influi numa luta dolorosa contra o sexo. Ele chama esta prática de “misticismo-erótico”, pois acarretaria uma flagelação e culpa espiritual na luta pela carne bem como uma associação desse tipo de desejo ao demoníaco. De acordo com o autor, a extrema pureza é impossível, pois o excesso de repressão levaria ao desequilíbrio psicológico. Por outro lado, deve-se destacar que a postura de Pires é de natureza anticlerical e com certa aversão à Igreja Católica. Trata-se de uma defesa da perspectiva filosófica acerca do corpo, calcada na doutrina espírita. Ele argumenta o seguinte sobre o “misticismo-erótico” nos conventos e mosteiros:

O “misticismo-erótico” dos conventos produziu legiões de monstros ao invés de santos e anjos. As macerações e flagelações, os cilícios aleijantes, as torturas da carne pelos fanáticos da pureza impossível levaram à loucura milhares de criaturas que, por uma ejaculação espontânea ou um suspiro do desejo amoroso, sentiram-se nas garras do demônio, condenadas às caldeiras do inferno. (PIRES, 2008, p. 41)

Por outro lado, ele explica o “prazer masoquista do pecado” pela via do espiritismo, que não se trataria da força dos demônios nem da força mental, mas do impulso causado por espíritos inferiores. Isto porque o perispírito, o invólucro semi-material que medeia a relação entre o corpo/matéria e o espírito, ainda pode ter instintos sexuais, caso o espírito desencarnado ainda esteja muito apegado ao plano material. Pires denomina esse tipo de espírito de “vampiro”, no livro *Vampirismo* (1980), pois suga as energias humanas. Além disso, em *Vampirismo*, a normalidade do sexo condiz à função genética de reprodução. Assim, “toda prática sexual que não corresponda à sua finalidade ao mesmo

tempo equilibradora, produtora e reprodutora do organismo humano é anormal, acusando disfunções e desvios mórbidos no indivíduo e no grupo social” (PIRES, 1980, p. 30).

De acordo com Herculano Pires, há excesso de sensualidade na moral burguesa, tais como perturbações sexuais nas crianças, pornografia e culto ao corpo nos meios de comunicação. É interessante que o autor percebe que a erotização do corpo sob a forma de produtos dos meios de comunicação é parte inerente de uma demanda do tempo no qual ele estava inserido, embora compreendesse isso como uma questão negativa. A esse respeito, Michel Foucault (1979) argumentou que o autoerotismo, o corpo na pornografia e na publicidade são ações de controle-estimulação.

No século XVIII, houve o processo de controle da masturbação infantil masculina; por sua vez, no século XIX, observou-se um constante controle dos corpos acerca das doenças, da eugenia, da histeria e da criminalização a partir das feições. As medidas de vigilância e controle dos corpos fizeram com que os sujeitos tomassem percepção do próprio corpo e, por consequência, o desejo de si. Diz Foucault (1979):

O domínio, a consciência de seu próprio corpo só puderam ser adquiridos pelo investimento do corpo pelo poder: a ginástica, os exercícios, o desenvolvimento muscular, a nudez, a exaltação do belo do corpo... Tudo isto conduz ao desejo obstinado, metucioso, que o poder exerceu sobre o corpo das crianças, dos soldados sobre o corpo sadio. Mas, a partir do momento em que produziu este efeito, como consequência direta de suas conquistas, emerge inevitavelmente a reivindicação de seu próprio corpo contra o poder, a saúde contra a economia, o prazer contra as normas morais da sexualidade, do casamento, do pudor. (FOUCAULT, 1979, p. 146)

Um ponto importante que também devemos considerar aqui é a tensa relação com as religiões afro-brasileiras, também mediúnicas. A noção de feitiço e de fetichismo - próximo ao primitivismo e à noção de magia- aparece em *Pesquisa sobre o amor*. Desde a constituição da República, praticantes de religiões de matriz africana sofreram perseguições e foram criminalizados, acusados de charlatanismo, prática de engodo e influência negativa, a partir do Código Penal de 1890. O espiritismo kardecista chegou a ser enquadrado também; entretanto, além de ter sido uma prática com grande presença da classe média - profissionais liberais, militares e médicos -, a aproximação com a perspectiva religiosa e de caridade foi uma estratégia que ajudou para ser menos perseguido.

Pires aborda a perspectiva espírita kardecista no âmbito do combate de forças espirituais "negativas":

O feitiço de amor é bem conhecido. Constitui-se de práticas que correspondem aos filtros de amor da Antiguidade. Nas práticas do sincretismo religioso afro-brasileiro - Macumba, Umbanda, Quimbanda, Candomblé etc. - o feitiço é usado para, supostamente, prender uma pessoa à outra, forçar ou impedir casamentos, desmanchar namoros e noivados e separar casais. [...] Não se deve dar importância a essas ameaças, que entidades benéficas podem impedir e desfazer com facilidade. Se ajudarmos o feiticeiro com nossa credence e mostrarmos o temor do pretenso poder dos seus despachos, abriremos a eles as portas da nossa fortaleza interior e poderemos sofrer algumas perturbações passageiras. (PIRES, 2008, p. 49)

O espiritismo kardecista buscou se diferenciar de outras religiões mediúnicas e reivindicar a legitimidade do uso do nome “espiritismo” - visto que seria uma palavra criada por Allan Kardec, em *O livro dos espíritos*. Considera-se, na literatura acadêmica, que se trata de práticas religiosas com aspectos similares, porém, em espectros opostos - tal como, mediunidade e conversa com o invisível / espíritos. Essa perspectiva ficou muito famosa a partir da noção de “continuum mediúnico”, cunhada por Cândido Procópio Camargo.

Como aponta Marcelo Camurça (2017), o juízo de valor acerca da umbanda tem sido motivo de reflexões nas ciências sociais. Tem-se criticado e revisado a polarização que considera o espiritismo sob um espectro mais “civilizado” e as práticas afro-brasileiras sob um mais “primitivo”. Nessa perspectiva, considera-se que tanto o espiritismo quanto a umbanda, o candomblé e outras práticas mediúnicas estão carregadas de porosidades, influências e ressignificações de aspectos oriundos de outras religiões, como o catolicismo popular, por exemplo. Então, a noção de feitiço de amor exposta no livro também envolve uma competição religiosa pertinente àquele tempo.

Outro aspecto importante foi a reflexão feminista sobre a qual Pires buscou argumentar, a partir de uma filosofia espírita. Para ele, a suposta superioridade do homem e o desprezo à mulher são formas de aviltar a espécie humana. Logo, homem e mulher deveriam compreender-se como seres interdependentes, apesar de serem dotados de individualidade. É importante ressaltar que, no livro em análise, o pensamento filosófico de Herculano Pires é fortemente influenciado por Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir, portanto, a proposta de compreensão da relação homem e mulher busca desconstruir a visão da mulher como “o outro” e inferior em relação ao homem. Como a proposta existencialista nega a relação com o transcendente, Pires recorre à doutrina espírita para explicar a heterossexualidade, a demanda por amor ao próximo e o encontro entre os sexos como parte da força espiritual.

Por fim, em Herculano Pires, há uma influência do pensamento bergsoniano a respeito da moral, da consciência e do corpo. De acordo com a interpretação desse autor, Bergson reconhece que a consciência está interligada à moral e compreende que a conquista da vida é o elã vital infiltrado na matéria: “homem é o ser de si mesmo, a alma, a personalidade, o eu oculto que só se revela no processo de relação” (PIRES, 2008, p. 15)

É interessante o recuo à concepção espiritualista bergsoniana, pois, de fato, Henri Bergson (1999) está preocupado com a relação entre a alma e o corpo, em *Matéria e memória*. De acordo com Bergson, o corpo tem por função essencial delimitar o espírito, pois ele está orientado para a ação. Nesse sentido, o corpo estabelece ligações com o plano da percepção de partes e aspectos em relação a alguma ação que o ser humano realizou num determinado lugar. Por outra via, o corpo também se relaciona com o plano da memória, cuja lembrança é resgatada à medida em que uma ação presente necessita dela.

Entretanto, a perspectiva bergsoniana não é tão idealista quanto propõe Herculano: no que tange à concepção da relação entre o espírito e o corpo, Bergson não deseja uma visão puramente materialista nem tão idealista. Na concepção metafísica desse autor, é a consciência que realiza a intermediação entre materialismo e idealismo, sendo que o ser humano estabelece uma síntese entre sentimento e ideia. Bergson critica tanto a proposição de que o espírito é derivado da matéria quanto a de que a matéria é derivada do espírito:

Sustentamos contra o materialismo que a percepção supera infinitamente o estado cerebral; mas procuramos estabelecer contra o idealismo que a matéria ultrapassa por todos os lados a representação que temos dela, representação que o espírito, por assim dizer, colheu aí através de uma escolha inteligente. E contra essas duas doutrinas, invocamos o mesmo testemunho, o da consciência, que nos mostra em nosso corpo uma imagem como as outras, e em nosso entendimento uma certa faculdade que dissocia, de distinguir e de opor logicamente, mas não de criar ou de construir. (BERGSON, 1999, pp. 211-212).

Então, em *Pesquisa sobre o amor*, Herculano Pires busca uma abordagem do espiritismo próxima à dimensão filosófica. Considerando-se não somente o que o espiritismo propõe, em sua origem, a dimensão científico-filosófica, mas também a formação universitária do autor. Embora Pires defenda uma perspectiva próxima à dimensão teológica, é frequente o diálogo com a perspectiva

sartreana da liberdade, própria do existencialismo. Compreendo que o diálogo com Bergson e com Sartre, além de outros autores, é inerente à inevitável relação do ser com a matéria, embora o espiritismo busque uma proposta idealista de um plano superior e invisível como origem de todas as coisas.

Considerações finais

Tanto para José Herculano Pires quanto para Chico Xavier, a sexualidade só possui sentido positivo se tiver por finalidades a união afetiva / união dos laços ou energia e a criação de uma nova vida. Logo, trata-se de perspectivas morais, que associam a sexualidade e o prazer às finalidades cósmicas, isto é, correlacionadas ao divino. Porém, Pires não estabelece uma argumentação favorável ao celibato religioso, enquanto Chico Xavier não só escreveu positivamente acerca desta questão como também teria sido celibatário em vida. De acordo com esse último, o celibato tem a premissa de doar-se de corpo e alma para as práticas espirituais em favor do próximo. Por sua vez, para o jornalista e pensador Herculano Pires, a vida celibatária seria uma exposição à culpa e à dor.

Outro aspecto que deve ser considerado é que, nem em Herculano Pires nem em Chico Xavier, a homossexualidade é claramente aceita. Em Pires, há uma recusa evidente, pois considera que se trata de um desvio da norma reprodutora e divina. Já em Chico Xavier, a homossexualidade é explicada como um problema de identificação espiritual a respeito do processo reencarnatório - isto é, um espírito que foi homem numa outra vida reencarna como mulher e se identifica amorosamente com mulheres e vice-versa. Entretanto, ambas as perspectivas estão desatualizadas e grupos de minorias têm se articulado em prol da aceitação da forma como se expressam afetivamente. Para um estudo futuro, pode-se refletir sobre como o espiritismo do início de século XXI revisa seu arsenal doutrinário e abarca as demandas da minoria.

Sob a ótica do *princípio pluralista*, como observou Ribeiro (2019), é frequente nas práticas religiosas, sobretudo evangélicas e católicas, o conservadorismo acerca da homossexualidade e da liberdade sexual de homens e mulheres. Para o autor, devem-se compreender as raízes desse processo de formação do pensamento conservador. Como observei ao longo deste artigo, uma primeira aproximação que realizei acerca do espiritismo e sexualidade, compreendo que a sexualidade e o corpo são questões complexas e ambivalentes para se lidar no âmbito espírita, pois dizem respeito à vida, ao processo de encarnação e de evolução do sujeito. Além disso, o celibato pode expressar pureza, tal como observamos em Chico Xavier. Logo, são discursos que estão em consonância com os modos de pensamento da sociedade brasileira, marcadamente desigual, hierárquica e patriarcal.

Referências

ARRIBAS, Célia. **No princípio era o verbo**: espíritas e espiritismos na modernidade religiosa brasileira. Tese (doutorado em Sociologia). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2014.

BERGSON, Henri. **Matéria e memória**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CAMURÇA, Marcelo. A teoria do “continuum mediúnico” de Cândido Procópio Camargo nos anos 1960-1970: atualizações e transformações contemporâneas. **Religare**, v. 14, n. 1, p. 05-27, agosto de 2017.

- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **O mundo invisível**: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2008. (ebook)
- FERREIRA, Marieta de Moraes. **História do tempo presente**: desafios. Cultura Vozes, Petrópolis, v. 93, n. 3, p. 111-124, mai./jun. 2000.
- FOUCAULT, Poder-corpo. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1979.
- FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 16**: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- GAYLE, Rubin. **Políticas do sexo**. São Paulo: UBU Editora, 2017.
- GEBARA, Ivone. **Teologia ecofeminista**: ensaio para repensar o conhecimento e a religião. São Paulo: Olho D’água, 1997.
- GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos**: uma história de condenação e legitimação do espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes, 1996.
- KARDEC, Allan. **O livro dos espíritos**. Araraquara: IDE, 2009.
- LEWGOY, Bernardo. **A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro**: uma discussão inicial. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 28 (1): 84-104, 2008.
- LEWGOY, Bernardo. **O grande mediador**: Chico Xavier e a cultura brasileira. Bauru: EDUSC, 2004.
- PIRES, José Herculano. **Pesquisa sobre o amor**. São Paulo: Paideia, 2008.
- PIRES, José Herculano. **Vampirismo**. São Paulo: Paideia, 1980.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira. O princípio pluralista como elemento articulador de pesquisas na área “Ciências da Religião e Teologia”. **REVER**, São Paulo, v. 19, n. 2, mai/ago 2019.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira. **Espiritualidade integral e ecológica e o princípio pluralista**. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 50, n.3, p. 479-489, set./dez. 2018.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira. O princípio pluralista: bases técnicas, conceituais e possibilidades de aplicação. **Revista de Cultura Teológica**, ano XXV, n. 90, jul./dez. 2017a.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira. O princípio pluralista. In: **Cadernos de Teologia Pública** / Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos. – Ano XIV, v. 14, n. 128, 2017b.
- SLOTERDIJK, Peter. **Esferas I**: Bolhas. São Paulo: Estação Liberdade., 2016.
- STOLL, Sandra Jacqueline. Narrativas biográficas: a construção da identidade espírita no Brasil e sua fragmentação. **Estudos Avançados** 18 (52), 2004.
- THOMAZ, Angelica Tostes. A teologia sem corpo: por uma teopoética feminista. **REFLEXUS** - Revista de Teologia e Ciências das Religiões. Ano XII, n.19, 2018/1.

XAVIER, Chico. **Vida e sexo**. Brasília: FEB, 2013.

Recebido em 08/06/2020
Aceito em 04/09/2020

Received 06/08/2020
Approved 09/04/2020



<http://doi.org/10.7213/2318-8065.05.01.p63-75>

Cruzando fronteiras: um diálogo teológico-literário sobre o pluralismo religioso na obra *A Viagem de Théo*, de Catherine Clément

*Crossing borders: a theological-literary dialogue about religious pluralism in the book *The Theo's Journey*, by Catherine Clément*

Rita de Cassia Scocca Luckner*

Resumo

A obra *A Viagem de Théo: Romance das Religiões*, de autoria da filósofa Catherine Clément, narra a jornada espiritual do personagem Théodore Fournay (Théo), um jovem francês que sofre de uma grave doença e que, convidado por sua tia Marthe, viaja para diversos continentes, visitando templos e centros sagrados, adquirindo conhecimento sobre outras culturas e sobre algumas das religiões praticadas no mundo, em busca de uma ajuda espiritual. A obra demonstra a diversidade religiosa existente no mundo e de como o ser humano tem se dado conta disso, principalmente devido ao efeito da globalização. Essa diversidade tem gerado estudos e chamado a atenção de teólogos, antropólogos, cientistas da religião e de estudiosos de outros campos do conhecimento. Buscou-se, neste artigo, uma análise da obra *A Viagem de Théo*, apontando os elementos que remetem às ideias de pluralismo religioso e suas implicações. A obra aborda o divino por meio da linguagem literária e, por retratar aspectos de diversas religiões, aponta que o diálogo inter-religioso ou interfé envolve respeito e abertura para falar e ouvir, a aprender com o outro, a conscientizar de que o diálogo envolve pessoas e não determinada religião ou instituição religiosa. Tais premissas despertam uma reflexão sobre a forma de ser cristão pelo viés da polidoxia, que reconhece a diversidade dentro da religião cristã como também a pluralidade de comunidades religiosas e espirituais do mundo.

Palavras chave: A Viagem de Théo. Pluralismo Religioso. Diálogo. Polidoxia.

* Mestra e doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Bolsista da CAPES. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8203-4025>. Contato: ritaluckner@uol.com.br.



Abstract

Theo's Journey: Romance of religions, authored by the philosopher Catherine Clément, narrates the spiritual journey of the character Théodore Fournay (Théo), a young French who suffers from a serious illness and, at the invitation of his aunt Marthe, they travel to different continents, visiting temples and sacred centers, acquiring knowledge about other cultures and some religious practiced in the world, seeking spiritual help. The book demonstrates the religious diversity that exists in the world and how human beings have become aware of it, mainly due to the effect of globalization. This diversity has generated studies and has drawn attention of theologians, anthropologists, scientists of religion and the theoristis from other fields of knowledge. Through this article we seek an analysis of the work The Theo's Journey , pointing out the elements that refer to the ideas of Religious Pluralism and its implications. The Journey of Theo, which beyond the description of some aspects of various religions, approached the divine through literary language, and points out that interreligious or interfaith dialogue should be faced with respect and openness to talk and listen, learn from each other, aware that dialogue involves people, religious or otherwise, and not a particular religion or religious institution. Such premises arouse a reflection on the way of being Christian through the bias of polidoxy, which recognizes the diversity within the Christian religion as well as the plurality of religious and spiritual communities in the world.

Keywords: *Theo's Journey. Religious Pluralism. Dialogue. Polidoxy.*

Introdução

A globalização desfez fronteiras em diversos aspectos da vida humana, sejam eles políticos, econômicos, sociais ou religiosos. Diante disso, a diversidade das comunidades, dentro desse conjunto de aspectos, que emergiu resultou tanto em vislumbres de novas possibilidades como também, no caso das religiões, em insegurança das tradições. “Enquanto no passado esta identidade era mais garantida e unificada, ela passa no mundo moderno para um regime plural”, mas, diante desse cenário, surgem para os indivíduos duas possibilidades: “O diálogo cosmopolita ou a redução fundamentalista”. Estas são possibilidades “concretas de reagir ao desafio da globalização” (TEIXEIRA, 2008, p. 73).

O objetivo que alimenta esta pesquisa é uma releitura da obra de Catherine Clément, *A Viagem de Théo*, buscando os elementos que abordam a diversidade religiosa em diversos locais do mundo e que incitam tanto uma discussão sobre as posturas exclusivistas, inclusivistas, e pluralistas, como também apontam para a importância do diálogo não arbitrário e de alteridade, que priorize questões importantes para o bem comum, como, por exemplo, as preocupações com o meio ambiente, a ruptura dos pensamentos que envolvem fundamentalismos e preconceitos, valorização dos direitos humanos, busca pela igualdade e paz. Para a teóloga Kwok Pui-Lan, “o diálogo ajuda a identificar as preocupações comuns e promove a construção de uma comunidade humana mais ampla”. (PUI-LAN, 2015, p.25).

A aventura do garoto Théo demonstra que o diálogo plural busca uma interação a partir da diferença, valorizando o outro em suas especificidades. O relacionamento recíproco a partir do diálogo inter-religioso ou *interfé* – pois não envolve religião ou instituição específica – defende que há verdade salvífica em todas as tradições religiosas, e essa abertura para falar com e ouvir o outro remete ao conceito de *polidoxia*. “A *polidoxia* insiste que nenhuma teologia ou credo pode exaurir o sentido de Deus e alegar infabilidade doutrinal”. (PUI-LAN, 2015, p.75). Dessa forma, percebe-se a positividade das diferenças no diálogo *interfé*, pois há mais verdades entre as religiões, no seu conjunto, do que em uma única religião. A passagem do garoto Théo pelas várias religiões e religiosidades ou espiritualidades, resultou em união de suas crenças, ritos, danças, orações, cultos, para um bem comum: ajudar Théo a superar a doença que o afligia. Fato que fez ressaltar tanto a importância da religião para os povos e do diálogo em busca de entendimento, pois as experiências religiosas compartilhadas podem seguir para “um processo de recuperação dos sentidos como linguagem significativa. (...) Não se trata de escolher entre o dogma e a experiência, mas de buscar a autenticidade afetiva nas vivências espirituais nas trajetórias pessoais”. (STEIL, 2008, p. 13).

Assim, busca-se neste artigo uma análise teológico-literária da obra *A Viagem de Théo*, contrapondo passagens do texto de Catherine Clément com as noções de *polidoxia*, abordado por Pui-Lan, e com a teologia pluralista de Faustino Teixeira, que são privilegiados nesta análise e que fazem parte das bases conceituais do *princípio pluralista* (RIBEIRO, 2017).

Traçando uma rota: O efeito da globalização na esfera religiosa

Não há dúvidas que a globalização foi um dos caminhos para que novas oportunidades surgissem, ademais, tem relação direta com a noção de pluralidade, como veremos a seguir, pois possibilitou a percepção da diversidade das comunidades religiosas.

A globalização, termo utilizado para referir-se ao processo de integração de países envolvendo aspectos econômicos e sociais, pode ser entendida, também, como um processo de transformação, como fenômeno resultante do tempo moderno e que tem influenciado todas as esferas da vida humana, inclusive a religiosa. Para Faustino Teixeira, trata-se de uma “globalização intensificadora”, pois pode trazer mudanças no cotidiano, coletivo e/ou individual, nos hábitos, no estilo de vida e,

inclusive, nas crenças. Ele afirma que, dessa forma, “atividades locais e cotidianas passam a ser influenciadas ou mesmo determinadas por acontecimentos que ocorrem do outro lado do mundo” (TEIXEIRA, 2008, p. 69). Esse fenômeno atinge os sistemas de crenças que passam a não controlar mais seus limites originários, ou seja, suas “fronteiras”, em que os símbolos religiosos passam a circular com maior facilidade e liberdade. Assim, a globalização traz a emergência de uma sociedade pós-tradicional, que é plural e cujas tradições, sem perderem suas particularidades e identidades, são levadas à exposição de seus elementos constituintes, a entrarem em contato com o diferente e a passarem por um processo de questionamentos e de (re)interpretação ou reinvenção dos seus significados e sentidos.

Como resultado dessa fragilidade dos limites dos elementos simbólicos e diante do pluralismo religioso que emerge, as religiões são postas diante de duas opções: defender a tradição com a recusa de abertura dialogal, de aceitação e tolerância, que muitas vezes implica o surgimento de fundamentalismos; ou opta pela comunicação aberta e dialógica que, segundo Teixeira (2008), é o desafio fundamental para a humanidade, envolvendo o exercício de transpor fronteiras e o diálogo inter-religioso, que exige tanto transformação como também a capacidade de reconhecer semelhanças na diferença. Estabelecer um diálogo inter-religioso é dispor-se a refletir sobre suas tradições, afirmando os seus valores, como também considerar a posição do outro e das diferentes formas de religiosidade, reconhecendo também a autenticidade e a significação delas. O sentimento de predomínio sobre o outro, ou a competição cega, que acaba por não considerar as singularidades de cada grupo, prejudica a relação dialogal.

O pluralismo passa a ser visto como ameaça às tradições e suas interpretações, pois ele traz abertura a novas possibilidades. Porém, a continuidade das tradições do passado deve ser reinterpretada de forma dinâmica, considerando as inovações dos contextos do presente, sem ocorrer “ruptura da preservação do código de sentido anterior”, mas uma alteração nele. “Entender a tradição de forma estática é esvaziá-la de seu conteúdo de reinvenção permanente.” A redução fundamentalista é uma reação às influências da globalização e do pluralismo: provoca o sentimento de insegurança quanto às crenças e à própria vida. Sua reação diante dessa ameaça é a rejeição da comunicação dialogal e da reflexão das tradições, “recusam todos os vetores associados à lógica moderna: a hermenêutica, o pluralismo, o relativismo, desenvolvimento, como resposta aos problemas da modernidade” (TEIXEIRA, 2008, p.72- 74).

Ainda sobre a globalização, Pui-Lan alega que há aspectos positivos sobre a ruptura das fronteiras que esse processo promove, pois permite conexões entre movimentos religiosos e sociais, que se preocupam com os direitos humanos, com a democracia, com a proteção do meio ambiente e biodiversidade. “A tecnologia moderna de comunicações leva à diversificação interna de tradições religiosas porque expande o espaço cultural e social”, e isso as favorece no sentido de atingir dimensões transnacionais. Ademais, o efeito de compressão do tempo e espaço decorrente da globalização leva as pessoas a se aproximarem e, com essa aproximação, as diversidades do mundo – cultural, religiosa, linguística, racial e étnica – são ressaltadas. Esse contato com os diferentes aspectos das sociedades conduz “muitas pessoas a questionar sobre sua realidade social, inclusive a autoridade e as instituições religiosas” (PUI-LAN, 2015, p. 11).

Arrumando a bagagem: considerações acerca dos conceitos sobre exclusivismo, inclusivismo, pluralismo e polidoxia.

Para aqueles que seguem uma doutrina institucionalizada, tradicional e/ou dogmática, torna-se difícil aceitar uma obra como *A Viagem de Théo*, cuja trama é centrada em uma peregrinação religiosa em que diversas tradições dialogam. Porém, não se pode deixar de considerar os estudos sobre dupla

pertença, trânsito religioso e ressignificação, considerados traços da religião na sociedade global. Trânsito religioso diz respeito ao indivíduo que não pertence formalmente à religião de tradição, mas conserva certa religiosidade que tem relação com sua tradição; no caso da dupla pertença, o indivíduo frequenta tanto uma instituição quanto outra, sem comprometimento em seguir uma com exclusividade; e ressignificação está relacionada às mediações de símbolos religiosos, intercâmbio de valores e crenças entre grupos.

“A emergência da sociedade global abriu a possibilidade para as múltiplas escolhas e pertencimentos religiosos, rompendo com uma situação em que o pertencimento religioso estava dado de antemão” e, dessa forma, diante das múltiplas possibilidades das formas de religiosidade, dentro das tradições, que gradualmente foram perdendo “controle sobre seus sentidos e bens simbólicos”, emergem grupos em seu interior com uma visão mais tolerante e que se mostram abertos às perspectivas de plurirreligiosidade. (STEIL, 2008, p. 8).

Na obra de Clément, o personagem principal é de tradição católica, sendo apresentada como a religião predominante na França, porém, na trama literária, os pais do personagem afirmam a escolha de não impor ao filho uma religião pré-determinada. Diante da preocupação da esposa ao constatar que o filho do casal estava lendo um livro tibetano, *o Livro dos mortos*, Jérôme – pai de Théo – argumenta à esposa: “– Escute aqui, querida, Théo não teve nenhuma educação religiosa. Estávamos de acordo quanta a esse princípio, você e eu... Não tem nada de mais ele próprio se informar! Deixe que se informe. Se quiser escolher uma religião, que tenha liberdade para isso...”. (CLÉMENT, 1998, p.14). Com a liberdade a qual lhe foi dada, o jovem sai em busca de conhecimentos, passando por diversas religiões, enriquecendo-se culturalmente e espiritualmente.

A partir das observâncias do mundo diversificado em que vivem os seres humanos, percebe-se a necessidade e a importância do diálogo, pois dele depende o arranque para o desenvolvimento social. Com a “consciência do perigo dos conflitos civilizacionais enraizados na etnicidade, na língua e na religião (...), deve-se buscar um modelo alternativo de desenvolvimento sustentável, com ênfase nas dimensões ética e espiritual do florescimento humano.” (WEIMING *apud* PUI-LAN, 2015 p. 7).

Com o advento do Concílio Vaticano II, algumas mudanças nos ensinamentos católicos em relação às religiões não cristãs surgiram. Com tom mais conciliatório, uma postura mais positiva passa a contemplar a missão e o diálogo inter-religioso. Porém, apesar de reconhecer os elementos de verdade e de graça em outras religiões, reforçou a centralidade de Cristo como salvador universal, considerando como missão da Igreja evangelizar e levar os não cristãos a Cristo, e o *diálogo* como mediador desse processo. Mas esse panorama sofreu mudanças gradativas e, nos anos de 1960-1970, depois do Concílio Vaticano II, foi criado o Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso e o Comitê Central do Conselho Mundial de Igrejas, o CMI, que em 1971 fundou uma subunidade chamada Diálogo com outras Religiões e Ideologias. Essa subunidade organizou encontros com líderes religiosos de outras tradições e comunidades cristãs com vivências em contextos pluralistas, para compartilharem suas experiências. (PUI-LAN, 2015, p. 24).

A relação dialógica de postura pluralista, estabelecida dentro do âmbito cristológico, modela-se em distância da postura *exclusivista* – em que só há salvação para aqueles que seguem o Cristianismo, considerando-o como a verdadeira e única religião; e também se distancia da postura *inclusivista* – em que se reconhecem verdades e valores nas tradições não cristãs, mas buscam-se semelhanças para afirmar que essas seguem os preceitos cristãos, porém de forma inconsciente e, portanto, há salvação nelas, pois “estão para e em preparação para Cristo”. Na postura *inclusivista*, enfatiza-se a universalidade do amor de Deus, portanto, ao experimentarem a graça de Deus, estão conectados a Jesus. Esses indivíduos pertencentes a outras crenças, que para os inclusivistas experimentam a graça de Deus em suas religiões, são considerados *cristãos anônimos*. O *Pluralismo*, ao contrário, busca uma interação a partir da diferença, valorizando o outro em suas especificidades. Para Pui-Lan “não é preciso

abdicar da própria identidade ou valores religiosos, mas se deve conservar a diferença religiosa não em isolamento, mas em relacionamento recíproco” (PUI-LAN, 2015, p. 18). A postura pluralista acredita que a verdade salvífica está em todas as tradições religiosas, assim, o “pluralismo religioso tem feito, de forma particular, a teologia cristã repensar Jesus Cristo, a Igreja, a salvação e a missão”. (PANASIEWICZ, 2007, p. 114).

A ideia de *diálogo* e de quem é *participante* deste tem se ampliado, por esse motivo, em algumas regiões substituíram a expressão diálogo inter-religioso por diálogo interfé, pois a interação dialogal acontece entre pessoas “pertencentes a credos e não entre religiões em si”, por conseguinte, acontece em diversos níveis, “entre líderes religiosos em encontros ecumênicos, entre estudiosos em espaços acadêmicos e nas comunidades locais e não hierárquicas” (PUI-LAN, 2015 p.25). Deve-se encarar o diálogo interfé com respeito e como abertura para falar e ouvir, aprender com o outro, com a consciência de que o diálogo envolve pessoas de fé e não essa ou aquela religião e/ou instituição.

Comunidades de diversos países vivenciaram na pele, ou observaram por intermédio dos meios de comunicação, conflitos religiosos e violência decorrentes de fundamentalismos, preconceitos de diversos níveis, questões políticas e até guerra santa. Portanto, “a construção da paz deveria ser um dos principais focos do diálogo interfé no futuro”. (PUI-LAN, 2015, p.76). Nesse sentido, teólogos têm dedicado pesquisas ao conceito de polidoxia, com o intuito de “descrever a multiplicidade e a relacionalidade de Deus e de nosso mundo”. A polidoxia reconhece a diversidade dentro da religião cristã, como também da pluralidade de comunidades religiosas e espirituais do mundo. Reconhecendo a multiplicidade, a polidoxia propõe que a lógica do Único seja desmitificada, por isso não utiliza expressões como imútavel, onipotente, entre outras para se referir a Deus e à Sua relação com a criação, pois “o divino é eterno devir” e a “criação não é definitiva, mas um processo contínuo, progressivo, com criatividade, novidade e risco” (PUI-LAN, 2015, p.77). Dentro do conjunto referente à diversidade de tradições religiosas e culturais do mundo que a polidoxia privilegia, encontram-se os preceitos da teologia feminista e suas correntes, pois buscam defender: as mulheres da subordinação em relação aos homens – visão androcêntrica do mundo; a natureza, do pensamento de que existe unicamente para benefício do ser humano – visão utilitarista da natureza; os negros e as comunidades homossexuais dos diversos preconceitos os quais têm sofrido.

Diante da diversidade e pluralidade que há no mundo, é relevante pensarmos na construção de um “ecumenismo inter-religioso”, pois, assim, não haveria o diálogo apenas com e entre cristãos, mas sim com todas as tradições religiosas.

A aventura do garoto Théo pelos locais sagrados não acontece para que ele encontre a religião considerada verdadeira, tampouco para buscar uma forma das religiões se complementarem, mas para perceber que o mundo é diverso e plural e que nele todo há beleza, mesmo onde, para determinados olhos, olhos obscurecidos pelo preconceito, haja estranhamento.

Todos a bordo: uma reflexão sobre o pluralismo religioso por intermédio da obra literária *A Viagem de Théo*, de Catherine Clément.

A literatura busca considerar e apreender o ser humano em sua totalidade, colocando-o diante de seus sonhos, questionamentos, conflitos, sentimentos e pensamentos, pois, elementos psicológicos, ideológicos, linguísticos e religiosos influenciam a confecção de uma obra literária. Ela não apenas carrega em si traços históricos da sociedade de um determinado tempo e espaço como também ajuda na construção e reconstrução da cultura. Segundo Manzatto, “ela pode julgar e transformar certos valores culturais ou, ao menos, trabalhar para que eles mudem”. (MANZATTO, 1994, p. 79). Por essas premissas, infere-se que há na literatura um forte aspecto antropológico que a faz dialogar com a

religião e vice-versa. O cristianismo é fortemente marcado por seu registro por meio da Bíblia, que contém as narrativas do povo de Israel, em suas lutas e glórias; ela se tornou o instrumento teológico da religião cristã e, sendo um livro narrativo, é tanto teológico como literário. A literatura se aproxima da teologia em sua estrutura narrativa, sua linguagem simbólica, mas também em sua capacidade de impelir o leitor a reflexões. Magalhães retoma a contribuição Assmann ao pensar a literatura como real possibilidade do mundo, do ser humano e da sociedade de se observarem para encontrar respostas quanto à razão da vida, de maneira profunda e significativa (MAGALHÃES, 2008, p. 20).

Diante disso, pretende-se nesta parte da pesquisa analisar a obra literária de Clément, considerada um *Romance das Religiões*, buscando apontar aspectos que remetem ao pluralismo religioso. Catherine Clément é francesa, filósofa, estudiosa das ciências humanas e autora de livros sobre filosofia, psicanálise e antropologia. Tornou-se conhecida mundialmente por seus romances de ficção, entre eles, *A Viagem de Théo*. Esse romance trata da odisseia, ou jornada espiritual, do personagem principal Théodore Fournay (Théo), um adolescente que vive na França com os pais e que sofre de uma grave doença para qual os médicos não conseguem encontrar a cura. Incentivado e acompanhado por tia Marthe, eles viajam para diversos continentes, como Europa, Ásia, América e África, conhecendo regiões de Jerusalém, Benares, Roma, Istambul, Praga, Bahia, Moscou, Jacarta, entre outras. Visitam templos e centros sagrados, adquirem conhecimento sobre várias culturas e sobre algumas das religiões praticadas no mundo, como o catolicismo, protestantismo, islamismo, judaísmo, budismo etc., em busca de uma ajuda espiritual como forma de amenizar o sofrimento de Théo.

O objetivo do romance não é criticar as religiões, ou influenciar o leitor quanto às suas convicções religiosas, mas mesclar conhecimentos históricos e culturais com a estética e o imaginário – elementos próprios da literatura – para demonstrar que os seres humanos, independentemente da etnia, da crença, da tradição etc., têm necessidade de se aproximarem de uma religião ou de uma vivência espiritual. A obra *A Viagem de Théo* revela que as religiões se diferenciam umas das outras em suas tradições, mas que se assemelham naquilo que o ser humano busca: um caminho como tentativa de encontrar um sentido para a vida e para o mistério que ela representa. Roberlei Panasiewicz afirma que:

A fé diz respeito à busca, à inquietação humana e ao comprometimento. É marcada pelo risco e pela insegurança, mas carrega consigo a certeza de que o ser humano está entregue a Deus. A religião é a busca da segurança, das respostas às angústias da vida, está entregue às construções que a mente humana produz. (PANASIEWICZ, 2007, p. 108).

Assim, a verdade não está pronta, não é totalitária, não está fundamentada em uma determinada doutrina ou crença, mas é um contínuo, se mantém em processo de construção e tal processo se dá por meio do diálogo que não pode ser arbitrário, mas de consonância. Além disso, a abordagem acerca do pluralismo religioso e o possível diálogo respeitoso entre as religiões, que a obra aponta, são relevantes à pesquisa que engloba as histórias das religiões e das relações entre as pessoas de diferentes religiões. A cada local a que o jovem e a tia chegam, são recebidos por líderes ou representantes religiosos, os quais acompanham os personagens em visitas a templos e monumentos sagrados. Os anfitriões falam sobre a história de suas religiões, um a um, demonstrando, assim, a aceitação e o respeito pelo outro, em uma convivência sem preconceitos e sem imposições; mesmo que, em determinados momentos, haja contrassenso, eles interagem com cordialidade e bom humor. Considerando os preceitos de Hegel acerca da solidariedade inter-religiosa, Pui-Lan afirma que “o reconhecimento recíproco está baseado no agir livre, despido de dominação e de exclusão, de modo que a liberdade de cada um fica protegida e garantida”. (PUI-LAN, 2015, p. 82).

Em Jerusalém, início da jornada do garoto, os guias de Théo foram três senhores, que, segundo ele, “não eram tão velhos assim; a barba deles é que dava essa impressão, uma branca sobre o longo manto, uma castanha sobre um terno cinza, outra loura, complementada com uma rodela presa nos cabelos, uma quipá.” (CLÉMENT, 1998, p. 54). Eram: o Rabi Eliezer Zylberberg, que mostrou a Théo a “Jerusalém dos hebreus”; o padre Antoine Duborg, que mostrou a “Jerusalém dos cristãos”; e o sheik Suleyman Al’Halid, que mostrou ao jovem a “Jerusalém dos muçulmanos”. Mas os três foram juntos. Tal declaração surpreendeu Théo, pois para o garoto aqueles “homens de Deus” estavam sempre em guerra, porém os guias lhe explicaram que muitos deles rejeitavam “esses absurdos” (as guerras). O jovem, que não tinha nenhuma educação religiosa, precisava de informações para formar sua própria opinião. “Mas por onde começar? – Indagou o rabino. – Pelo que nos une – Sugeriu o sheik. – Veja bem, caro rapaz, nossas três religiões têm em comum o Deus, o Criador”. (CLÉMENT, 1998, p. 55). Após ter ouvido sobre a tradição de cada um deles, o jovem ainda os questionou: “Então, se Deus os une, o quê os separa? “Por que brigar entre cristãos, judeus e muçulmanos? (...) – Porque – disse o sheik – as batalhas que nos opõem há séculos são querelas de terras e de poder”. (CLÉMENT, 1998, p. 69).

As observações aqui levantadas acerca da obra suscitam questionamentos, tais como: o ser humano é capaz de abrir-se para um mundo plural? As religiões possuem certo aspecto de *porosidade* que permite que elementos de outras culturas e tradições penetrem nelas. E, dessa forma, as religiões estão sempre em processo de renovação? Se não há religião pura, é certo afirmar que uma determinada religião é a verdadeira?

Fato é que a globalização fez avançar o conhecimento do mundo diversificado, culturalmente e religiosamente, eliminando fronteiras. Ao se adentrar nas teologias, nas histórias e tradições das diferentes religiões, percebe-se também que não existe religião pura, não há pureza cultural, como não há ser humano acabado, mas existe um processo de crescimento. O catolicismo no Brasil, por exemplo, se revela heterogêneo e complexo. A flexibilidade da maneira de ser católico é uma característica brasileira que traz uma ampliação das possibilidades de comunicação com o sagrado, que permite ao ser humano lidar com certos aspectos da vida e, até mesmo, com o além da vida. Segundo Teixeira: “O que para o protestante tradicional ou católico romanizado seria expressão de pernicioso sincretismo ou superstição, para boa parte dos fiéis significa um modo de alargar as possibilidades de proteção”. (TEIXEIRA, 2005, p. 17).

A religião é um forte elemento na construção da identidade de diversos povos. No caso do povo brasileiro, desde a colonização do país, assim como a sociedade, a religião sofre variações, porém ela nunca deixa de se conectar com sua origem (*arché*). Para mostrar como o catolicismo é uma religião multifacetada, Faustino Teixeira (2005) aponta alguns desdobramentos. Assim, o catolicismo pode se apresentar como: “santorial”, “erudito ou oficial”, dos “reafiliados” ou “midiático”. Concisamente, o catolicismo *santorial* tem como característica principal o culto aos santos, é um catolicismo presente na tradição do país desde o período colonial. Os cultos faziam parte da vida religiosa da população leiga em suas capelas, oratórios, irmandades, sendo que os santos faziam também parte da vida familiar do povo, em suas casas e negócios. Durante muito tempo esse catolicismo foi de “muita reza e pouca missa, muito santo e pouco padre”. Esse catolicismo popular era relativamente autônomo em relação ao catolicismo institucionalizado, não necessitava de padres no dia a dia, da dinâmica de sua vida religiosa e de sua fé, porém não havia oposição a eles, inclusive eram recebidos com entusiasmo em ocasiões especiais, para bênçãos e realizações de certas cerimônias ou ritos de passagem. O catolicismo *oficial* é baseado na tradição universalista e “caracterizado pelo maior controle sobre os leigos e suas associações e de adequação do catolicismo brasileiro às diretrizes centralizadoras de Roma”. Não há como negar o impacto da romanização sobre a religiosidade popular, porém suas “concepções basilares do catolicismo popular tradicional, como o culto aos santos e a crença nos milagres, permanecem vivas”. A rigidez do catolicismo oficial para a afirmação de uma memória coletiva das tradições, com o

passar do tempo, passa por um declínio, fato relacionado ao surgimento de sociedades consideradas “pós-tradicionais”, que questionam a forma usual de preservação das tradições e “exigem processos criativos de sua reinvenção e inserção no tempo”. Dessa forma, ocorre uma rejeição de certos elementos da tradição, incluindo os de pertença social e cultural, em que a religião se encontra em lugar de destaque. Os indivíduos passam a ter mobilidade para outras confissões religiosas, como as de raízes protestantes, ou mesmo passam a integrar o grupo dos “sem-religião”. Tal situação também favorece a emergência de outra figura na paisagem das religiões, a qual exemplifica a afirmação identitária presente em algumas experiências religiosas em curso no Brasil, como a Renovação Carismática Católica (RCC) e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Esses são exemplos de catolicismo dos *refiliados*, que retomam valores do catolicismo tradicional mas também possuem suas particularidades. Outra configuração do catolicismo é o *midiativo*, fenômeno emergente considerado importante no cenário religioso e relacionado à diversificação da experiência da Renovação Carismática Católica. Sua característica central é sua forte presença nos meios de comunicação “que marcou uma nova atuação pública na sociedade brasileira” (TEIXEIRA, 2005, p 19 - 21). Tais exemplos ilustram como há uma dinâmica dentro do campo religioso, que acontece tanto no catolicismo como em outras religiões, cristãs ou não, que sofreram, e ainda sofrem, transformações e renovações, mas que não perdem sua legitimidade.

Na obra *A Viagem de Théo*, tia e sobrinho dialogam com pessoas de diversas religiões, sempre questionando, respeitando e aprendendo sobre si mesmos e sobre o outro. Além do Islamismo, Judaísmo, Cristianismo, eles aprendem a história e os ensinamentos do Budismo, do Pentecostalismo, das religiões de origem africana, inclusive do Candomblé praticado no Brasil, do Hinduísmo e das variadas ramificações dessas religiões. Ademais, a obra contempla o sentido amplo de *plidoxia*, ao considerar as relações das religiões, e do mundo, com as mulheres e com os homossexuais, além da relação de pluralidade religiosa.

Ao ser questionada por Théo sobre o significado de *centro da alma*, a personagem Nasra, jovem muçulmana, lhe responde em versos:

“Eu” e “tu” são o véu
 Que o Inferno entre eles teceu.
 Quando esse véu diante de ti se ergue, nada subsiste
 Das seitas e dos credos que nos agrilhoaram.
 Toda a autoridade das leis só pode referir-se
 Ao teu “eu” ligado ao teu corpo e à tua alma.
 Quando o “eu” e o “tu” não estão entre nós dois
 O que são mesquita, templo do Fogo ou sinagoga? (CLÉMENT, 1998, p. 449.)

Esses versos recitados por Nasra são do sufi Shabistari. Ao ouvir os versos, o garoto se manifesta mais uma vez com suas perguntas:

“– Nada mal – admitiu o rapaz. – Mas qual é o momento em que o “eu” e o “tu” não estão entre duas pessoas? – O momento do amor – ela responde. – Quando duas pessoas se amam tanto que não constituem mais que um só todo.”. A jovem lhe conta a história do mestre fundador da ordem dos dervixes, o Maulana, que na juventude era teólogo muçulmano clássico. O Maulana conhece um mendigo enigmático, o qual acaba por desaparecer, e por quem o teólogo nutre grande amor, fato que o deixa abalado. Ela conta:

“O Maulana não tem palavras fortes o bastante para descrever o amor que o liga a esse homem: uma fusão divina, que leva a Deus. – Homossexual, então? – Observou Théo. – Pouco importa. – disse Nasra. –Tal amor não se incomoda com sexo.”.

Quanto à valorização da mulher, Nasra conta a Théo e a Marthe que a maior sufi do islã era uma mulher. “ – No Irã? – exclamou tia Marthe num tom desdenhoso. – Que surpresa!”. A jovem argumenta: “– Mais ignorância! Rabia foi, no século IX, a maior santa do mundo muçulmano. A vida toda ela viveu na pobreza, abrasada pelo amor divino. Os sultões vinham de longe visitá-la, os sábios admiravam-na (...)” (Idem, 1998, p. 450).

No artigo 1º da Declaração Universal dos Direitos Humanos, consta que todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade.

Desbravando novos caminhos: a simbologia na obra *A viagem de Théo*

O humano é um ser interpretativo e suas interpretações produzem os arquivos da humanidade, em que se encontra o acervo de textos religiosos e também de apócrifos - mas que de forma semelhante carregam em si as expressões do sagrado. É com o decifrar de signos e símbolos que o ser humano se objetiva; assim, a hermenêutica se faz necessária para que o reconhecimento de si e do mundo seja possível, isso se dá por meio da linguagem que é expressão da vida, captadora e inventora de sentido. A obra *A viagem de Théo* mistura elementos descritivos (descreve elementos sobre diversas tradições religiosas) e narrativos (narra, utilizando-se de elementos ficcionais, a jornada do adolescente Théo), porém não é por causa da menção literal dos aspectos religiosos nem mesmo porque a obra menciona Deus, que ela, como literatura, dialoga com a teologia e vice-versa. Esse diálogo se dá de forma mais ampla, por intermédio da simbologia e por meio dos sentidos e significados que ela produz.

O personagem principal da obra é o garoto Théodore, de apenas catorze anos de idade, muito doente, que passa por diversos locais do mundo, dialogando com várias culturas e religiões. Ele é descendente de gregos, e o nome Théodore (francês), ou Theodoro (espanhol, português), vem do grego *Theo-doros*, o qual significa “dádiva de Deus”. Desde pequeno, sua família e amigos o tratam por Théo, que *théo* significa Deus (OBATA, 1986, p. 183-184). Diante dessas premissas, torna-se instigante a ideia dos possíveis significados suscitados pela obra: o jovem Théodore, – nome que remete a presente de Deus, como o Seu filho Jesus, que foi enviado por Ele, mas que, pela simbologia apontada na obra, pode indicar os ensinamentos por ele (Jesus) deixados – está debilitado e busca fortalecimento nas diversas religiões da humanidade. O remédio materialmente criado pelo ser humano não foi suficiente para curá-lo, entretanto o remédio espiritual que vem não desta ou daquela cultura, mas do conjunto delas é que serve como elemento fortalecedor. Há várias narrativas bíblicas que descrevem Jesus curando os enfermos, como no evangelho de Mateus: ‘E assim se cumpriu o que fora dito pelo profeta Isaias: “Ele tomou sobre si as nossas enfermidades e sobre si levou as nossas doenças.”’ (Mt 8:17). A doença de Théodore pode ser interpretada como a fraqueza humana em relação aos princípios propagados por Jesus, que acolheu pessoas de todas as esferas da sociedade e as curou, uma demonstração de solidariedade e alteridade. Porém, apesar dessa nuance cristológica, não é somente uma religião cristã que o garoto procura, mas sim a diversidade de religiões e religiosidades, o que reforça o caráter de *polidoxia* dentro da obra.

O nome Marthe (francês), ou Marta (espanhol e português), considerado como o feminino do aramaico *Mar*, “senhor”, significa “senhora, dona-de-casa” (OBATA, 1986, p. 138). Nome também bíblico, Marta aparece como uma mulher que recebe e acolhe Jesus na casa dela. (Lc 10.38-42). Entretanto, tia Marthe, personagem da obra, não recebe, mas leva Théo a outras casas, isto é, o conduz a diferentes locais e templos sagrados. Tal aspecto reforça a ideia de universalidade, pois como questiona Andrés Queiruga: “Que são as religiões senão modos de configurar socialmente o descobrimento do divino como esperança contra a dor, o pecado e a própria morte?” (QUEIRUGA,

2007, p.110). O teólogo se ocupa de um elemento importante ao ser humano: a esperança. A esperança do personagem Théo nos lança a uma reflexão quanto à nossa própria esperança. E o que esperamos? O ser humano secularizado tem se preocupado por compreender a esperança, e tal preocupação tornou-se universal. O garoto enfermo sai à procura de algo que possa afirmar sua esperança de viver e sua fé. A esperança não está em ler as escrituras e aprisionar ou deixar-se aprisionar por dogmas ou restrições infundadas. Portanto, “a esperança não pode permanecer em constatação estática; ao contrário, deve converter-se necessariamente em movimento extático, que, mobilizando o presente, abre-se ao futuro e põe em ação a própria vida” (QUEIRUGA, 2007, p. 20).

Se, para os cristãos, Jesus é “a verdade e a vida”, Théo nos mostra que apossar-se de um ensinamento religioso e transformá-lo em postura exclusivista, torna-o também enfraquecido, ou *doente*, aquilo que verdadeiramente Deus pregou. Todos os seres humanos são iguais? Não. Mas há igualdade nos direitos humanos e, quando não se consegue enxergar a igualdade na diferença, deve-se lembrar que, diferentemente do ser humano que só enxerga o que está diante dos olhos, o “*Senhor vê o coração*” (1 Samuel, 16:7).

Diante de tais apontamentos, há de se abrir a mente a reflexões futuras, valorizando não apenas o acolhimento do pluralismo religioso mas também o das opções espirituais e de religiosidade. Como declara Teixeira:

Isso requer uma importante distinção entre religião e espiritualidade [e/ou religiosidade]¹. Enquanto a religião envolve um sistema de crenças e práticas relacionadas a um corpo institucional, a espiritualidade diz respeito a qualidades do espírito humano, entre as quais a compaixão, cuidado, delicadeza, cortesia, tolerância e hospitalidade. São qualidades que podem estar presentes na religião, mas também alhures. (TEIXEIRA, 2012, p. 176).

O personagem Théo, ao chegar a Istambul, conhece uma jovem muçulmana chamada Nasra, que lhe dá algumas explicações sobre a cultura sufi, a qual ela seguia. Nasra lhe conta sobre a origem da cultura, sobre os dervixes, rituais, vestimentas etc. e segue afirmando que, pela singularidade de sua tradição, os sufis sofreram discriminações e até perseguições, mas eles se consideram muçulmanos, nas palavras da própria personagem: “Amamos a Deus e nos abandonamos a Ele... Mas, por princípio, pensamos que somente a parte externa de Deus difere conforme os países e os povos, a parte interna é a mesma para todos, universal em sua luz!” (CLÉMENT, 1998, p. 448-449).

É possível ter esperança de boas relações a partir do conhecimento que o ser humano alcança de si mesmo e do próximo e o caminho para isso é o *diálogo*. Para Faustino Teixeira, o diálogo inter-religioso estabelece comunicação e relacionamento entre pessoas de tradições religiosas e espiritualidades diferentes, o que envolve o ato de compartilhar experiências e conhecimentos. Essa comunicação propicia um clima de abertura, empatia, simpatia e acolhimento, eliminando preconceitos para que haja *mutualidade*. Tal diálogo inter-religioso, ou diálogo *interfé*, envolve pessoas que estão enraizadas e compromissadas com sua própria fé, mas igualmente disponíveis ao aprendizado da diferença. Dessa forma:

O encontro das religiões tem uma indispensável dimensão experiencial e mística. Sem uma certa experiência que transcende o reino mental, sem um certo elemento místico na própria vida, não se pode esperar superar o particularismo da própria religiosidade, e menos ainda ampliá-la e aprofundá-la, ao ser defrontado com uma experiência humana diferente (TEIXEIRA, 2012, p. 433).

¹ Acréscimo meu.

As religiões, assim como as religiosidades, e/ou espiritualidades, podem exercer um papel importante na construção de uma ética voltada para a superação do preconceito, do fundamentalismo e demais conflitos que excluem, e até mesmo violam os direitos humanos. A literatura, por ser em si também um diálogo – do autor com o leitor e vice-e-versa –, é constituidora de caminhos para o bem maior dos seres humanos e de suas relações entre si e com o mundo.

Na obra *A Viagem de Théo*, pode-se observar que, a partir do diálogo *interfé*, as pessoas abertas a esse diálogo demonstraram uma igualdade na diversidade: o amor de Deus para com todos. Os personagens se uniram na fé, cada qual com suas formas de manifestação religiosa, para o bem ao próximo. Ao final do romance, o garoto Théo voltou para casa não apenas renovado em sua saúde mas também, e principalmente, em seu espírito.

Conclusão

Pretendeu-se nesta pesquisa ressaltar aspectos do Pluralismo Religioso, na obra de Catherine Clément, *A Viagem de Théo*, com base em estudos acerca dos efeitos da globalização na esfera religiosa. Globalização que, tornando transnacionais as tradições, tornou também evidente a diversidade de religiões e expressões religiosas, revelando tanto posturas excludentes, como includentes e pluralistas. Ademais, a partir do conceito de *polidoxia*, uma das bases conceituais do *princípio pluralista*, buscou-se apontar, por meio da obra literária, a importância do diálogo inter-religioso ou *interfé*, tanto para compartilhar experiências como também discutir questões que atingem, direta ou indiretamente, todos os seres humanos. Deve-se pensar no poder da religião e da religiosidade para união de forças, “um valioso recurso” para cuidar de problemas como “a proteção do meio ambiente, as desigualdades da pobreza, e os dilemas éticos produzidos pelo conhecimento científico e pela tecnologia” (PUI-LAN, 2015, p. 94)

De todos os sentidos que englobam as ações do ser humano a literatura é participante e representante; na obra *A Viagem de Théo*, ela (a literatura) serviu como expressão de uma caminhada de união, de mutualidade, de amor e, antes de tudo, com Deus e em Deus.

Referências

CLÉMENT, Catherine. **A Viagem de Théo** – Romance das Religiões. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MANZATTO, Antônio. **Teologia e Literatura**: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado. São Paulo: Loyola, 1994.

MAGALHÃES, Antônio. **Deus no espelho das palavras**: teologia e literatura em diálogo. São Paulo: Paulinas, 2009.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Esperança apesar do Mal**: A ressurreição como horizonte. São Paulo: Paulinas, 2007.

OBATA, Regina. **O livro dos nomes**. São Paulo: Círculo do Livro, 1986.

PANASIEWICZ, Roberlei. **Pluralismo religioso contemporâneo** – Diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2007.

PUI-LAN, Kwok. **Globalização, gênero e construção da paz: o futuro do diálogo interfé.** Tradução: Paulo F. Valério. São Paulo: Paulus, 2015.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. O princípio pluralista: bases teóricas, conceituais e possibilidades de aplicação. **Revista de Cultura Teológica**, v. 25, p. 234-254, 2017.

STEIL, Carlos Alberto. “Oferta simbólica e mercado religioso na sociedade global” (p. 7-16). *In*: MOREIRA, Alberto da Silva; DIAS, Irene de Oliveira (orgs.) **O Futuro da Religião na Sociedade Global**. São Paulo: Paulinas/UCG, 2008.

TEIXEIRA, Faustino. O Espírito e a teologia do pluralismo religioso. *In*: **Tempos do Espírito – Inspiração e discernimento**. Jaldemir Vitório, Manoel Godoy (orgs.). Belo Horizonte: SOTER; São Paulo: Paulinas, 2016.

TEIXEIRA, Faustino. O imprescindível desafio da diferença religiosa. **Revista interdisciplinar da mobilidade humana – REMHU**. Brasília, ano XX. Nº 38, p.181-194. jan/jul. 2012

TEIXEIRA, Faustino. Faces do Catolicismo brasileiro contemporâneo. **Revista USP**, São Paulo, n.67, p. 14-23, setembro/novembro 2005.

UNIVERSAL Declaration of Human Rights. Disponível em: <https://unric.org/pt/wp-content/uploads/sites/9/2019/07/Declaração-Universal-dos-Direitos-Humanos.pdf>. Acesso 30 mai. 2020.

Recebido em 12/07/2020

Aceito em 20/08/2020

Received 07/12/2020

Approved 08/20/2020



<http://doi.org/10.7213/2318-8065.05.01.p76-85>

Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife: uma experiência de pluralismo e diálogo

Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife: an experience of pluralism and dialogue

Mailson Fernandes Cabral de Souza*

Resumo

Este artigo tem por propósito apresentar uma reflexão crítica sobre a trajetória e experiência do Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife, localizado na Universidade Católica de Pernambuco. Esse grupo de pesquisa e de estudos sobre as religiosidades tem se mostrado, ao longo dos anos, como um espaço privilegiado de diálogo e pluralismo religioso. Com o intuito de traçar o percurso desse grupo e demonstrar como ele se articula com a abordagem transdisciplinar e o conceito de princípio pluralista, apresentaremos a história e as principais ações por ele promovidas ao longo de seus quinze anos existência.

Palavras chave: Transdisciplinaridade. Pluralismo. Diálogo.

Abstract

This paper aims to present a critical reflection on the trajectory and experience of the Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife, located at the Catholic University of Pernambuco. This group of research and of studies on religiosity has shown itself, over the years, as a privileged space for dialogue and religious pluralism. In order to trace the path of this group and demonstrate how it is articulated with the transdisciplinary approach and the concept of pluralist principle, we will present the history and the main actions promoted by it over its fifteen years of existence.

Keywords: Transdisciplinarity. Pluralism. Dialogue.

* Doutorando e Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). É colaborador e membro do Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife, localizado na UNICAP. Atualmente desenvolve pesquisa sobre a epistemologia das Ciências da Religião. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-8526-4520>. Contato: mailsoncabral@yahoo.com.br.

Introdução

Os estudos de religião contam com uma trajetória bastante particular no Brasil. No âmbito universitário, a sua formalização expandiu-se a partir do surgimento dos programas de pós-graduação em Ciências da Religião na década de 1970. Embora a religião já aparecesse analisada em diversos estudos sobre a cultura e formação social brasileira, seria somente com a formação da área de Ciências da Religião que ela se tornaria um objeto central de um campo de estudos no país¹. Em função disso, diversos aspectos da religiosidade brasileira passaram a ser investigados em maior profundidade, especialmente questões relacionadas ao pluralismo e diálogo entre as religiões.

É nesse contexto que surge, em 2005, Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco. Com o intuito de analisar os fatos relacionados aos encontros e desencontros entre as religiões no Recife, e de promover o diálogo intercultural e inter-religioso, o Observatório congrega estudiosos e membros de diversos grupos religiosos, promovendo um ambiente de discussões e aprendizagem focadas no diálogo. Há também a busca por métodos e abordagens que ajudem tanto na pesquisa acadêmica como por meios para animar o diálogo entre as religiões, tendo sempre por horizonte teórico articulador desses trabalhos a perspectiva transdisciplinar e complexa de Nicolescu (1999) e Morin (2005), aplicadas ao fenômeno religioso por Aragão (2015a; 2015b), e o princípio pluralista de Ribeiro (2017; 2019).

Com o objetivo de dar a ler algumas das principais realizações e história do Observatório, elaboramos, neste artigo, um itinerário da experiência de pluralismo e diálogo que se produz nesse grupo de pesquisa e de estudos ao longo de seus quinze anos de existência.

Do transdisciplinar ao transreligioso: ou de como a pesquisa se desdobra em diálogo

Idealizado e animado pelo professor Dr. Gilbraz de Souza Aragão, o Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife é um espaço de extensão acadêmica composto por pesquisadores que desenvolvem conteúdos e atividades, presenciais e na internet, com o objetivo de analisar o fenômeno religioso em suas diferentes interfaces. As atividades do Observatório estão vinculadas ao grupo interinstitucional de pesquisa "Espiritualidades contemporâneas, pluralidade religiosa e diálogo"², que conduz pesquisas sobre o diálogo entre as religiões sob um enfoque transdisciplinar, plurimetodológico e não confessional (ARAGÃO, 2015a).

O Observatório reúne doutorandos, mestrandos, estudantes de iniciação científica e militantes do diálogo inter-religioso. Em seu espaço virtual³, são disponibilizados vídeos e sites sobre as tradições religiosas e publicações de membros do grupo. Esse espaço virtual se relaciona com outras iniciativas do projeto Observatório, tais como: o Grupo de Estudos sobre Transdisciplinaridade e Diálogo entre Culturas e Religiões, com reuniões semanais desde 2005, para compartilhamento das pesquisas e preparação de publicações; os eventos que procuram fomentar o diálogo, dentre os quais a Peripateia das Religiões, com edições semestrais; e as Sessões do Grupo de Trabalho "Espiritualidades

¹ Foi no campo das Ciências Sociais que as CR encontraram o seu grande ponto de apoio para as primeiras reflexões e pesquisas. Assim, os estudos de religião ocorreram, no país, por meio de um modelo de complementaridade e de aliança entre a Teologia da Libertação e as Ciências Sociais (SOUZA, 2018).

² Grupo coordenado pelos professores Roberlei Panasiewicz (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais), Cláudio Ribeiro (Universidade Federal de Juiz de Fora) e Gilbraz Aragão (Universidade Católica de Pernambuco).

³ Conferir: <https://www1.unicap.br/observatorio2/>

Contemporâneas, Pluralidade Religiosa e Diálogo”, que ocorrem nos Congressos anuais das sociedades de estudos da religião e também em Seminários Nacionais do GT; além do Fórum Inter-Religioso da UNICAP.

Esse Fórum, organizado pelo Observatório, articulou desde 2007, e por dez anos, uma série de encontros mensais com animadores das tradições espirituais da região, para o re-conhecimento humano da fé e exercício do respeito à diversidade de suas expressões, para reflexão sobre a vivência pluralista do sagrado e ensaio de uma mística transreligiosa. Agora, reestruturou-se como grupo de assessoria a associações que surgiram desses encontros, como o Diálogo – Fórum da Diversidade Religiosa em Pernambuco e a Rede de Feiras das Religiões nas Escolas. Após estudar as principais religiões no Recife e também aprofundar temáticas transversais às grandes tradições espirituais (“Religiosidade e educação nas escolas”, “Sacrifício e comparações religiosas”, “Tempos pós-modernos, espaços pós-religiosos?!”, “Devoções religiosas comparadas”), o Fórum da UNICAP se debruçou sobre os desafios teóricos, fenomenológicos e hermenêuticos, para a compreensão crítica e engajada da nossa religiosidade, ensaiando intervenções pedagógicas para aprofundar a promoção do diálogo.

Na esteira dessa experiência de encontros e através de estudantes egressos, uma rede de Feiras e Fóruns das Religiões está surgindo em escolas da Região Metropolitana do Recife. Também surgiu o Fórum Diálogos, uma associação civil convocada pelo Ministério Público, que reúne mais de vinte tradições e visa colaborar para a construção de uma cultura de paz entre as diversas religiões, refletindo sobre os desafios da liberdade de crenças e convicções e articulando a convivência entre as diversas espiritualidades em Pernambuco. Passando para uma fase mais de assessoria do que de articulação, mas transreligiosa do que simplesmente inter-religiosa, o alvo agora é cultivar tempos e espaços destinados à escuta, ao silêncio e à meditação sobre as vivências da fé, inclusive nas suas versões pós-religiosas. O grupo promove exercícios de comunhão com os caminhos espirituais alterativos, no silêncio nutrido pela própria religião e cultura, desejando colaborar para uma atitude transreligiosa que deve se irradiar entre os educadores e religiosos da região.

Não se quer reunir representantes de religiões pelo prazer de estarem juntos, mas para sentir e pensar o que podem fazer cooperativamente pelo mundo, sobretudo pela educação humanista das novas gerações e pela promoção de justiça socioambiental. Nessa nova fase, o grupo do Observatório pretende desenvolver uma série de encontros e documentários sobre “Conviver: o encontro entre as religiões”. Em cada evento, alguns membros de uma religião passam um dia convivendo, comendo junto e celebrando ou observando a celebração de uma religião estranha. Busca-se, assim, tematizar as possibilidades e dificuldades de encontro entre pessoas de crenças bem diferentes, ensaiar a hospitalidade e acolhimento entre e além das crenças, captar os estranhamentos e as surpresas, detectar os desencontros e algum encontro, conversar com sinceridade sobre os sentimentos diante das pessoas diferentes e dos seus ritos.

Por fim, e para além dos muros da UNICAP, o Observatório ajudou a fundar e tem colaborado para a construção do Museu Parque das Religiões de Pernambuco. Esse espaço, iniciativa de um grupo de amigos sonhadores do diálogo, almeja ser um local aberto a todos, com o propósito de apresentar o fenômeno religioso na atualidade e na região, mas também através do tempo e espaço afora, com as melhores técnicas museológicas e os mais avançados estudos em história comparada, procurando educar para a interpretação das linguagens simbólicas e o diálogo entre as religiões e destas com as ciências. Assim vai se desenhando um lugar para acolher jovens que desejem conhecer o desenvolvimento das religiões, seus personagens divinos e palavras inspiradoras, os espaços, calendários e rituais sagrados, as visões da vida para além desta, a vivência comunitária e ética nas tradições, seus conflitos, sincretismos e diálogos místicos e culturais.

O Observatório tem por objetivo geral colaborar para a ampliação e renovação dos estudos sobre o fenômeno religioso e o diálogo entre culturas e religiões, tendo por base a transdisciplinaridade,

uma abordagem teórica que considera que a complexidade da realidade é composta por níveis que estão interligados:

A transdisciplinaridade, como o prefixo “trans” indica, diz respeito àquilo que está ao mesmo tempo entre as disciplinas, através das disciplinas e além de qualquer disciplina. Seu objetivo é a compreensão do mundo presente, para qual um dos imperativos é a unidade do conhecimento (NICOLESCU, 1999, p. 51).

A aplicação desse olhar complexo aos estudos de religião leva a uma nova problematização do estudo do fenômeno religioso, pois permite a articulação de ideias que, à primeira vista, são antagônicas, mas, ao mesmo tempo, complementares, facilitando a construção de relações das partes com o todo e do todo com as partes. A lógica que deriva dessa perspectiva teórica propõe uma compreensão que não faça um corte arbitrário do real, porém que o apresente em sua multiplicidade (MORIN, 2011). Isso fornece um aporte teórico para o estudo das religiões que leva a uma atitude de abertura em relação aos mitos e religiões:

Ao mesmo tempo em que o fenômeno religioso se transfigura, a experiência científica está se transmutando. Na lógica clássica, quando aparece uma contradição em um raciocínio, é um sinal de erro. Na visão complexa do real, que está emergindo, quando nos deparamos com contradições significativas, é porque atingimos uma camada profunda da realidade. Daí a construção transdisciplinar de princípios lógicos como a recursão organizacional, que rompe com a ideia linear de causa/efeito, pois tudo que é produzido volta sobre o que produziu em um ciclo auto organizador; a concepção hologramática de que é impossível conceber o todo sem as partes e as partes sem o todo; o princípio dialógico que mantém a dualidade no seio da unidade (ARAGÃO, 2015b, p. 20).

Sob essa ótica, a transdisciplinaridade permite que a análise do diálogo inter-religioso alcance novas lógicas, uma vez que aquilo que aparece dividido ou bloqueado para o diálogo num nível de realidade (conjunto de doutrinas), noutra nível de realidade encontra-se interligado (responsabilidade ética). Em outros termos, a multiplicidade e as contradições que compõem o fenômeno religioso não são vistas como um problema em si, mas como possibilidades para a criação de pontes interculturais e uma abordagem integral do diálogo entre as religiões. Isso porque a transdisciplinaridade cauciona-se na lógica do terceiro incluído que, quando aplicada ao estudo das religiões e das contradições que delas derivam, remete à busca de outro nível de realidade que possa religar crentes doutrinariamente antagônicos em uma fé que se faz ato. Na práxis de inclusão desse terceiro termo, “o diálogo entre as religiões e suas contradições pode encontrar seu critério primeiro (no “outro”, excluído) e derradeiro (no mistério divino da realidade), critério de vivacidade e de verificação” (ARAGÃO, 2015b, p. 20).

Posto que na visão transdisciplinar coexistem a pluralidade complexa das culturas e a unidade aberta do transcultural, o Observatório busca favorecer o diálogo inter-religioso pela percepção de uma experiência comum, entre e para além das religiões⁴. O que engendra, na prática de pesquisa, uma atitude que vai do transdisciplinar ao transreligioso:

⁴ “A transdisciplinaridade colabora nesse processo, pois engendra uma atitude transcultural e transreligiosa. A atitude transcultural designa a abertura de todas as culturas para aquilo que as atravessa e as ultrapassa, indicando que nenhuma cultura se constitui em um lugar privilegiado a partir do qual podemos julgar universalmente as outras culturas, como nenhuma religião pode ser a única verdadeira – mesmo que cada uma possa se experimentar como absolutamente verdadeira e universal. Em um mesmo nível de realidade, elas seriam possivelmente antagônicas e excludentes, mas, se considerarmos um outro nível ao menos, surge um “terceiro” que, incluído, as pode reconciliar. Trata-se da base antropológica que nos constitui a todos e exige uma atitude ética, ou daquilo que é mais humano no humano e também no cósmico – e por isso sagrado ou divino” (ARAGÃO, 2015b, p. 22).

[...] a atitude transreligiosa que emerge da transdisciplinaridade vivida que nos permite aprender a conhecer e apreciar as especificidades das tradições religiosas e não religiosas que nos são estranhas, para melhor perceber as estruturas comuns nas quais elas estão fundamentadas e, assim, chegar a uma visão transreligiosa do mundo (NICOLESCU, 2000, p.148).

Em síntese, a transdisciplinaridade operacionaliza uma nova forma de compreender a natureza, a vida e a humanidade, pois ela parte de uma lógica ternária para administração de controvérsias e estimula a construção do saber através de campos inter ou transdisciplinares. Isso porque “busca a unidade do conhecimento, entre e além das disciplinas científicas, incluindo nossa subjetividade e as sabedorias tradicionais, para ajudar a encontrar sentido na existência” (ARAGÃO; SOUZA, 2018, p. 44).

Do diálogo que se efetiva no pluralismo ao pluralismo que se efetiva no diálogo

É precisamente na busca por pontes culturais que a transdisciplinaridade se liga ao pluralismo religioso na prática de pesquisa do Observatório. Isso porque, nesse modelo de conhecimento, é possível analisar as contradições que surgem do pluralismo, elemento que marca o dinamismo dos movimentos religiosos frente aos desafios do mundo contemporâneo. E o pluralismo, como nos lembra Berger (2017), acontece quando há conversação constante entre os diferentes. Essa conversação não precisa ocorrer, necessariamente, entre iguais, mas em um ambiente razoavelmente pacífico em que o diálogo possa se efetivar. O pluralismo não implica a ausência de conflitos, porém numa administração da diversidade:

[...] o pluralismo é uma situação social na qual pessoas de diferentes etnias, cosmovisões e moralidades vivem juntas pacificamente e interagem amigavelmente. [...] Faz pouco sentido falar de pluralismo, quando as pessoas não falam umas com as outras [...] Para que o pluralismo desencadeie a sua plena dinâmica, deve haver conversação constante, não necessariamente entre iguais, mas prolongada no tempo e cobrindo uma ampla variedade de temas (BERGER, 2017, p. 20).

Um fator determinante para essa dinâmica do pluralismo é o que Berger (2017) chama de contaminação cognitiva, isto é, o fato de as pessoas, ao falarem umas com as outras, influenciam-se mutuamente, relativizando as dinâmicas de convivência social. No caso do pluralismo, isso produz a contaminação cognitiva como algo permanente. O que contribuiu para que o pluralismo se tornasse um fenômeno globalizado seria, para o autor, o advento da modernidade, pois é nela que começam o processo de aceleração e a catalisação das dinâmicas urbanas e econômicas. A modernização levaria a uma grande transformação na condição humana, passando do destino para a escolha. Dito de outra forma: todas as áreas da vida de um indivíduo, que outrora foram tidas como certas, passam para o campo das escolhas pessoais.

Nesse sentido, o pluralismo afeta a certeza religiosa, enfraquecendo-a e abrindo um leque de escolhas cognitivas e normativas, sendo essa a principal marca do pluralismo na modernidade. Isso, no entanto, não implica o fim ou a perda de força da religiosidade. Berger (2017) afirma que a maior parte do mundo contemporâneo continua tão religioso ou mais do que em qualquer outro momento na história. Todas as principais tradições religiosas no presente não somente sobrevivem, mas passam também por movimentos de renovação – como o pentecostalismo no cristianismo ou o fundamentalismo islâmico. A grande adesão a esses grupos no cenário global é uma das principais marcas de como o fenômeno religioso é dinâmico e multifacetado. Nesse contexto, o pentecostalismo, por exemplo, funcionaria como uma força modernizadora – a despeito do seu sobrenaturalismo –, pois

propõe um tipo ético, isto é, mudanças no campo moral e econômico, mudanças que afetam diretamente as condições materiais de existência dos fiéis. Em contraste com o pentecostalismo, o islamismo apresenta uma dinâmica ética mais fechada em relação à modernidade, como o papel da mulher e o alcance da lei religiosa, que afeta todos os aspectos da vida, inclusive a atividade econômica.

Diante desse contexto de multiplicidade e de dinamismo que as religiões adquirem na contemporaneidade, a articulação entre a transdisciplinaridade e o princípio pluralista, desenvolvido por Ribeiro (2017; 2019), encontra possibilidades de aplicação. O princípio pluralista emerge de uma reflexão teológica latino-americana da libertação, articulando aspectos das vivências religiosas e políticas. Nas palavras do autor:

[...] a dimensão comunitária da fé cristã, as bases sociais e políticas do compromisso cristão com a defesa da vida, com a solidariedade humana, com a sustentabilidade do mundo, com as formas de inclusão em seus diferentes níveis, com o aprofundamento da democracia e a busca da cidadania, com a valorização do pluralismo, com o exercício dos direitos humanos e com a integridade da criação. Este patrimônio histórico-teológico precisa ser recriado permanentemente (RIBEIRO, 2017, p. 237).

O princípio pluralista aparece como linha condutora das reflexões sobre a diversidade religiosa e sobre aspectos do pluralismo metodológico e antropológico, uma vez que eles estão interconectados. Ribeiro (2017) o concebe como um instrumento hermenêutico de mediação teológica e analítica para a realidade sociocultural e religiosa, dando destaque a experiências, grupos e posicionamentos gerados nos entre-lugares, isto é, nas regiões fronteiriças das culturas e das institucionalidades. Desse modo, seria possível uma abertura para “perspectivas críticas e autocríticas para diálogo, empoderamento de grupos e de visões subalternas e formas de alteridade e de inclusão, considerados e explicitados os diferenciais de poder presentes na sociedade” (RIBEIRO, 2017, p. 237).

Em síntese, o princípio pluralista coloca-se como uma chave hermenêutica para ler as experiências religiosas e seus processos de humanização, democracia e cidadania. Esse conceito também se volta para as teologias pluralistas e progressistas das diversas tradições religiosas na defesa de direitos humanos e da terra, uma vez que elas podem exercer um importante papel na consolidação de uma cultura contra hegemônica dos direitos humanos. O diálogo inter-religioso que decorre dessa perspectiva engajada cria uma ambiência de compromisso com a frente ecumênica e ecológica do cuidado com a Casa Comum e engendra uma semântica de dignidade humana⁵.

Quanto mais olharmos as vivências religiosas dentro de uma lógica plural que perceba suas conexões com as demais experiências humanas – religiosas ou não –, como se inter-relacionam e se interpelam e como podem expressar seus valores fundamentais, mais compreensíveis serão as linguagens da religião. Para isso, a teologia e as ciências da religião, sobretudo suas áreas de caráter mais hermenêutico que tentam analisar as linguagens da religião, precisam estar atentas (RIBEIRO, 2017, p. 247).

A aplicação do princípio pluralista não visa anular as identidades religiosas, ou muito menos torná-las absolutas, mas enxergar as religiões a partir de um plano dialógico, levando em consideração os seus contextos e suas respectivas influências. O conceito contribui, assim, para “a visibilidade da importância pública das religiões nos processos de promoção da paz, da justiça e da integridade da

⁵ Para Santos (2014), os direitos humanos, concebidos criticamente e sob o viés contra hegemônico, permitem uma abertura para a dimensão religiosa que contribui para a tradução de outras lógicas interculturais e a abertura para o diálogo com outras semânticas de dignidade humana, sejam elas religiosas ou não. A compreensão e alcance dos direitos humanos se ampliam para além da dimensão sociocultural em que se originaram e trazem para o centro da sua pauta a importância do entendimento da diversidade e pluralidade religiosa nos processos de emancipação social.

criação” (RIBEIRO, 2017, p. 247). O princípio pluralista, nesse sentido, pode servir como um elemento articulador para os estudos sobre o fenômeno religioso tanto em Teologia como em Ciências da Religião, pois funciona como um instrumento hermenêutico e analítico das realidades sociocultural e religiosa “que procura dar visibilidade a experiências, grupos e posicionamentos que são gerados nos ‘entre-lugares’, bordas e fronteiras das culturas e das esferas de institucionalidades” (RIBEIRO, 2019, p. 71). Isso permite, por sua vez, a valorização dos saberes e práticas das tradições religiosas bem como da própria diversidade religiosa.

A produção do observatório: as diferentes faces das religiosidades

Articulando transdisciplinaridade e o pluralismo, o Observatório tem produzido, ao longo dos anos, uma série de publicações sobre as religiões do Recife e temáticas diretamente ligadas à religião e ao espaço público. Os livros que resultaram de pesquisas de membros do Observatório partem dessa abordagem (direta ou indiretamente) para a compreensão do fenômeno religioso. Abaixo, listamos algumas dessas obras, a fim de mostrar o mosaico de pesquisas que trazem essa experiência de leitura do fato religioso.

Herança das Reformas: papel de mulheres e homens em 500 anos de história (PEREGRINO, 2019). Neste estudo, é proposta uma releitura teórica, histórica e teológica da Reforma Protestante, tendo como ponto de partida o ensaio prático, ecumênico e reformado, desenvolvido a partir das experiências do autor com o Grupo de Peregrinas e Peregrinos do Nordeste. Decantam-se, assim, fundamentos antropológicos e lógicos, esperançosos, para um jeito novo de ser cristão.

Terça Negra no Recife: narrativas sobre dança, música, espiritualidade e sagrado (PRAZERES, 2019). Este livro resulta de uma pesquisa que analisou o Projeto Cultural Terça Negra. A autora, importante educadora popular, articuladora de grupos de dança e música para emponderamento da população negra e periférica do Recife, resgata nessa pesquisa a trajetória da Terça Negra e a espiritualidade afro-pernambucana desse projeto que emerge em um dos maiores eventos político-culturais do Movimento Negro Unificado de Pernambuco.

Espiritualidades, transdisciplinaridade e diálogo vol. 2 (ARAGÃO; VICENTE, 2018). Esse é o segundo volume da coletânea “Espiritualidades, transdisciplinaridade e diálogo”, uma série de e-books do Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife em que são compartilhados os seus estudos e pesquisas na área do diálogo inter-religioso. O livro versa sobre as seguintes temáticas: Transdisciplinaridade e diálogo inter-religioso no Recife, Novos movimentos religiosos: reinventando o velho sagrado; Diálogos trans-religiosos: outras tecnologias, novas espiritualidades?; Diálogos entre religiões: história e geografia; Transformações religiosas no Brasil: para além do censo; Direitos humanos e espiritualidades: interfaces; A fé do povo: exercícios de religião comparada; O sagrado dos artistas: entre simbólico e diabólico; Dom Helder, mística e diálogo com os outros.

Diversidade religiosa e Direitos Humanos: desafios e perspectivas (SOUZA, 2018). Nesse livro é analisado o discurso do Comitê Nacional de Respeito à Diversidade Religiosa e suas implicações para a promoção da liberdade e da diversidade religiosa no Brasil. O autor parte do pressuposto de que a linguagem das atas e notas do Comitê oculta, mas pode revelar, divisões e disputas políticas da sociedade. O estudo conclui que a noção de diversidade é muito heterogênea e difusa, o que daria margem, por exemplo, para que a bandeira da liberdade religiosa seja levantada tanto por bancadas da bíblia, para defender o seu proselitismo, como por grupos religiosos minoritários ou por religiões afro-brasileiras, para que reivindicuem a criminalização da intolerância religiosa – sem que o Estado sequer tenha definido, ainda, o que é uma religião.

Wicca no Brasil: magia, adesão e permanência (BEZERRA, 2017). Esse estudo acerca da Wicca trata, pois, do neopaganismo, da bruxaria. Para a autora, falar de paganismo é, ao mesmo tempo, um exercício de desconstrução do imaginário cristão vigente em nosso mundo, que associou o habitante dos “pagus”, dos campos, com o praticante das religiões indígenas da Europa: “pagãos”, cultuadores das forças naturais.

Fé e vida: viva a boa vontade (VELOZO, 2017). O livro apresenta a trajetória do Grupo da Boa Vontade, que tem a sua história iniciada na época em que Dom Hélder Câmara foi arcebispo de Olinda e Recife. Esse grupo, formado por irmãs inseridas em comunidades pobres do Recife, encontrava-se semanalmente para rezar e exercitar ajuda mútua e a caridade. Essas irmãs exerceram um importante papel na construção de uma prática cristã sensível para as questões sociais. O escrito assume a forma de uma narrativa de pessoas que se retiram do centro de suas vidas, colocando aí os outros que refletem os desejos de um Grande Outro.

Espiritualidades, transdisciplinaridade e diálogo – vol. 1 (ARAGÃO; VICENTE, 2015). A publicação partilha a primeira coletânea de trabalhos do Observatório, dividindo-se nos seguintes capítulos: Do transdisciplinar ao transreligioso, Fenômenos religiosos tradicionais; Novas configurações da espiritualidade; Educação e diálogos espirituais. Na conclusão, o livro apresenta ainda o artigo: Uma teologia transreligiosa e libertadora, Fé cristã e espiritualidade transreligiosa.

Teologia das e para além das religiões (SOUZA, 2015). O texto inicia lembrando os anseios por uma nova teologia, tanto da comunidade católica quanto da protestante, principalmente dos que vivem nas fronteiras desse mundo pós-moderno e precisam encontrar palavras para testemunhar a fé cristã em contextos culturalmente plurais. O autor também procura destacar as suas convergências metodológicas e hermenêuticas, apontando as questões que ficaram em aberto nessa empreitada teológica. Por fim, são apresentadas algumas reflexões e balizas epistemológicas para o desenvolvimento de uma teologia sensível às questões de nosso tempo.

Internet e espiritualidade: o despertar através das mensagens de e-mail (AVELLAR, 2010). O autor busca entender o porquê de tantas pessoas se utilizarem do e-mail para divulgar mensagens de atitude positiva, valores, otimismo, sabedoria, espiritualidade e sentido da vida. A fim de entender o que as motivam, e quais são os efeitos em suas vidas, a pesquisa parte da experiência de um grupo de troca de mensagens humanísticas e espirituais. A obra também aborda alguns aspectos como a sociabilidade em rede, a propagação da fé, o diálogo inter-religioso e os efeitos terapêuticos.

Com essas pesquisas, o Observatório busca estimular a investigação sobre o diálogo inter-religioso entre professores e estudantes. Tornando-se, com efeito, um espaço de observação e investigação transversal das diferentes faces do fenômeno religioso.

Considerações finais

Neste artigo, mostramos um itinerário das pesquisas desenvolvidas pelo Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife. Fizemos um breve panorama histórico do Observatório, expomos seus objetivos, principais linhas teóricas, publicações e ações. Isso nos permitiu ter uma visão mais ampla da atuação do Observatório em seus quinze anos de existência.

Ao observarmos a prática de pesquisa que se efetiva no Observatório, percebemos que ela aponta para a busca de uma espiritualidade transreligiosa que fomente, sobretudo, espaços comunitários de educação e o diálogo entre tradições religiosas em nossa cultura pluralista e para o âmbito democrático e republicano em que vivemos. Isso adquire uma importância capital nos estudos de religião, uma vez que vivemos num cenário em que as religiões estão se reconfigurando e suas mudanças precisam ser descritas e interpretadas a partir de uma abordagem que leve em consideração

o dinamismo e a diversidade das religiosidades. É nesse sentido que a temática do pluralismo religioso e a preocupação político-cultural com o diálogo inter-religioso exigem um delineamento do campo das pesquisas sobre religiões que esteja balizado no desenvolvimento de metodologias transdisciplinares e lógicas dialogais.

Em síntese, o convite que é feito pelo Observatório a nós, pesquisadores do fenômeno religioso, é o de descer da torre cinzenta das teorias sobre as religiões e nos aventurar em um passeio transdisciplinar pela natureza verdejante e plural das religiosidades.

Referências

ARAGÃO, Gilbraz.; SOUZA, Mailson. Transdisciplinaridade, o campo das Ciências da Religião e sua aplicação ao Ensino Religioso. **Estudos Teológicos**, v. 58, jan./jun., p. 42-56, 2018. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/3261. Acesso em: 12 mai. 2020.

ARAGÃO, Gilbraz.; VICENTE, Mariano. (Orgs.). **Espiritualidades, transdisciplinaridade e diálogo** – vol. 1 (e-book). Recife: Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife – UNICAP, 2015.

ARAGÃO, Gilbraz.; VICENTE, Mariano. (Orgs.). **Espiritualidades, transdisciplinaridade e diálogo** – vol. 2 (e-book). Recife: Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife – UNICAP, 2018.

ARAGÃO, Gilbraz. “Agni dei” ou olhando das fronteiras, para além do nosso paraíso. In: ARAGÃO, Gilbraz; VICENTE, Mariano. (Orgs.). **Espiritualidades, transdisciplinaridade e diálogo** – vol. 1 (e-book). Recife: Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife, 2015a, v. 1, p. 7-15.

ARAGÃO, Gilbraz. Do transdisciplinar ao trans-religioso. In: ARAGÃO, Gilbraz; VICENTE, Mariano. (Orgs.). **Espiritualidades, transdisciplinaridade e diálogo**. Recife: Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife, 2015b, v. 1, p. 17-31.

AVELLAR, Valter. **Internet e espiritualidade: o despertar através das mensagens de e-mail**. Rio de Janeiro: Calibán, 2010.

BERGER, Peter. **Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. São Paulo: Vozes, 2017.

BEZERRA, Karina. **Wicca no Brasil: magia, adesão e permanência**. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Sulina, 2005.

NICOLESCU, Basarab. **O manifesto da transdisciplinaridade**. São Paulo: Triom, 1999.

NICOLESCU, Basarab. (Org.). **Educação e transdisciplinaridade**. Brasília: UNESCO, 2000.

PEREGRINO, Arthur. **Herança das Reformas: papel de mulheres e homens em 500 anos de história**. São Paulo: Fonte Editorial, 2019.

PRAZERES, Lúcia dos. **Terça Negra no Recife: narrativas sobre dança, música, espiritualidade e sagrado**. Recife: Centro do Educador Popular, 2019.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. O princípio pluralista: bases teóricas, conceituais e possibilidades de aplicação. **Revista de Cultura Teológica**, v. 25, n. 90, jul./dez., p. 234-257, 2017. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/rct.i90.35979>. Acesso em: 12 mai. 2020.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. O princípio pluralista como elemento articulador de pesquisas na área Ciência da Religião e Teologia. **REVER**, v. 19, n. 2, mai./ago., p. 65-86, 2019. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/rever/article/view/45149/29855>. Acesso em: 12 mai. 2020.

SANTOS, Boaventura. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos**. São Paulo: Cortez, 2014.

SOUZA, Mailson. **Diversidade religiosa e Direitos Humanos: desafios e perspectivas**. Recife: Bagaço, 2018.

SOUZA, Maruilson. **Teologia das e para além das religiões**. São Paulo: Associação de Ensino Metodista Livre, 2015.

VELOZO, Maristela. **Fé e vida: viva a boa vontade**. Recife: Edições Livro Rápido, 2017.

Recebido em 02/06/2020

Aceito em 28/07/2020

Received 06/02/2020

Approved 07/28/2020



<http://doi.org/10.7213/2318-8065.05.01.p86-95>

A teologia diante do pluralismo religioso: Uma hermenêutica do diálogo inter-religioso a partir de Paul Tillich

The theology in face of religious pluralism: a hermeneutics of interreligious dialogue stemming from Paul Tillich

André Yuri Gomes Abijaudi*

Resumo

Ao longo da história a teologia interpretou a fé cristã a partir de sua própria lógica e compreensão. Tal atitude levou o cristianismo a aclamar para si um posicionamento de exclusivismo religioso e, também, da revelação divina. Diante disso, o presente texto se propõe a refletir sobre as necessárias questões do pluralismo religioso face à modernidade e suas implicações. Paul Tillich, renomado teólogo do século XX que interpretou o cristianismo a partir de uma teologia da cultura, deixa apontamentos que possibilitam a construção de um diálogo inter-religioso, considerando os desafios que o cercam, mas apontando também soluções práticas e teóricas para o estabelecimento do respeito, da alteridade e da dignidade. Para tanto, se tornam necessárias uma análise profunda do tema do pluralismo religioso, bem como uma reinterpretação teológica a partir da dimensão do sagrado e do significado da própria religião. Por fim, o presente texto não reivindica para si a pretensão de encerrar definitivamente a questão e os desafios que englobam o tema do diálogo inter-religioso, mas procura apresentar uma contribuição para que o tema possa tornar-se cada vez mais elucidado, abrindo caminhos para a superação da intolerância religiosa.

Palavras chave: Teologia. Alteridade. Diálogo. Paradoxo. Pluralismo Religioso.

* Mestre e doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9167-5369>. Contato: andreyuri7@hotmail.com.



Abstract

Throughout history, theology has interpreted the Christian faith from its own logic and understanding. Such an attitude led Christianity to acclaim for itself a position of religious exclusivity and also of divine revelation. In view of this, this text aims to reflect the necessary issues of religious pluralism in the face of modernity and its implications. Paul Tillich, renowned theologian of the 20th century who interpreted Christianity from a theology of culture, leaves notes that make possible to build an interreligious dialogue, considering the challenges that surround it, but also pointing out practical and theoretical solutions for the establishment of respect, otherness and dignity. For this, a deep analysis of the theme of religious pluralism is necessary, as well as a theological reinterpretation from the dimension of the sacred and the meaning of religion itself. Finally, this text does not claim for itself the intention to definitively end the issue and the challenges that encompass the theme of interreligious dialogue. However, it seeks to make a contribution so that the theme can become more and more elucidated, opening paths for overcoming religious intolerance.

Keywords: *Theology; Otherness; Dialogue; Paradox; Religious Pluralism.*

Introdução

A temática do Pluralismo Religioso vem ganhando destaque no debate teológico atual. A teologia das religiões, como conceito, tem buscado ser uma chave de leitura a partir da teologia cristã que proporciona uma reflexão ao redor do tema do pluralismo religioso, promovendo também o desbravamento de novas fronteiras. Entretanto, o diálogo com outras expressões religiosas encontra sua maior dificuldade diante da postura exclusivista do cristianismo e de sua reivindicação da revelação absoluta de Deus. Assim, é necessário primeiro que o próprio conceito de Deus seja reinterpretado a partir da noção de que Deus transcende a si mesmo. Isto significa que, na modernidade, o conceito de Deus não deveria mais ser interpretado como a divindade máxima do cristianismo, mas sim como o fundamento de todo ser, isto é, como símbolo do absoluto e do infinito. Essa interpretação abre o caminho para que o próprio conceito de Deus se torne pressuposto para a construção do diálogo inter-religioso.

Além disso, também é necessário que a religião seja interpretada para além de seu sistema de crenças e de doutrinas. Para isso, o conceito de religião definido por Paul Tillich abre horizontes que possibilitam identificar similaridades em todas as religiões. Tillich entende religião como *preocupação última*, isto é, não se trata somente de uma preocupação acima de todas as outras, mas sim de uma preocupação que coloca todas as demais como secundárias. A *preocupação última* é aquilo que toca o ser humano de forma incondicional, e que lhe possibilita o caminho da autotranscendência. Tal noção permite compreender que toda religião, independentemente de sua confissão de fé, incorpora em si a dimensão da *preocupação última* que move o ser humano em direção àquilo que lhe traz sentido, de forma que se possa também enveredar na busca pela superação de sua alienação existencial.

Entretanto, ao utilizar a teologia como ferramenta de reinterpretação do próprio cristianismo, não se deve pressupor que ela procura reivindicar um caráter de autoridade absoluta sobre o assunto. Isso significa que, ao se dispor a reinterpretar o cristianismo, a teologia deve também reinterpretar a si própria, utilizando do próprio conceito de *paradoxo* presente no cristianismo, de forma que possa possibilitar a abertura de novos horizontes de diálogo. O caminho da alteridade é essencialmente um caminho da fé cristã, que identifica, no Cristo encarnado, o esvaziamento total na pessoa de Jesus de Nazaré.

O papel da teologia na sociedade moderna

A tarefa de reinterpretar a singularidade cristã exige mais da teologia do que o mero exercício de olhar para o próprio cristianismo como fonte de conhecimento autossuficiente para a fé e a religião. Nas últimas décadas, a reflexão teológica cristã tem sido submetida a uma mudança de paradigmas em relação às outras religiões e também em relação a si própria. Historicamente, o cristianismo como religião identifica-se como um sistema de crenças que é portador da verdade exclusiva e, também, do poder de salvação das questões implícitas à finitude humana. É desta forma que, ainda nos tempos atuais, os teólogos mais conservadores continuam interpretando o cristianismo. Essa não é a tarefa que se deseja propor neste texto. O exercício de olhar para o cristianismo não como portador exclusivo da verdade, mas como consciência religiosa ao lado de tantas outras é a resposta que as realidades socioculturais modernas – que evidenciam cada vez mais os contrastes religiosos – têm esperado da teologia.

É verdade que já no século XIX, marcado pelas missões protestantes ao redor do mundo, a teologia despertou para a realidade do pluralismo religioso, muito embora as tentativas ecumênicas de

diálogo inter-religioso, propostas principalmente pelo liberalismo teológico, tenham acabado sendo institucionalmente suprimidas e relegadas à “caixa das heresias”. Mas a consciência de existência dessas múltiplas realidades religiosas tornou evidentes as questões ecumênicas e suscitou, nas décadas seguintes, oportunidades para o estabelecimento do diálogo inter-religioso também como um processo de interpretação teológica (RIBEIRO, 2013, p.31).

Nos últimos anos, a reflexão teológica tem sido submetida novamente à relação do cristianismo com outras religiões e proposto, assim, uma mudança de paradigmas. Isso porque, em tempos passados, mesmo as teologias mais progressistas só conseguiam conceber o diálogo inter-religioso a partir de uma perspectiva inclusivista, isto é, o crente de outras religiões poderia ser compreendido como um cristão – e ser salvo pelo Cristo – ainda que não se entendesse desta forma; ou mesmo pela via relativista, por meio da qual se entendia que a presença do Cristo poderia ser compreendida a partir dos diferentes aspectos culturais. Contudo, a reflexão teológica dos últimos tempos tem despertado para a realidade do pluralismo religioso e realizado sua contribuição dentro deste complexo campo. Lidar com a realidade plural das religiões, dentro da dinâmica da sociedade, implica o fato de que os símbolos religiosos são também símbolos culturais e que os símbolos culturais são também símbolos religiosos. Por isso, os símbolos religiosos da fé precisam ser compreendidos como expressões da própria cultura.

Paul Tillich, renomado teólogo do século XX, compreende a religião como a substância que dá sentido à cultura e a cultura como a totalidade das formas que expressam as preocupações básicas da religião, significando que cada ato religioso é também um movimento da alma formado culturalmente. Essa afirmação é sustentada por Tillich a partir do conceito da linguagem, considerada como a criação cultural mais básica da vida espiritual humana, seja ela falada ou silenciosa. Para ele, toda criação cultural acaba, em algum sentido, expressando a *preocupação última* (TILLICH, 2009, p. 83). A linguagem concede ao ser humano o poder de se comunicar em um mundo em correlação com um “eu” completamente desenvolvido. O ser humano possui linguagem porque possui um mundo e possui um mundo porque possui linguagem. Em outras palavras, o poder da linguagem é demonstrado na possibilidade de sua criatividade cultural (Cf. TILLICH, 2014, p. 518-520).

Essas distinções possibilitam a criação de uma análise teônoma da cultura, ou do próprio conceito de uma teologia da cultura. A religião não deve ser tratada como alheia ou como objeto estranho à cultura e vice-versa. Nenhuma criação cultural consegue esconder seu fundamento religioso ou sua formação racional. Por isso é que a religião revela a profundidade da vida espiritual, encoberta, de forma geral, pela poeira da vida cotidiana do ser humano. A religião dá a experiência do sagrado, intangível, tremendamente inspirador, significado total e fonte de coragem suprema.

Por outro lado, a religião não deve assumir o papel de autoridade última nos assuntos referentes à cultura. Nesse sentido, a ideia de uma teologia na cultura no pensamento de Tillich é de que a teologia deve colocar-se contra essa duplicidade e essa tensão duradoura. A teologia deve se comportar como a ciência que faz a mediação entre a cultura e a religião de forma que se aplique não somente à ética, mas a todas as funções da cultura, reconciliando essas funções e servindo ao seu propósito de conferir sentido de reconciliação e unidade (SANTOS, 2005, p. 124). Por isso, é necessário considerar que a história das religiões, em sua natureza essencial, não existe ao lado da história da cultura. O sagrado não se encontra ao lado do secular, mas é a sua própria profundidade. O sagrado é o fundamento criativo e, ao mesmo tempo, “um julgamento crítico do secular”. Mas a religião só pode ocupar este papel se for, ao mesmo tempo, também um “julgamento sobre si mesma”, que deve usar o secular como ferramenta da autocrítica religiosa de alguém (TILLICH, 1992b, p. 433).

Ora, se o papel moderno da teologia é o da mediação, comportando-se como ciência que relaciona a cultura e a religião, pode-se estender essa vocação para a mediação entre o cristianismo e as demais religiões, sem que, no entanto, a teologia venha reivindicar pra si qualquer caráter de

autoridade absoluta. Nesse sentido, ela se ofereceria como ciência de reflexão para que a sociedade possa pensar não somente nas realidades religiosas que a compõem, como também no fato de que, nas diferentes confissões religiosas, há a presença da ultimidade. Por isso é que Tillich definiu a religião como *preocupação última*, isto é, como aquilo que incorpora os sentimentos, pensamentos e preocupações máximas da vida humana, concedendo sentido e profundidade ao ser humano enquanto indivíduo.

Assim, a relação entre o condicionado e o incondicional, tanto individualmente quanto na sociedade, representa a abertura do condicionado à presença divina do incondicionado. Ou ainda o encerramento do condicionado em si mesmo. Isto significa que a vida finita pode voltar-se para o infinito, mas pode também voltar-se para si mesma. Sempre que a manifestação do eterno é aceita em determinados momentos da história, o que a teologia chama de *kairos*, há uma abertura da história para o incondicional. Essa abertura é expressa por meio dos símbolos, sejam eles religiosos ou seculares. Tillich entende que, em qualquer interpretação religiosa da história, encontrar-se-ão elementos filosóficos. Também, por outro lado, em qualquer interpretação filosófica da história serão achados certos elementos religiosos como a interpretação do sentido da existência (TILLICH, 1992a, p. 48). A interpretação da existência em Tillich é o que diminui a distância e as diferenças entre filosofia e teologia. Isso se dá pelo entendimento de que ambas se encontram nos domínios do mito e do símbolo.

Tillich considera que as épocas mais abertas ao incondicional e à manifestação divina na história são aquelas capazes de aceitar o *kairos*. Contudo, isso não significaria que aquelas pessoas são, em maioria, ativamente religiosas (TILLICH, 1992a, p. 73). Essas épocas voltadas para a presença do incondicional e abertas para essa manifestação demonstram possuir a consciência da presença do incondicional em seu meio, orientando todas as suas formas e funções culturais. Na predominância desta mentalidade, o divino não é problema, mas pressuposto, e a presença do incondicionado é certeza incontestável mais do que qualquer outra coisa. É verdade que essa mentalidade se expressa, em primeiro lugar, na esfera religiosa sem tornar a religião como forma especial da vida que deve ser imposta sobre as demais. Pelo contrário, o entendimento de Tillich da religião como *preocupação última* indica que ela é o poder interior que dá energia à vida, inflamando todos os aspectos da existência com a consciência do *sagrado* e da *ultimidade*. Além disso, Tillich afirma que “o realmente incondicional deixa infinitamente atrás de si todo o âmbito do condicionado. Por isso ele não pode ser expresso direta e adequadamente por nenhuma realidade finita. Falando em termos religiosos, isso quer dizer: Deus transcende o seu próprio nome” (TILLICH, 2001, p. 32-33). Para se compreender tal afirmativa, é necessário não somente expandir a compreensão do significado de Deus, como também de suas consequências. Se Deus está para além de Deus, isto é, se o conceito de Deus está para além de determinada fé, de doutrinas e da própria teologia, então Deus se torna em pressuposto para a construção do diálogo inter-religioso.

Por isso é que a religião, compreendida sob a lógica da *preocupação última*, proporciona também à teologia cristã um diálogo criativo com o pensamento teológico das outras religiões. O pluralismo religioso como paradigma para a teologia desafia a própria teologia a se interpelar na busca por um sentido de alteridade que, por sua vez, concede novo sentido para a hermenêutica teológica. Esse caráter de alteridade desloca a teologia de seu caráter apologético para situá-la em um novo paradigma dialógico e ecumênico, reconhecendo igualmente e dignamente a validade das religiões que se encontram fora do “barco cristão”. Mas, ao deslocar a teologia de seu caráter apologético, implica-se que a teologia se torne não somente uma crítica religiosa da modernidade como também uma crítica de si própria, e esse talvez seja o maior desafio dessa ótica pluralista. Assim, é necessário à teologia deslocar-se de sua atuação na dimensão da normatividade para assumir uma nova tarefa fundamentada no *princípio pluralista* que priorize o diálogo, a alteridade e a ecumenicidade,

possibilitando a construção dos processos de humanização, democracia e cidadania nas diferentes esferas da sociedade.

A religião e o sagrado sob a ótica do princípio pluralista

Se a religião deve ser compreendida como a *preocupação última* do ser humano, o *sagrado* se dá na construção religiosa que contempla as estruturas míticas, os ritos e os comportamentos de determinado grupo religioso. Mas, antes de se configurar como estrutura que olha para o mundo, a religião percebe o *sagrado* como sua primeira constatação. É lidando com a própria finitude que o ser humano faz a pergunta pela infinitude, ou lidando com as próprias limitações, que o ser humano faz a pergunta pelo transcendente.

Ao procurar pelo fundamento originário do ser, a partir da pergunta ontológica, Tillich constata que “se o ser é interpretado em termos de vida, ou processo, ou vir a ser, o não-ser é ontologicamente tão fundamental quanto o ser” (TILLICH, 2001, p. 26). O ser humano ocupa uma posição fundamental na estruturação e na pergunta ontológica, não como um objeto excepcional que se diferencia dos outros, mas sim porque é o ser humano quem formula a pergunta ontológica e em cuja autoconsciência se pode encontrar a resposta ontológica (TILLICH, 2014, p. 178). A questão ontológica parte do pressuposto da estrutura sujeito-objeto do ser que, por sua vez, pressupõe a estrutura eu-mundo como articulação básica do ser (TILLICH, 2014, p. 174). Na análise das estruturas do eu, deve haver um encaminhamento para a análise ontológica que se ocupará de analisar a estrutura básica do ser. O conceito ontológico deve expressar o poder que cabe ao ser para que possa existir, bem como deixar explícita a diferença entre o ser essencial e o ser existencial.

Assim, ao levantar a questão da ontologia como uma questão essencialmente religiosa, Tillich torna evidente que as diferentes religiões e manifestações religiosas procuram, em última instância, responder ao problema da finitude e do significado da vida. O cristianismo encontrou no Cristo a possibilidade de vitória sob a finitude humana, principalmente a realidade de ter que encarar a morte. O budismo encontrou sua resposta ao problema da finitude ao não encarar a morte como fim, mas como recomeço. O judaísmo lida com a pergunta ontológica encarando a morte como um retorno da criatura ao seu criador. Por isso é que o ponto decisivo no diálogo entre duas religiões não é a incorporação histórica e contingente de determinados elementos tipológicos, mas desses elementos em si mesmos. Isto significa que, se a teologia cristã discute com o budismo sobre a relação dos elementos místicos e éticos nas duas religiões e, por exemplo, defende a prioridade da ética sobre o místico, ela discute ao mesmo tempo dentro de si o relacionamento dos dois a partir do caráter da cristandade (TILLICH, 1963, p. 57-58). Em outras palavras, o papel da teologia não é o de submeter o budismo ou qualquer outra religião aos seus próprios critérios, mas sim de reconhecer a validade última dos diferentes critérios estabelecidos pelas diferentes religiões.

Por isso, se cabe à teologia separar-se de sua própria lógica em uma postura de alteridade no diálogo religioso, cabe também ao crente separar-se por completo de seu mundo – sem que deixe de participar dele – para que possa olhá-lo como mundo. Caso contrário, ele permanece preso ao seu próprio ambiente e à sua própria lógica interna. A autoconsciência do seu próprio mundo deve conduzir o ser humano a um caminho de percepção de que há diferentes mundos estabelecidos, cada qual firmado sob as estruturas pessoais do ser. Por isso, essa separação de seu próprio mundo não consiste em uma atitude de nulidade, mas de despertar para uma nova correlação enraizada na lógica eu-mundo que se desenvolva a partir do diálogo e respeito ao pensamento plural. Isto configura o mundo não como soma total de todos os seres, mas como a estrutura ou a unidade de uma multiplicidade. Como afirmou Tillich:

Mas, se como vimos, não é possível nenhum politeísmo absoluto, tampouco é possível um pluralismo absoluto. (...) O mundo supostamente pluralista é uno ao menos neste sentido: é possível reconhecê-lo como um mundo, como uma unidade ordenada, embora apresente características pluralistas. (TILLICH, 2014, p. 239)

Tal afirmação nos leva à compreensão de que a proposta do diálogo inter-religioso diante da pluralidade não significa uma tentativa de uniformização das diferentes formas e categorias do pensamento religioso. Pelo contrário, é exatamente ao reconhecer a dimensão do pluralismo religioso, isto é, das diferentes manifestações religiosas, que a unidade se torna possível, justamente acolhendo a multiplicidade dos pensamentos e das crenças religiosas com respeito e dignidade. Além disso, uma das conclusões de Tillich é que “as experiências revelatórias são universalmente humanas. Existe revelação¹ em todas as religiões porque Deus sempre deu testemunho de si mesmo” (CALVANI, 2010, p. 154). Enquanto a primeira afirmativa identifica o quadro do pluralismo religioso como algo necessário à unidade, a segunda afirmação possibilita a construção do diálogo a partir da identificação daquilo que é comum às religiões. Para isso, se torna necessário interpretar Deus não como um ser supremo ou como a divindade do cristianismo, mas sim como símbolo do absoluto, do infinito e do incondicionado. A religião como *preocupação última* procura responder às categorias da finitude e ao problema da existência latente ao ser humano. Mas é somente ao tomar consciência do sagrado e do infinito, isto é, de Deus e da possibilidade da autotranscendência, que ela se realiza em sua plenitude. Tal consciência não isenta a religião do caráter ambíguo da existência, mas lhe concede o poder de conduzir o ser à autotranscendência que lhe traga sentido último à vida. A *preocupação última* se configura, dessa forma, como o fundamento do nosso ser.

Além disso, é necessário também considerar que a religião se manifesta como algo que a precede. A religião como dimensão ontológica do ser humano necessita considerar que a dimensão do sagrado – e de toda a mística que o envolve – é necessária no processo da autotranscendência. Caso contrário, corre-se o risco da banalização com a dimensão religiosa alheia, e a concepção do pluralismo religioso, como possibilidade de diálogo, se tornaria mera farsa epistemológica. Assim, o diálogo inter-religioso deve, em primeiro lugar, considerar que nenhuma religião deve aclamar para si a pretensão de ter o monopólio da revelação divina. Em segundo lugar, deve considerar que, de forma individual, a dimensão da experiência religiosa é igualmente válida como critério pressuposto para a construção do diálogo. Por fim, a religião como consciência da presença do divino no mundo expressa a percepção de que o crente é incondicionalmente tocado por meio da fé e nada pode – ou deve – questionar sua validade. É assim que a noção de um *princípio pluralista* se constitui: como um instrumento hermenêutico de mediação teológica que participa da realidade sociocultural e religiosa, ao mesmo tempo em que possibilita aberturas ao diálogo, dando visibilidade a experiências e grupos religiosos das mais diferentes esferas sociais e culturais.

Por um cristianismo marcado pela alteridade

O desenvolvimento da teologia no mundo contemporâneo exige que o cristianismo deixe de se afirmar como “modelo religioso exclusivo”. Mas essa é uma tarefa difícil. Primeiro porque a fé cristã é monoteísta e não admite em sua cosmovisão a realidade de outros deuses ou divindades. Em segundo lugar, porque acostumou-se a ser altamente proselitista, exigindo, em seus discursos, que toda a

¹ Entende-se por revelação a autocompreensão de toda a religião que considera a si mesma como criação divina, e não meramente humana.

humanidade deva aceitar sua verdade para que possa receber a redenção proposta por sua concepção religiosa, caracterizando essa “legítima pretensão do cristianismo como religião da manifestação absoluta e definitiva de Deus em Jesus Cristo” (GEFFRÉ, 2013, p. 89).

O princípio dialogal precisa considerar essa realidade ao propor à teologia uma crítica de si mesma e do próprio cristianismo. Geffré propõe que não há solução rápida ou fácil e, por isso, o cristianismo precisa considerar sua própria conceituação do *paradoxo* para que possa responder a essa questão. Em outras palavras, o diálogo inter-religioso se torna possível quando a teologia paradoxalmente *sacrifica* sua identidade cristã, ao mesmo tempo em que recupera sua mensagem a partir da particularidade histórica da manifestação de Deus na pessoa de Jesus de Nazaré, dando prova do caráter necessariamente dialogal do cristianismo. Isso não significa, ainda que implique certa tensão com a exigência da centralidade da reivindicação do absoluto pelo cristianismo, sua negação. Pelo contrário, ao invés de “renunciar à confissão de Jesus Cristo como Absoluto, prefiro dizer que o cristão deve renunciar a qualquer pretensão de verdade absoluta, precisamente por confessar Jesus Cristo como Absoluto, isto é, como plenitude escatológica que jamais será revelada na história” (GEFFRÉ, 2013, p. 90).

Embora isso signifique que o diálogo inter-religioso não deva trazer a pretensão de anular a dimensão histórica singular do cristianismo, nem mesmo sua reivindicação da unicidade do Cristo, faz-se necessário estender a própria compreensão da fé cristã de forma paradoxal. Mas mais do que isso: “se Deus é experienciado como Deus vivo e não como uma identidade morta, deve haver um elemento de não-ser no ser de Deus, isto é, o estabelecimento de uma alteridade” (TILLICH, 2014, p. 722). Tal consciência implicaria essencialmente que a fé cristã deve ser marcada pela alteridade.

Esse caráter não-autoritário no processo dialogal, por parte do cristianismo, é assegurado justamente pelo *paradoxo* da encarnação do Cristo e de sua identificação na pessoa de Jesus; e, principalmente, no mistério da morte e da ressurreição (e seu significado último) quando o Cristo, portador do Novo Ser e da nova vida, é encontrado na Cruz. Segundo Ribeiro, essa perspectiva do martírio e do sofrimento humano constrói bases que possibilitam o encontro do cristianismo com as outras religiões, pois qualificam as marcas das experiências que abrangem a universalidade humana (RIBEIRO, 2013, p. 36).

Ao longo da história, o cristianismo não somente rejeitou as outras religiões como também as julgou segundo os seus próprios critérios. Muito embora o encontro com outras religiões tenha deixado suas marcas no cristianismo ao redor do mundo e das diferentes manifestações culturais, sempre houve alguns limites que se mostraram intransponíveis e que são vitais e inegociáveis para a fé cristã. Por isso, o caminho do diálogo inter-religioso não deve enveredar na inocência de que o cristianismo passará a admitir a possibilidade de outros deuses e divindades, ou de que o Cristo não possa se apresentar como caminho para a superação da alienação existencial. Mas, a partir do cristianismo, o diálogo pode se construir por meio da noção de que as outras religiões não estão excluídas do *logos*, isto é, da realidade de serem elas também portadoras da revelação de Deus como fundamento essencial do ser. Não se trata simplesmente de aceitar ou rejeitar afirmações religiosas, mas de um encontro crítico, onde há, de um lado, a afirmação de postulados e, de outro, a resignificação de conceitos.

A noção do *paradoxo* implica a realidade de que, enquanto Jesus indica o caminho salvífico dentro do cristianismo, o Cristo apresenta um sentido simbólico universal. Isso não significa que o Cristo seja o caminho redentor das outras religiões, mas sim que aquilo que o cristianismo entender estar presente no Cristo está presente também nas outras religiões. Isto significaria que os símbolos religiosos presentes no cristianismo apontam para realidades comuns nas diferentes manifestações religiosas e culturais. A própria noção de *preocupação última* engloba esse aspecto. Assim, observamos que a fé cristã possui todas as ferramentas para enveredar pelo caminho da alteridade, desbravando

também os desafios modernos que se apresentam na proposta do diálogo inter-religioso. Essencialmente, essa é sua atual principal vocação.

Conclusão

O caminho da alteridade é um caminho essencialmente natural à fé cristã. Isso porque a revelação do cristianismo identifica na pessoa de Jesus de Nazaré o próprio Cristo e o esvaziamento total de Deus, que morre para possibilitar a salvação e a reconciliação de todo o universo. Por isso, embora não deva exigir para si um caráter de autoridade absoluta nem deva ter a pretensão de encerrar sozinho os problemas que circundam o debate acerca do pluralismo religioso, o cristianismo é historicamente vocacionado para dispor-se ao diálogo com as outras religiões (muito embora ao longo da história tenha negado essa vocação).

Além disso, se Deus é maior do que o seu próprio nome, isso significa que o cristianismo possui elementos comuns às demais confissões religiosas, embora muitas vezes encontre dificuldades para reconhecê-las. Diante dos desafios da modernidade, a teologia deve encarar seu papel como ciência que possibilita o encontro não somente da religião e da cultura como também do cristianismo com as outras religiões. É necessário considerar que toda religião possui em si o caráter da *revelação*, muito embora deva-se evitar a já ultrapassada perspectiva do *inclusivismo*. O desafio do diálogo encontra as possibilidades de realização não na pontuação do que é diferente às religiões, mas do que lhes é comum. É verdade que em todas as religiões existem princípios inegociáveis. Contudo, o caminho da aceitação, do respeito e do diálogo não deve ser confundido com uma inocente proposta de “mistura das religiões”, mas sim de um posicionamento que, embora crítico, encontra na outra fé a dignidade de ser aquilo que ela reivindica para si. Assim, como identificou Tillich, o caminho do diálogo é possível a partir do reconhecimento de dignidade de todas as religiões, bem como da identificação de que todo ser quer, em última instância, realizar-se a partir de seu próprio caminho de autotranscendência.

Referências

CALVANI, C. E. **Teologia da arte**: espiritualidade, igreja e cultura a partir de Paul Tillich. São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2010.

GEFFRÉ, C. **De Babel a Pentecostes**: ensaios de teologia inter-religiosa. São Paulo: Paulus, 2013.

RIBEIRO, C. O. Fé e pluralismo religioso: reflexão a partir da teologia de Paul Tillich. **Correlatio**, v. 12, n. 23, p. 29-41, 2013.

SANTOS, J. M. G. A Teologia da Cultura. In: MUELLER, Enio R.; BEIMS, Robert W. **Fronteiras e Interfaces**: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 121-141.

TILLICH, P. **A Coragem de Ser**. Tradução: Egle Malheiros. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

TILLICH, P. **A Era Protestante**. Tradução: Jaci Maraschin. São Paulo: IEPG, 1992a. 332p.

TILLICH, P. **Christianity and the Encounter of the World Religions**. New York/London: Columbia University Press, 1963.

TILLICH, P. **Teologia da Cultura**. Tradução: Jaci Maraschin. São Paulo: Fonte Editorial, 2009. 272 p.

TILLICH, P. **Teologia Sistemática**. 7. ed. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2014.

TILLICH, P. The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian (1966). In: **Main Works v. 6: Theological writings**. Edited by Carl Heinz Ratschow and Gert Hummel. Berlin-GER; New York-USA: de Gruyter, 1992b. p. 431-441.

Recebido em 12/06/2020

Aceito em 26/08/2020

Received 06/12/2020

Approved 08/26/2020



<http://doi.org/10.7213/2318-8065.05.01.p96-107>

Os pobres como boa notícia para a vida da Igreja: as cartas do Papa Francisco para o dia mundial dos pobres

The Poor as Good News to the Life of the Church: Pope Francis' Letters for the World Day of the Poor

Rogério L. Zanini*

Resumo

O Papa Francisco instituiu, em 2016, o Dia Mundial dos Pobres. Nos três anos seguintes, emitiu, em cada ano, uma carta-mensagem enfatizando a necessidade de a Igreja colocar os pobres, prediletos de Jesus Cristo, no centro de sua missão. Por um lado, o mundo dos pobres se apresenta com uma multiplicidade de expressões: rostos marcados pelo sofrimento, pelas injustiças sociais, pelos bolsões de pobreza próximos de mansões e sendo repelidos por muros e esquemas de alta segurança. Por outro lado, os pobres, sob o olhar da fé que brota do Deus revelado por Jesus Cristo, são para o cristianismo a presença do próprio Deus na história. Assim, os pobres não são apenas destinatários de uma boa ação, de alguns gestos improvisados de caridade, mas, ao contrário, na relação com os pobres se toca com as mãos a carne de Cristo. Este artigo reflete sobre essas questões a partir das cartas do Papa para o Dia Mundial dos Pobres, tendo como chave-interpretativa o conceito de pobreza fruto da Conferência de Medellín (1968), que se dá em uma perspectiva tríade: pobreza como carência, fruto de injustiças; a pobreza evangélica que precisa ser buscada como lembram os profetas e o próprio Jesus de Nazaré; e pobreza como realidade de solidariedade e missão intrínseca da vida da Igreja.

Palavras chave: Pobreza. Magistério pontifício. Papa Francisco.

* Professor e diretor da Itepa Faculdades de Passo Fundo/RS. Doutor em teologia pela PUCRS. Padre da Diocese de Chapecó. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8771-3799>. Contato: zaninipastoral@hotmail.com.



Abstract

Pope Francis established the World Day of the Poor in 2016. Since then, he wrote, each year, a letter-message emphasizing the need for the Church to place the poor, favorites of Jesus Christ, in the center of her mission. On the one hand, the world of the poor presents itself with a multiplicity of expressions: faces marked by suffering, social injustices, areas blighted by poverty living close to mansions and being repelled by walls and high security schemes. On the other hand, the poor, under the sight of faith, which springs from the God revealed by Jesus Christ, are the presence of God Himself in history. Thereby, the poor are not only recipients of a good deed, some improvised gestures of charity, but, on the contrary, in the relationship with the poor, we touch with our own hands the flesh of Christ. This article reflects on those questions, based on the papal letters for the World Day of the Poor, and taking as a hermeneutical key the concept of poverty established in the Medellín conference (1968) in a triad perspective: poverty as a lack and a fruit of injustice; the evangelical poverty that needs to be pursued as the prophets and Jesus of Nazareth remember; and poverty as a reality of solidarity and an intrinsic mission of the Church's life.

Keywords: *Poverty. Papal magisterium. Pope Francis.*

Introdução

O Papa Francisco instituiu o Dia Mundial dos Pobres, em 2016, como fruto do Ano da Misericórdia, por meio da carta apostólica *Misericordia et Misera*. Nos três anos seguintes, emitiu, em cada ano, uma carta-mensagem enfatizando a necessidade de a Igreja colocar os pobres, prediletos de Jesus Cristo, no centro de sua missão.

O mundo dos pobres se apresenta com uma multiplicidade de expressões: rostos marcados pelo sofrimento, pelas injustiças sociais, pelos bolsões de pobreza próximos de mansões e sendo repelidos por muros e esquemas de alta segurança. Nessa realidade, matando um leão a cada dia, se aventuram a viver a vida. No entanto, os pobres, sob o olhar da fé que brota do Deus revelado por Jesus Cristo, são para o cristianismo a presença do próprio Deus na história. Assim, os pobres não são apenas destinatários de uma boa ação, de alguns gestos improvisados de caridade, mas, ao contrário, na relação com os pobres se toca com as mãos a carne de Cristo. É nos irmãos mais frágeis que o corpo de Cristo continua a ressoar (2017, n. 3).

A reflexão dessas questões constitui o objetivo deste texto que se apoiará, fundamentalmente, nas três cartas-mensagens do Papa Francisco em relação ao Dia Mundial dos Pobres, dos anos 2017, 2018 e 2019. A chave interpretativa para análise das cartas seguirá o conceito de pobreza fruto da Conferência de Medellín (1968). É uma perspectiva tríade: a pobreza como carência, fruto de injustiças (1); a pobreza evangélica que precisa ser buscada como lembram os profetas e o próprio Jesus de Nazaré (2); e pobreza como realidade de solidariedade e missão intrínseca da vida da Igreja (3).

A pobreza como sinal de injustiça: “negação da vida”

O Papa Francisco nas três cartas pinta um quadro realista e dramático dos inúmeros rostos dos pobres. Segundo ele, “passam os séculos, mas permanece imutável a condição de ricos e pobres, como se a experiência da história não ensinasse nada” (2019, n. 1). Francisco aponta para as novas formas de escravidão a que estão submetidos milhões de homens, mulheres, jovens e crianças:

Todos os dias encontramos famílias obrigadas a deixar a sua terra à procura de formas de subsistência noutra lugar; órfãos que perderam os pais ou foram violentamente separados deles para uma exploração brutal; jovens em busca duma realização profissional, cujo acesso lhes é impedido por míopes políticas económicas; vítimas de tantas formas de violência, desde a prostituição à droga, e humilhadas no seu íntimo (2019, n. 2).

O Papa ainda destaca “os milhões de migrantes vítimas de tantos interesses ocultos” e “tantas pessoas sem abrigo e marginalizadas que transitam pelas ruas das cidades” (2019, n. 2). Na mensagem de 2017, Francisco lembra que as dificuldades do mundo contemporâneo podem ser identificadas claramente por meio dos rostos dos pobres: marcados pelos sofrimentos, marginalizações, opressões, violências etc. São clamores provenientes da privação da liberdade e da dignidade, da ignorância e do analfabetismo. O Papa reconhece que o lado perverso da pobreza é consequência dos interesses da lógica do poder e do dinheiro. São tantos rostos que a lista nunca é completa, mas suas causas são a injustiça social, a ganância de poucos e a indiferença generalizada (2017, n. 5).

O Papa não se satisfaz em listar a multiplicidade dos pobres; vai além e aponta as condições dramáticas em que sobrevivem – como a necessidade de vasculhar as “lixeiros a catar o descarte e o supérfluo, a fim de encontrar algo para se alimentar ou vestir!”. Realidade que aos olhos da sociedade os torna cada vez mais distantes: “Parte duma lixeira humana, são tratados como lixo, sem que isto provoque qualquer sentido de culpa em quantos são cúmplices deste escândalo”. São, ao contrário,

considerados “parasitas da sociedade, não se lhes perdoa sequer a sua pobreza. A condenação está sempre pronta”. “Simplesmente porque pobres, serão tidos por ameaçadores ou incapazes.”. A gravidade fica clara, segundo Francisco, quando se chega ao ponto de teorizar e realizar uma “arquitetura hostil” para livrar-se da sua presença nas ruas, nos espaços considerados “vitrines” das cidades (2019, n. 2).

O salmista, conforme Francisco, descreve com vivo realismo o comportamento “dos ricos que roubam os pobres”. Armam ciladas para assaltar o pobre e o arrastam em sua rede (cf. Sl 10,9). Descrição dura e cruel, porque os pobres são incorporados a uma caçada, na qual podem ser “perseguidos, presos e feitos escravos”. Práticas dessa natureza contribuem para o esquecimento de uma “multidão de pobres, muitas vezes tratados com retórica e suportados com fastídio. Como que se tornam invisíveis, e a sua voz já não tem força nem consistência na sociedade”. Aparecem como seres estranhos nas cidades, nos bairros, nas casas e marginalizados, também entre os cristãos (2019, n. 3).

Os muros são muitos e as formas de obstruir a visibilidade dos pobres crescem nas arquiteturas urbanas, com o ledro engano de que haverá paz lá dentro, mesmo se não houver justiça para os de fora. Por isso, Francisco é profético ao lembrar que o “dia do Senhor”, descrito pelos profetas (cf. Am 5,18; Is 2,5), é de total transformação: destruirá as barreiras criadas entre países e substituirá a arrogância de poucos pela solidariedade de muitos (2019, n. 4).

Os diversos rostos feridos, descritos pelo Papa Francisco, deixam entrever que sua compreensão do pobre não acaba no genérico, como se fosse possível validar que todos de alguma forma são pobres. Esse é um dos perigos que sempre rondam a compreensão da opção pelos pobres. Todavia, assim como o testemunho de vida já demonstrado no percurso de seu pontificado, a própria iniciativa da criação do Dia Mundial dos Pobres comprova a preocupação de Francisco com os seus rostos concretos. A palavra “pobre” é para ele um termo que expressa as mais “variadas condições de sofrimento e marginalização em que vivem tantos irmãos e irmãs” (2018, n. 1).

Uma leitura dos escritos do magistério do Papa Francisco faz perceber que ele utiliza uma variação bastante ampla de palavras para expressar sua compreensão do pobre. No entanto, como assegura o teólogo Aquino Júnior, é um léxico “não tão amplo a ponto de, cinicamente, incluir-nos a todos, como se todos fôssemos pobres. Isso, além de encobrir as injustiças e desigualdades sociais e falsificar a realidade, terminaria, na prática, negando a opção pelos pobres” (AQUINO, 2019, p. 53). Na *Evangelii Gaudium*, Francisco parece deixar entrever esse perigo: “O Papa ama a todos, ricos e pobres, mas tem a obrigação, em nome de Cristo, de lembrar que os ricos devem ajudar os pobres, respeitá-los e promovê-los” (EG 58). Porque, do contrário, esvazia-se o sentido do termo: “Se somos todos pobres, a opção pelos pobres é opção por todos. E quando todos se tornam prioridade, ninguém mais é prioridade” (AQUINO, 2019, p. 53).

Em outra situação, ao abordar o dinamismo missionário da Igreja que precisa chegar a todos sem exceção, Francisco reconhece que o Evangelho oferece uma orientação muito clara sobre a quem priorizar: “Não tanto aos amigos e vizinhos ricos, mas sobretudo aos pobres e aos doentes, àqueles que muitas vezes são desprezados e esquecidos, ‘àqueles que não têm com que te retribuir’ (Lc 14,14)” (EG 48). Nesse mesmo contexto, esclarece que esse dever não se justifica pelo gosto pessoal, prioridade eclesial ou simples identificação com os pobres, mas por razões teológicas: “Hoje e sempre, os pobres são os destinatários privilegiados do Evangelho, e a evangelização dirigida gratuitamente a eles é sinal do Reino que Jesus veio trazer. Há que afirmar sem rodeios que existe um vínculo indissolúvel entre a nossa fé e os pobres” (EG 48).

É importante esse esclarecimento, porque é normalmente em torno da opção pelos pobres que se decide a envergadura do Evangelho, a tinta da evangelização, e a moldura da espiritualidade cristã. Aqui surgem os questionamentos, as diferentes maneiras de viver essa opção central da Igreja para ser seguidora de Jesus Cristo. A opção pelos pobres vem sendo muito bem articulada nos documentos de

Francisco, mas tem sua raiz na Tradição da Igreja, assumida com afinco pelos bispos em Aparecida. Naquela conferência, o episcopado latino-americano afirmou que é missão da Igreja ser “companheira de caminho de nossos irmãos mais pobres, inclusive até o martírio. Hoje queremos ratificar e potencializar a opção preferencial pelos pobres feita nas Conferências anteriores”. E concluiu: “Que seja preferencial implica que deva atravessar todas as nossas estruturas e prioridades pastorais” (Dap, n. 396).

Essa clarificação do significado dos pobres oferecida pelo Papa Francisco, no fundo, vem contribuir e validar o caminho trilhado pela longa Tradição da Igreja, que compreendeu o pobre como aquele que, em primeiro lugar, comporta uma carência das necessidades básicas de vida. Trata-se daquela pobreza que, segundo expressou Medellín, é preciso superar porque é contra a vontade e a justiça de Deus. Pobreza como realidade negativa que revela o pecado da humanidade. É precisamente nesse caminho que deve ser interpretada a citação bíblica no livro do Deuteronômio: “Para que não haja pobres no meio de vocês” (Dt 15,4).

Pobreza como busca evangélica: “estilo de vida”

O Papa Francisco, em sua primeira carta, assegura que para os “discípulos de Cristo, a pobreza é, antes de mais, uma vocação a seguir Jesus pobre. É um caminho atrás d’Ele e com Ele: um caminho que conduz à bem-aventurança do Reino dos Céus (cf. Mt 5,3; Lc 6,20)” (2017, n. 4). E deixa entrever sua definição de pobreza a partir de uma relação cristológica em Jesus-pobre.

Pobreza significa um coração humilde, que sabe acolher a sua condição de criatura limitada e pecadora, vencendo a tentação de onipotência que cria em nós a ilusão de ser imortal. A pobreza é uma atitude do coração que impede de conceber como objetivo de vida e condição para a felicidade o dinheiro, a carreira e o luxo. Mais, é a pobreza que cria as condições para assumir livremente as responsabilidades pessoais e sociais, não obstante as próprias limitações, confiando na proximidade de Deus e vivendo apoiados pela sua graça (2017, n. 4).

Nessa compreensão aberta por Francisco, pobreza é algo a ser buscado e não rechaçado. Entende-se: a) a pobreza como uma reserva de sentido para as criaturas que trazem a marca da finitude e do pecado; b) a pobreza como estilo de vida que vence o perigo do dinheiro, a carreira e o luxo; e c) a pobreza como condição para assumir livremente as responsabilidades pessoais e sociais confiando na graça de Deus.

A pobreza, assim entendida, vence o perigo da pauperização universal, que alguns podem entrever, para afirmar a pobreza como um paradigma de vida de acordo com o Evangelho. Percorrer esse caminho torna-se congruente com a santidade cristã. Apoiando-se em Santa Teresa de Ávila, Francisco afirma: “A pobreza é um bem que encerra em si todos os bens do mundo; assegura-nos um grande domínio; quero dizer que nos torna senhores de todos os bens terrenos, uma vez que nos leva a desprezá-los” (2018, n. 9). É a capacidade de discernimento dos bens que nos possibilita ser ricos diante de Deus e sábios diante de nós mesmos e dos outros. Diante dessa maturidade, pode-se dar à riqueza o seu justo e verdadeiro significado, que conseqüentemente precisa fazer crescer em humanidade e capacidade de partilha (2018, n. 9). Dessa forma, “a pobreza é o metro que permite avaliar o uso correto dos bens materiais e também viver de modo não egoísta nem possessivo os laços e os afetos” (2017, n. 4).

Não é difícil perceber que, na verdade, o Papa Francisco está propondo a necessidade de construir outro estilo de vida para vencer a crise antropológica em que o mundo está submerso. Em seu pontificado, ele chama constantemente a atenção a essa crise: “A adoração do antigo bezerro de

ouro (cf. Ex 32,1-35) encontrou uma nova e cruel versão no fetichismo do dinheiro e na ditadura duma economia sem rosto e sem um objetivo verdadeiramente humano” (EG 55). A crise da humanidade impõe a urgência de mudança de paradigma civilizatório. O mais do mesmo está gerando miséria, dor, exclusão e morte massiva dos pobres.

Francisco, ao explicar o sentido de “pobres em espírito”, é direto em relacioná-lo com o rico insensato do Evangelho de Lucas (cf. 12,16-21). Um coração que se sente rico não deixa espaço “para a Palavra de Deus, para amar os irmãos, nem para gozar das coisas mais importantes da vida. Deste modo priva-se dos bens maiores”. Ao contrário, os pobres em espírito são aqueles que têm o “coração pobre, onde pode entrar o Senhor com a sua incessante novidade” (GE 67-68).

Uma das primeiras considerações enfatizadas pelo Papa Francisco, no decorrer das cartas sobre o Dia Mundial dos Pobres, é o lugar que os pobres ocupam no reino de Deus. Aliás, essa prioridade se constitui em uma constante em seu magistério, e o que aparece nas cartas comprova a prioridade dos pobres. Nas três cartas, Francisco refere-se às bem-aventuranças para assegurar a relação dos pobres com o reino de Deus (cf. Mt 5,3; Lc 6,20) (2017, n. 4, 2018, n. 1, 2019, n. 4). Segundo o Papa, “constitui um refrão permanente da Sagrada Escritura a descrição da ação de Deus em favor dos pobres”. Deus é aquele que “escuta”, “intervém”, “protege”, “defende”, “resgata”, “salva”. Deus não poderá jamais ser encontrado indiferente ou silencioso perante a oração dos pobres. Porque Deus é aquele que faz justiça, não esquece, é um refúgio para o pobre e não cessa de vir em sua ajuda (2019, n. 4).

O deslocamento mais fundamental, no entanto, é perceber a identificação de Jesus com os pobres. Para Francisco, a Palavra de Deus indica: “Os pobres são todos aqueles que, não tendo o necessário para viver, dependem dos outros. São o oprimido, o humilde, aquele que está prostrado por terra”. Em seguida, o Papa afirma que, diante dessa multidão inumerável de indigentes, “Jesus não teve medo de se identificar com cada um deles: ‘Sempre que fizestes isto a um destes meus irmãos mais pequeninos, a Mim mesmo o fizestes’ (Mt 25,40)”. E conclui: “Esquivar-se desta identificação equivale a ludibriar o Evangelho e diluir a revelação. O Deus que Jesus quis revelar é este: um Pai generoso, misericordioso, inexaurível na sua bondade e graça, que dá esperança sobretudo a quantos estão desiludidos e privados de futuro” (2019, n. 4).

Como fazer essa experiência? Como é possível experimentar Deus e Jesus nos pobres? O Papa Francisco parece estar indicando um caminho mistagógico para essa experiência. Primeiro, lembra que os “pobres precisam de Deus, do seu amor tornado visível por pessoas santas que vivem ao lado deles e que, na simplicidade da sua vida, exprimem e fazem emergir a força do amor cristão”. Depois, esclarece que “Deus serve-se de tantos caminhos e de infinitos instrumentos para alcançar o coração das pessoas”. Não obstante, reconhece que os pobres também se aproximam das pessoas por causa do alimento, a sopa quente ou o sanduíche oferecido. E acrescenta: “Os pobres precisam das nossas mãos para se reerguer, dos nossos corações para sentir de novo o calor do afeto, da nossa presença para superar a solidão” (2019, n. 8). Por último, aparece o fundamental: o convite a deixar-se tocar nas entranhas para sentir-se salvo pelos pobres. Os pobres

salvam-nos, porque nos permitem encontrar o rosto de Jesus Cristo. Aos olhos do mundo, é irracional pensar que a pobreza e a indigência possam ter uma força salvífica; e, todavia, é o que ensina o Apóstolo quando diz: ‘Humanamente falando, não há entre vós muitos sábios, nem muitos poderosos, nem muitos nobres. Mas o que há de louco no mundo é que Deus escolheu para confundir os sábios; e o que há de fraco no mundo é que Deus escolheu para confundir o que é forte. O que o mundo considera vil e desprezível é que Deus escolheu; escolheu os que nada são, para reduzir a nada aqueles que são alguma coisa. Assim, ninguém se pode vangloriar diante de Deus’ (1Cor 1,26-29). Com os olhos humanos, não se consegue ver esta força salvífica; mas, com os olhos da fé, é possível vê-la em ação e experimentá-la pessoalmente. No coração do Povo de Deus em caminho, palpita esta força salvífica que não exclui ninguém, e a todos

envolve numa verdadeira peregrinação de conversão para reconhecer os pobres e amá-los (2019, n. 9).

Sobressaem-se algumas dimensões importantes que aludem ao teor salvífico dos pobres. Uma é que nos pobres encontra-se o próprio Cristo. É uma relação cristológica de primeira grandeza. Por isso, Francisco pode assegurar, a partir do fundamento cristológico, que tocar na carne dos pobres é tocar em Cristo. A outra é a clareza e o realce da *irracionalidade*, aos olhos do mundo, dessa salvação oferecida pelos pobres. No entanto, utilizando-se de argumentos paulinos, Francisco afirma que Deus escolheu o desprezível, o que não é para ser: os pobres, coxos, prostitutas, cegos, pecadores e outros. Ele finaliza observando que com os olhos da fé é possível ver a salvação em ação e experimentá-la pessoalmente. Mais: essa força salvífica que não exclui ninguém palpita na história e chama à conversão.

Esse avanço teológico impulsionado por Francisco traz implicações para superar ideias limitadas em relação à opção pelos pobres. Avançar para além de considerá-los simplesmente destinatários de uma boa obra de assistência, de gestos improvisados de boa vontade ou de outros trabalhos para pôr a consciência em paz. Essas experiências, embora válidas e úteis para nos sensibilizar diante de tantas pessoas injustiçadas, são um caminho que “deveria abrir a um verdadeiro *encontro* com os pobres e dar lugar a uma *partilha* que se torne estilo de vida. Na verdade, a oração, o caminho do discipulado e a conversão encontram, na caridade que se torna partilha, a prova da sua autenticidade evangélica” (2017, n. 3, grifo do Papa).

Ora, é dessa autenticidade do Evangelho, portanto, que segue, para Francisco, a identificação dos pobres com Cristo. “Se realmente queremos encontrar Cristo, é preciso que toquemos o seu corpo no corpo chagado dos pobres, como resposta à comunhão sacramental recebida na Eucaristia”, diz. E, nesse sentido, se pode perceber a relação intrínseca entre a liturgia, cume e fonte da vida eclesial, como proclamado pela *Sacrosanctum Concilium* (n. 10), e sua relação constitutiva com os pobres. “O Corpo de Cristo, partido na sagrada liturgia, deixa-se encontrar pela caridade partilhada no rosto e na pessoa dos irmãos e irmãs mais frágeis”. Em seguida, Francisco fala da atualidade das palavras do bispo São João Crisóstomo, quando disse: “Queres honrar o corpo de Cristo? Não permitas que seja desprezado nos seus membros, isto é, nos pobres que não têm que vestir, nem O honres aqui no templo com vestes de seda, enquanto lá fora O abandonas ao frio e à nudez” (2017, n. 3).

Nesse caminho soteriológico aberto por Francisco, vislumbra-se um contributo inestimável à fé cristã. Porque a opção pelos pobres alcança o status teológico, uma vez que os pobres, de destinatários do reino de Deus, se tornam protagonistas, sujeitos da evangelização, e daí passam definitivamente ao potencial salvífico, critério de salvação ou perdição para os cristãos (cf. Mt 25,31-46). E as consequências passam a comprometer a vida da Igreja, que não somente evangeliza os pobres, mas fundamentalmente é evangelizada por eles.

A pobreza como compromisso: evangelizar e ser evangelizado pelos pobres

A pergunta pela missão da Igreja sempre foi oportuna no percurso de sua história, com o objetivo de mantê-la fiel às suas origens. Desde o início, os pobres se tornaram a medida e o critério para autenticidade da evangelização (cf. Gl 2,10). Como foi lembrado anteriormente, a centralidade dos pobres no cristianismo está de acordo com o anúncio do reino de Deus inaugurado por Jesus e é missão que compete a “todos os batizados, desde o primeiro ao último”, porque neles “atua a força santificadora do Espírito que impele a evangelizar” (EG 119).

Uma das dimensões bem observadas por Francisco é que Jesus assinala com as bem-aventuranças a inauguração do Reino de Deus: “Felizes vós, os pobres” (Lc 6,20). No entanto, esse

anúncio se revela paradoxal. Por um lado, o reino pertence aos pobres, porque eles estão na condição de receber, mas, por outro lado, assiste-se ao crescimento dos pobres. O que significa esse paradoxo aos olhos da fé? Segundo Francisco, é possível afirmar que Jesus, ao colocar no centro os pobres, quer dizer precisamente isto: “Ele inaugurou, mas confiou-nos a nós, seus discípulos, a tarefa de lhe dar seguimento, com a responsabilidade de dar esperança aos pobres”. Em outras palavras: “É um programa que a comunidade cristã não pode subestimar. Disso depende a credibilidade do nosso anúncio e do testemunho dos cristãos” (2019, n. 5).

O caminho se apresenta, todavia, longo, porque a realidade se mostra em total desacordo com a vontade de Deus, que é vida em abundância para todos (cf. Jo 10,10). O que é preciso fazer para que cresça o reino? Em sua segunda carta, em 2018, Francisco abre um horizonte fecundo à missão da Igreja a partir de três verbos: “clamar”, “responder” e “libertar”.

Em primeiro lugar, Francisco lembra que o clamor dos pobres atravessa a história e chega a Deus. Seus sofrimentos, desilusão e esperança são acolhidos por Deus. Pergunta Francisco: “Como é possível que esse brado, que sobe à presença de Deus, não consiga chegar aos nossos ouvidos e nos deixe indiferentes e impassíveis?” E convida na oportunidade a “fazer um sério exame de consciência para compreender se somos verdadeiramente capazes de escutar os pobres” (2018, n. 2).

Nesse sentido, aponta para a necessidade da escuta silenciosa para reconhecer a voz dos pobres. Porque, muitas vezes, as nossas iniciativas, mesmo sendo necessárias, visam mais às nossas realizações do que realmente a acolher o clamor do pobre. Dessa forma, não acontece sintonia coerente com o coração dos pobres. Isso é fruto de uma cultura do indivíduo que obriga a cuidar exageradamente de si mesmo, que considera suficiente um gesto de altruísmo para ficar satisfeito, sem se comprometer diretamente com os outros (2018, n. 2).

Em segundo lugar, a mística do ouvir certamente conduzirá a Igreja a uma maior capacidade de responder aos apelos dos pobres. O testemunho de Deus, como atesta toda a história da salvação, sempre foi uma resposta cheia de amor. Essa perspectiva se revela como uma constância com o povo de Deus, inclusive quando há rompimento da aliança, com a idolatria (cf. Ex 32,1-14). Para Francisco, portanto, “a resposta de Deus ao pobre é sempre uma intervenção salvadora para cuidar das feridas da alma e do corpo, repor a justiça e ajudar a retomar a vida com dignidade” (2018, n. 3).

Na avaliação de Francisco, essa forma de atuação de Deus é um “apelo para que toda a pessoa que acredita n’Ele possa, dentro dos limites humanos, fazer o mesmo”. Por isso, o Dia Mundial dos Pobres “pretende ser uma pequena resposta, dirigida pela Igreja inteira dispersa por todo o mundo, aos pobres de todo o gênero e de todo o lugar a fim de não pensarem que o seu clamor caia no vazio”. Significa uma “gota de água no deserto da pobreza”, que chega como um “sinal de solidariedade para quantos passam necessidade”, com o objetivo de sentirem a presença ativa de um irmão ou irmã. E insiste que “a solicitude dos crentes não pode limitar-se a uma forma de assistência – embora necessária e providencial num primeiro momento –, mas requer aquela ‘atenção amiga’ que aprecia o outro como pessoa e procura o seu bem” (2018, n. 3).

Ao falar da *atenção amiga*, Francisco se reporta ao que escreveu na sua primeira exortação *Evangelii Gaudium*, na qual esclarece: “O nosso compromisso não consiste exclusivamente em ações ou em programas de promoção e assistência”. O que o Espírito coloca em movimento é uma atenção prestada ao outro, verdadeira preocupação pela sua pessoa. “Isto implica apreciar o pobre na sua bondade própria, com o seu modo de ser, com a sua cultura, com a sua forma de viver a fé”. O amor autêntico busca servir o outro não por necessidade ou vaidade, mas porque ele é belo. “Quando amado, o pobre é estimado como de alto valor, e isto diferencia a autêntica opção pelos pobres de qualquer ideologia, de qualquer tentativa de utilizar os pobres ao serviço de interesses pessoais ou políticos”. Somente com a “proximidade real e cordial é que podemos acompanhá-los adequadamente no seu caminho de libertação. Só isto tornará possível que os pobres se sintam, em cada comunidade cristã,

como ‘em casa’”. E pergunta Francisco: “Não seria, este estilo, a maior e mais eficaz apresentação da boa nova do Reino?” (EG 199).

A terceira perspectiva aberta por Francisco implica libertar. “O pobre da Bíblia vive com a certeza de que Deus intervém em seu favor para lhe devolver dignidade. A pobreza não é procurada, mas criada pelo egoísmo, a soberba, a avidez e a injustiça”. A ação libertadora do Senhor é um ato de salvação para os que estão na aflição e na angústia. As “amarras da pobreza são quebradas pelo poder da intervenção de Deus”. Poder contemplar a face de Deus é sinal da sua amizade, proximidade e do poder salvífico. Em seguida, Francisco unifica a dimensão teológica e antropológica, afirmando que

a salvação de Deus toma a forma de uma mão estendida ao pobre, que oferece acolhimento, protege e permite sentir a amizade de que ele necessita (2018, n. 4). É a partir dessa proximidade concreta e palpável que tem início um genuíno percurso de libertação: “Cada cristão e cada comunidade são chamados a ser instrumentos de Deus ao serviço da libertação e promoção dos pobres, para que possam integrar-se plenamente na sociedade; isto supõe estar docilmente atentos, para ouvir o clamor do pobre e socorrê-lo” (EG 187).

Nessas três atitudes, de ouvir o clamor, responder e libertar os pobres se revela o espírito e a força do Dia Mundial dos Pobres. Por isso, com razão o Papa considera esse dia um “momento privilegiado de nova evangelização. Os pobres evangelizam-nos, ajudando-nos a descobrir cada dia a beleza do Evangelho”.

Neste dia, sintamo-nos todos devedores para com eles, a fim de que, estendendo reciprocamente as mãos uns para os outros, se realize o encontro salvífico que sustenta a fé, torna concreta a caridade e habilita a esperança a prosseguir segura no caminho rumo ao Senhor que vem (2018, n. 10).

O Papa Francisco convida a “Igreja inteira e os homens e mulheres de boa vontade a fixar o olhar, neste dia, em todos aqueles que estendem as suas mãos invocando ajuda e pedindo a nossa solidariedade”. Destaca o fundamento teológico: “São nossos irmãos e irmãs, criados e amados pelo único Pai celeste”. Essa base dá a razão para estimular, em primeiro lugar, os “crentes, para que reajam à cultura do descarte e do desperdício, assumindo a cultura do encontro”. Reconhece, também, que infelizmente os homens ergueram fronteiras, muros e barreiras, traíndo o dom originário destinado à humanidade de conviver sem qualquer exclusão (2017, n. 6). E, citando Paulo VI, aclara que é missão da Igreja cuidar de todos os pobres que “pertencem à Igreja por direito evangélico e obrigam à opção fundamental por eles” (2017, n. 5).

Conclusão

O presente texto buscou analisar as três cartas do Papa Francisco escritas por ocasião do Dia Mundial dos Pobres. A formulação da estrutura interpretativa seguiu a tríade concepção da pobreza originária da Conferência de Medellín, que foi assumida pela teologia da libertação e que, no caminho histórico posterior, se tornou marca inocultável do magistério da Igreja Católica. O pobre, empobrecido como resultado da injustiça e do pecado, aponta para a necessidade de superação, uma vez que se manifesta como situação contrária à vontade de Deus. A pobreza evangélica se configura em um *estilo de vida* testemunhado por Jesus Cristo e que precisa ser assumida por todos os cristãos. E, por fim, a pobreza é vista como compromisso dos que a assumem por opção e por amor à condição dos necessitados desse mundo. É a opção valente contra o poder do mal que essa pobreza representa. E a

coragem desse testemunho provém do próprio Cristo, que fez suas todas as consequências da nossa condição pecadora (cf. Fl 2) e que “sendo rico se fez pobre” (2Cor 8,9) para salvar-nos.

É nessa tríade que aparece a configuração do seguimento de Jesus Cristo e, conseqüentemente, da identidade cristã, haja vista que sempre pairam situações questionáveis e conflituosas em relação à opção pelos pobres. Já, em Puebla, a “opção pelos pobres” é afirmada como “opção preferencial e solidária” (1134) e “não exclusiva” (1165), num tom claramente corretivo, como se pode comprovar no próprio texto (cf. 1134). Santo Domingo segue o mesmo caminho, falando de uma “opção evangélica e preferencial, não exclusiva nem excludente” (178). E Aparecida, mesmo sem o tom corretivo de Puebla e Santo Domingo, não deixa de reafirmar ou advertir que se trata de uma opção “não exclusiva, nem excludente” (392).

Ao passar em revista o pensamento de Francisco, expresso em suas três cartas, fez-se perceber o resgate do conceito originário de pobreza como definiu Medellín. Nele está a importância da opção pelos pobres, segundo o testamento bíblico-teológico-cristológico, e a pertinência para a vida da Igreja que evangeliza e é evangelizada pelos pobres. Este constitui um destaque para a dimensão salvífica dos pobres, sem dúvida, uma irrenunciável contribuição e chamamento para ser uma Igreja pobre e dos pobres. Pois, abnegar desse caminho é abnegar da salvação cristã. Destarte, é preciso considerar a opção pelos pobres dentro da tríade de forma unificada, com o risco de devaneios letal para os pobres. Aqui se chama a atenção para uma compreensão circular que favorece o entendimento e evita mitigar a força revolucionária da opção pelos pobres no seio da fé cristã. A circularidade das três dimensões é o que garante e mantém o espírito da radicalidade da opção pelos pobres enraizada na vida de Jesus. Em outras palavras, esse é perigo que sempre ronda a fé cristã, o isolamento de uma das dimensões da pobreza, o que facilita cair em dicotomias que impedem compreender a originalidade da opção pelos pobres. Por exemplo, a ênfase na dimensão econômica, ou na pobreza evangélica, ou no compromisso com os pobres de forma compartimentada, infelizmente possibilitam tornar ideológica essa opção, em prejuízo, como sempre, para os pobres e oprimidos.

O foco específico de análise foram as cartas, mas quem acompanha os escritos e a prática, realizada através do testemunho de vida, percebe claramente que o Dia Mundial dos Pobres não é fato isolado no pontificado de Francisco, e sim, ao contrário, ele valida sua coerência com essa opção de “uma Igreja pobre para os pobres” (EG 198). E, nesse caminho, “ninguém pode sentir-se exonerado da preocupação pelos pobres e pela justiça social” (EG 201). Fazem parte da porta estreita do Evangelho a tomada de posição, a coerência e a decisão de carregar a cruz no seguimento de Jesus. Realidade essa que Francisco está sentindo na *carne* diante de posturas contundentes de oposições provenientes de fora, mas, sobretudo, de dentro da Igreja. Certamente, a opção pelos pobres é o tendão de Aquiles do inconformismo de parte expressiva da Igreja, acostumada em servir-se do poder e de suas regalias. Dizendo, com a ajuda do teólogo Celso Carias Pinto (2016, p. 77): como a Igreja, que revela o amor de Deus, a instituição que representa Cristo, não deveria tomar o mesmo caminho dos amados por Ele? Uma instituição que representa Aquele que viveu uma vida terrena sem alianças com os poderes de força, como o poder militar e político, também não poderia ser um testemunho de vida institucional que viva apenas do necessário para cumprir a missão? Assim não se garantiria um pouco mais de fidelidade ao Caminho deixado pelo Filho do Homem aos seguidores? No entanto, muitas vezes, parece reinar no interior da instituição eclesial o mesmo medo daquele jovem rico de Mt 19,16-22, que não quis dar aos pobres para juntar um tesouro no céu.

Essa dificuldade interna da Igreja se soma a uma realidade maior e mais dramática que se articula à compreensão e ao lugar dos pobres no mundo contemporâneo. No bojo da sociedade, cresce a aporofobia, como sustenta a tese desenvolvida pela filósofa espanhola Adela Cortina. Trata-se de uma criminosa discriminação social, que ela conceitua pela junção dos termos gregos *áporos* (pobre, sem recursos, indiferente) e *fobia* (medo, rejeição, hostilidade e aversão às pessoas pobres). Essa condição,

segundo a autora, representa um atentado diário, universal, quase invisível, contra a dignidade de pessoas concretas às quais o preconceito é direcionado e vinculado a características negativas de um coletivo. O reconhecimento de que somos todos aporófbos, afirma ela, nos permite modificar as raízes sociais e culturais para evitar essa forma de preconceito, agindo com compromisso para a defesa da igualdade e da dignidade das pessoas, com compaixão (CORTINA, 2017). É também nessa posição que se encontram as críticas mais veementes de Francisco, quando acusa esse modelo de economia, dominado pelas potências mundiais que acumulam abundantemente, deixando na miséria grande parte da humanidade. Vive-se sob um sistema que coloca o dinheiro no centro e que é assassino dos pobres e depredador dos bens e serviços da natureza (cf. EG 53-55).

Ora, o importante é perceber que os conceitos antigos e novos são formas de designar uma realidade de carne e osso: sempre os mesmos pobres sofrendores. A história hegemônica, no entanto, os qualifica de “pobres”, “insignificantes”, “excluídos”, “descartáveis”, “lixos humanos”, “áporos”. E a fé cristã continua teimosamente chamando-os: “filhos de Deus”, “prediletos de Jesus”, “povo crucificado”, “vítimas de uma sociedade sem coração”, “potencial de salvação”, entendendo que “perto dos pobres, perto de Deus”. Com quem está a verdade? Os Pilatos de ontem e de hoje não podem responder. Os profetas, no entanto, dizem que a verdade está oculta aos sábios e entendidos e foi revelada aos “áporos” do mundo (cf. Mt 11,25). O profeta Amós, por exemplo, oito séculos antes de Cristo, já denunciava os crimes cometidos pelos que “pisam, sobre o pó da terra, a cabeça dos pobres” (Am 2,7). Jesus, muito além de sua compaixão para com os pobres, mostra-se presente neles (cf. Mt 25,35-46). Assim, configura o caminho da salvação na forma de misericórdia, a partir de um coração sensível a quem vive na miséria e que, em consequência, compromete-se corajosamente com a justiça de Deus e seu Reino (cf. Mt 6,33).

É dessa maneira que a verdade ocultada se revela em dom-tarefa para os cristãos no mundo. Por isso, é oportuno concluir essa análise das cartas do Papa Francisco sobre o Dia Mundial dos Pobres com a esperança de outro mundo possível, a partir de uma porção de fermento que pode levedar toda a massa da esperança cristã.

Benditas as mãos que se abrem para acolher os pobres e socorrê-los: são mãos que levam esperança. Benditas as mãos que superam toda a barreira de cultura, religião e nacionalidade, derramando óleo de consolação nas chagas da humanidade. Benditas as mãos que se abrem sem pedir nada em troca, sem “se” nem “mas”, nem “talvez”: são mãos que fazem descer sobre os irmãos a bênção de Deus (2017, n. 5).

Referências

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. **Teologia em saída para as periferias**. São Paulo: Paulinas, 2019.

CARIAS, Celso Pinto. **Outra teologia é possível, outra Igreja também**. Petrópolis: Vozes, 2016.

CELAM. **Conclusões de Medellín**. São Paulo: Paulinas, 1987.

CELAM. **Documento de Aparecida**. São Paulo: Paulinas, 2007.

CELAM. **Documento de Puebla**: conclusões da Conferência de Puebla — Evangelização no presente e no futuro da América Latina. São Paulo: Paulinas, 1986.

CELAM. **Santo Domingo**: conclusões da IV Conferência do Episcopado Latino-americano. São Paulo: Paulinas, 1992.

CORTINA, Adela. **Aporofobia, el rechazo al pobre**: un desafío para la democracia. Buenos Aires: Paidós, 2017.

FRANCISCO. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCISCO. **Gaudete et Exultate**: sobre o chamado à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulus, 2018.

FRANCISCO. **I Dia Mundial dos Pobres (2017)**: “Não amemos com palavras, mas com obras”. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco_20170613_messaggio-i-giornatamondiale-poveri-2017.html.

FRANCISCO. **II Dia Mundial dos Pobres (2018)**: “Este pobre clama e o Senhor o escuta”. Disponível em http://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco_20180613_messaggio-ii-giornatamondiale-poveri-2018.html

FRANCISCO. **III Dia Mundial dos Pobres (2019)**: “A esperança dos pobres jamais se frustrará”. Disponível em http://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco_20190613_messaggio-iii-giornatamondiale-poveri-2019.html.

Recebido em 05/02/2020

Aceito em 11/08/2020

Received 02/05/2020

Approved 08/11/2020



<http://doi.org/10.7213/2318-8065.05.01.p108-116>

Yo soy la insurrección y la utopía: quien confía en mí, aunque esté en riesgo, ¡resistirá! EDA¹ 11,1-45

I am insurrection and utopia: Whoever trusts me, even at risk, will resist! Fourth Gospel 11,1-45

Dan González-Ortega*

Resumen

La perícopa de la muerte y “resurrección” de Lázaro en el cuarto evangelio, desde una hermenéutica estética descolonizadora, en razón del horizonte construido ante la coyuntura mundial desatada por la COVID-19: nos brinda la posibilidad de creer, desde la fe cristiana, en la posibilidad de construir la esperanza como parte de una condición válida para enfrentar la adversidad de una pandemia como esta.

Palabras clave: Insurrección. Utopía. Hermenéutica bíblica. Lázaro. Vida.

Abstract

In the horizon of COVID-19 global scenario, a decolonizing hermeneutical aesthetics of the death and “resurrection” of Lazarus pericope in the fourth gospel grants us the possibility to believe, drawing from Christian faith perspective, in the opportunity to build hope as part of a valid condition to cope with the adversities connected to this pandemic.

Keywords: *Insurrection. Utopia. Biblical hermeneutics. Lazarus. Life.*

¹ Evangelio del Discípulo Amado (Cuarto Evangelio).

* Rector de la Comunidad teológica de México y Secretario Ejecutivo de la Comunidad de Educación Teológica Latino-Americana y Caribeña (CETELA) así como del Foro de Educación Teológica Latino-Americana y Caribeña (FETELAC). Doctorado en Teología en el ISEDET (Argentina). Doctorado en Filosofía en la Logos Christian University en Florida U.S.A. Pastor ordenado de la Comunidad Mexicana de Iglesias Reformadas y Presbiterianas (CMIRP). Contacto: dangonzalezortega@hotmail.com.

*Levinas rescata la palabra "ingenuo" (tamim)
porque en la lengua bíblica significa "íntegro".
Por eso, muchas veces por causa de mi vindicación de la heteronomía,
me tildaron de ingenua
(me consuela que a Buber lo descalificaron como "tonto utopista").
Prefiero la confianza a una desconfianza fácil,
mecánica,
mezquina.
(RAVINOVICH, 2006, p. 39)*

Introducción

Cuan desafiante es “creer en tiempos de la COVID-19”, ya algunos estudiosos hablan de cómo ha de llamarse a este punto de inflexión que hace parte de la vida de un *millennial*. Ahora, hasta los cultos y liturgias son transmitidos por Facebook, otrora la señal de la bestia en Apocalipsis para muchos predicadores del desastre, y los “likes” han sustituido el “Amén” de los templos.

Hay, incluso, quien se atreve a afirmar que los niños y niñas que nazcan a partir de octubre del 2020 serán la generación “Pandennial”. La pregunta para quienes afirmamos una vida litúrgica cristiana es: ¿Cómo celebrar cultos en tiempos de cuarentena (centena)? ¡Que si el aislamiento debe ser total! ¡qué si se rompe la cadena económica donde quien más pierde es el comercio semi-formal e informal! ¡qué si es más cristiano alguien porque su iglesia no suspendió cultos! o ¡qué si es aún más creyente (y más *cool*) quien hace eucaristía a través de un *Worship streaming*!

¡En fin, acá estamos! tratando de hacer comunidad con harta humildad y muchos recaudos a través de medios poco usuales para realizar servicios religiosos... en todo caso el ejercicio se logra con la mejor intención, aunque no sea con las mejores prácticas. Dios escudriña los anhelos del corazón de cada confesante.

La perícopa de la muerte y “resurrección” de Lázaro en el cuarto evangelio, desde una hermenéutica estética descolonizadora, en razón del horizonte construido ante la coyuntura mundial desatada por la COVID-19: nos brinda la posibilidad de creer, desde la fe cristiana, en la posibilidad de construir la esperanza como parte de una condición válida para enfrentar la adversidad de una pandemia como esta.

La insurrección como hermenéutica estética de la utopía en Juan 11,1-45.

La crisis global que vivimos hoy en razón de una pandemia nos hace pensar que estamos frente al caos. Cuando escuchamos la palabra caos podemos pensar en una catástrofe de grandes dimensiones o en cualquier situación que ha salido de control y por lo tanto se torna peligroso o dañino para el ambiente. La palabra griega “caos” designa un desorden, aunque también puede significar “lo impredecible”, pero cuando nos referimos a la “Teoría del Caos” estamos usando la palabra griega en una de sus primeras acepciones que es “desorden”. Como bien reza un proverbio inglés: “Por un clavo se perdió la herradura / Por una herradura se perdió el caballo / Por un caballo se perdió el jinete / Por un jinete se perdió la batalla / Por una batalla se perdió el reino: / Por un clavo se perdió el reino.” (Williamson) Esto es lo que sostiene una “Teoría del Caos”: El efecto mariposa.

En el contexto latinoamericano, particularmente en Brasil con el estridente gobierno de Jair Bolsonaro, se vislumbran nuevas evocaciones a regímenes políticos que han dejado huellas dolorosas,

traumáticas, en la humanidad. Esta suerte de neo-fascismo descansa, sin lugar a dudas, en una elaboración de pensamiento pseudo-cristiano. En Brasil se le ha tratado de explicar así:

Su cristofascismo se promueve a través de una teología política autoritaria (Agamben, 2013), basada hoy en día en el clima apocalíptico del coronavirus, basado en el odio a la pluralidad democrática. Este odio está salpicado por las técnicas gubernamentales para promover la discriminación, desde el odio a los sectores heterodoxos. Frente a la expansión del coronavirus en Brasil, su característica antidemocrática se añadió al discurso economicista como justificación eugenista (Butler, 2020) para el permiso explícito de la política de la muerte - la necropolítica discutida por el filósofo camerunés Mbembe (2014), cuyos objetivos son los pobres, los ancianos, los diabéticos y los hipertensos.(PY, 2020, pp. 29-30)¹

El texto bíblico que da ocasión a las reflexiones en las próximas líneas es el correspondiente a la “muerte” y “resurrección” de Lázaro. Una perícopa que se puede sugerir como “texto bisagra”, es decir, una narración que se encuentra haciendo parte de los dos grandes momentos del “Evangelio del Discípulo Amado”. Por un lado, nuestra perícopa cierra con el llamado “El libro de los signos”, convirtiendo el “milagro” de Lázaro en la séptima señal de esta mitad del evangelio; por otro lado, las frases de Jesús “Esta enfermedad no es para muerte, sino para la gloria de Dios, para que el Hijo de Dios sea glorificado por ella.” Así como “¿No te he dicho que, si crees, verás la gloria de Dios?”. Inauguran la segunda parte del evangelio denominada “El libro de La Gloria”.

Este es un texto tremendo que se puede leer de muchas maneras. Pero, además es un texto extenso y aderezado con muchísimos recursos literarios. Habla del creer, del dudar, de la luz como de la oscuridad, de vida y de muerte... ¡de resurrección! Además, nos da la posibilidad de pensar en tres hipótesis para la autoría del Evangelio: Lázaro, Martha y María... estas tres personas son para Jesús muy “amadas” lo cual fundamenta, como evidencia interna, lo único que el evangelio dice de la persona que le escribió: “quien escribe estas cosas: a quien amaba Jesús”.

Por otro lado, pudiéramos hacer incluso una lectura del evangelio desde una perspectiva histórica (RICHARD, 2001): la elaboración del relato en razón de las comunidades juánicas, esas que eran perseguidas por propios y extraños, es decir, por el imperio romano, por el judaísmo y por otras comunidades cristianas que no entendían la radicalidad de la vida cristiana de las comunidades del Asia Menor. Desde ese ángulo, hablar de quienes seguían a Jesús era hablar de las personas que se atrevían a andar con él hasta sus últimas consecuencias y, era de igual dignidad y valor el discipulado de hombres

¹ Traducción libre del original en portugués que dice: Seu cristofascismo se promove por meio de uma teologia política autoritária (Agamben, 2013), pautada hoje no clima apocalíptico do coronavírus, baseada no ódio à pluralidade democrática. Esse ódio é salpicado por técnicas governamentais de promoção da discriminação, do ódio aos setores heterodoxos. Diante da expansão do coronavírus no Brasil, foi somado sua característica antidemocrática ao discurso economicista como justificativa eugênista (Butler, 2020) para a explícita permissão da política da morte – a necropolítica discutida pelo filósofo camaronês Mbembe (2014), cujos alvos são os pobres, os mais velhos, os diabéticos e os hipertensos.

El término de Mbembe, *necropolítica*, yo prefiero llamarlo: *apoptocrásia*. Esta suerte de neologismo se fundamenta en el sistema imperial denunciado por Jesús de Nazaret en textos como el de Juan 8:37ss. Imponer el miedo a la muerte violenta o, asesinato, es una forma de gobernar a través de la mano dura que puede venir por políticas públicas o por agentes delincuenciales que siembran el terror en la sociedad. En los textos bíblicos el concepto griego es *apopteósis*.

El biblista pentecostal brasileño Kenner Roger Cazzotto Terra lee este proceso de pandemia en el marco de su interpretación de la historia del cristianismo como un *eón* apocalíptico que reconoce en el sufrimiento como anuncio de la participación de Dios en el drama humano donde, el acto de leer los textos bíblicos, nos lleva de vuelta a un universo de intertextos, fragmentos de memoria que están listos para ser reactivados, puestos en nuevas conexiones. En este sentido, los textos neotestamentarios, siempre apocalípticos representan complejos de memorias en movimiento, en reescritura. Después de todo, los recuerdos nunca hablan sólo o, incluso principalmente, del pasado. Son espacios donde nuestros propios cuerpos -y sus más profundos deseos y miedos- son codificados y ofrecidos para descifrar y recrear otros.

como de mujeres, igual aprendían e igual recibían apostolado. Era el discipulado “laóaticamente”² radical del evangelio. Tan radical que María, representante de las comunidades juánicas, lava los pies de Jesús (y con medio litro de carísimo perfume de nardo) antes de que él mismo enseñe a sus discípulos la importancia de servirse mutuamente lavándose él mismo los pies.

Todo esto para tratar de transmitir cuán difícil resulta hablar de la “muerte y resurrección de Lázaro en tiempos de pandemia” o de “El amor de Jesús en perspectiva de coronavirus” o “El aislamiento social desde el dolor de quienes Jesús ama”. A fuerza de ensayar posibles títulos para lo que pretendo decir hoy... me quedé con: “Yo soy la insurrección y la utopía: quien confía en mí, aunque esté en riesgo, ¡resistirá!”

Así que me limitaré a algunas consideraciones estéticas que resultan una suerte de motores para la reflexión, son en realidad un planteo de preguntas, más que afirmaciones y certidumbres. ¡Comencemos pues por algún lado!

Enrique Dussel en su propuesta estética de la liberación plantea una premisa importante para mi acercamiento al texto. Él habla de la forma, cómo en la filosofía la constante dialéctica entre “ser” y “no ser” tienen un impacto definitivo en la perspectiva desde la cual se define lo que sea “belleza”. Obviamente Dussel hace este acercamiento casi mayéutico para ubicar el horizonte desde el cual realiza su apuesta estética: el pueblo latinoamericano, en general y, las personas pobres en particular:

De una estética pensada desde lo que llamamos un locus enuntiationis, en latín, lugar del enunciado consiente, yo no estoy hablando en Berlín, ni en Roma, ni en Pekín, ni en New York, yo estoy hablando en México, en América Latina. Es el lugar de mi enunciado, de mi discurso, de mi curso, de mi pensar. De tal manera que cuando digo “de liberación” digo de una liberación del sur global; que por supuesto también incluye al norte: a Europa, Rusia, Estado Unidos y que está lentamente en la China. El sur global, América Latina, México, tiene problemas propios y, tiene también, una estética diferente. Por eso el anhelo es: ¿Cómo construir comunitariamente en la escuela de la filosofía de la liberación este curso de “Estética de la Liberación”? [...] La filosofía de la liberación es un sistema de pensamiento, es un sistema filosófico, pensado desde América Latina, desde México, desde lo más oprimido, desde los pobres, desde aquellos que son dejados fuera del sistema, en la exterioridad. (Dussel)

Partiendo de esta premisa filosófica o, mejor dicho, estética, es que me planteo preguntas realmente acuciantes: ¿Con quienes hacía Jesús amistad íntima? ¿Por qué le afecta tanto la muerte de Lázaro? ¿Con quién se juntaba Jesús que le acusaban de “comedor y bebedor”? El evangelio nos habla de esto desde su inicio: “las bodas de Caná”, “La samaritana en el pozo”, “El ciego de nacimiento”. (MALIN, 1996, 206-210)

Si volvemos a la base estética de Dussel:

En aquello de Parménides: “el ser es, el no-ser no es”; los pobres, las víctimas, los dejados, los olvidados, son el “no-ser”. Porque “el ser es, el no-ser no es” ha sido muy interpretado de manera superficial. Para Parménides “el ser” es griego, y solo “son plenamente” humanos, anthropos-humanos, los que habitan “la ciudad griega”, los del norte que eran los macedónicos, los “europeos” se llamaban, los del este que eran los asiáticos, los del sur que eran los africanos... “eran” pero no propiamente humanos, “el ser es griego” y todos los demás humanos están en el “no-ser” [...] Lo mismo va a acontecer con la estética: “lo bello” es griego. El Partenón, Fidias esculpiendo las grandes esculturas, el arte griego clásico, la universalidad originaria de toda la humanidad. ¡Eso voy a poner en cuestión! Porque yo voy a pensar no desde “el ser” (Estados Unidos, Europa, la cultura dominante), voy a pensar desde el “no-ser”, el sur global, desde el África, el Asia, América Latina. Y, entonces, voy a hacer una estética de la

² Del neologismo “Laocracia”, compuesto por *Laos* que significa “población” (*lit. vómito*) pero no “pueblo” (*demos*) como eran los ciudadanos de la “polis”; y de la palabra *cratos* que significa “poder”.

belleza, que, para la belleza dominante, es: “Lo Feo”. Por tanto, va a ser una estética donde se intente mostrar la fealdad del “no-ser” como el origen de una nueva etapa del “ser” y eso será la liberación de la estética. (Dussel)

Jesús se deja acompañar por “la fealdad” de su sociedad. Pero además se vuelve parte de ello. ¡Jesús apesta! Apesta tanto como sus muertos. Como Lázaro en la tumba. Pero antes de adelantar conclusiones, revisemos algunas consideraciones narratológicas desde esta estética descolonial.

Cuando en el texto de Juan 11:1-45 toma la palabra quien narra la historia, el término que se usa para anunciar la muerte es: *thanaton*, que significa simplemente morir o, llanamente, “dejar de vivir”. Sin embargo, cuando es algún personaje de la narración quien habla de lo que sucedió con Lázaro, el término griego que se usa es: *apethanen*, de la raíz *apokteinai* (asesinar), con esto no quiero decir que el texto se refiera a que Lázaro haya sido asesinado, pero sí opino que, el texto habla sobre una muerte que ha venido en forma violenta. Esta idea se refuerza por uno de los testimonios del “gemelo” Tomás, quien en el contexto de haber cuestionado a Jesús por querer volver al lugar donde quisieron lapidarlo, ahora afirma en forma sarcástica “vamos para morir (*apothanomen*) junto con él” (Juan 11:16).

“Yo soy la insurrección y la vida (*zoé*)” (Juan 11:25), bien pudiera traducirse de esta manera la frase de Jesús en el texto de citado. Cuando se dice “vida” acá, no se usa *bíos* sino *zoé*. ¿Tiene esto alguna importancia? Yo creo que sí, sobre todo si consideramos que es el séptimo “signo” del “libro de los signos”. Algunos hablan de *bios* como la vida de una persona en particular y de *zoé* como algo más abstracto. Una vida en trascendencia.

En términos filosóficos, el pensador Giorgio Agamben lo refiere, poco más o menos, de la siguiente manera: los griegos diferenciaban *bios* y *zoé*. *Bios* hace referencia a la manera de vivir propia de un individuo o de un grupo al estilo que le es propio; *zoé*, en cambio, al hecho de vivir común a todos los vivientes. Y los griegos distinguían el espacio propio de cada una de estas vidas: mientras la casa era el lugar propio de la *zoé*, la *polis* lo era del *bios*. (Agamben, 2005) ¡Qué manera maravillosa de conectar hermenéuticamente con nuestra actual coyuntura! ¡Hoy que las creyentes (y no creyentes) estamos conferidas a nuestros espacios domésticos! En este tiempo de COVID-19 hemos tenido que aprender a administrar el *bios-polis* para privilegiar, en razón del bien común, la *zoe-casa*. Nuestro espacio vital, ese que protege “La Vida” es el lugar reservado en contextos bíblicos para las mujeres, la servidumbre y la extranjería refugiada por temas de seguridad.

La confianza como riesgo: ¡descolonizar la resistencia!

En este mismo rubro encontramos la disputa entre Jesús y las mujeres del texto. Primero con Martha y luego con María, Jesús discute respecto de “creer en la resurrección”. El término griego que se usa en este caso es el mismo que describe lo que sucedió con Jesús al tercer día después de su crucifixión, esto es: *anástasis*. Esta palabra viene de la raíz *stasis* que en el mundo de la sociología se define como insurrección. Por contexto, *anástasis* se entiende como “levantamiento” y se traduce como resurrección, pero el espíritu de la palabra contiene una fuerza sociopolítica trascendental vinculada a lo que en forma más literal significaría “Revolución”. Pongo a vuestra consideración el que Jesús esté colocando en la discusión con Martha (lo cual ya es una actitud revolucionaria en ese contexto, el que un hombre discuta o reflexione temas teológicos o filosóficos con una mujer) un asunto mucho más preponderante que simplemente “volver a la vida”. Jesús le cuestiona si su *pístis* (creencia, fe, confianza) está en la *anástasis*.

Ella, como buena biblista y teóloga, a la manera de las discípulas de las comunidades del discípulo amado, responde escatológicamente afirmando saber que la *anástasis* está reservada para el *escáte eméra (último día)*. (THEISSEN, 2002, p. 248)

Jesús se manifiesta en desacuerdo con esta perspectiva. Parece que él está más interesado en el presente que en el futuro. Con esto no quiero decir que el maestro de Nazareth desprecie el futuro, por el contrario. En todo caso, parece que Jesús ve el presente con tintes de eternidad. Les propongo la hipótesis de que Jesús entiende la *anástasis* como un horizonte, como un conjunto de posibilidades, donde La Vida sea “Eterna”³ frente a un imperio como el romano que se auto definía como “La Roma Eterna”.

Así lo ha consignado muy bien en su investigación el historiador canadiense Briaud Stéphanie:

Porque desde sus orígenes hasta el siglo IV, como Ammianus Marcellinus afirma constantemente, el emperador tenía una relación especial con Roma, esa ciudad santísima - *urbs sacratissima* -. También es descrita por Julián como la primera ciudad del circuito turístico sagrado, sin embargo, sin ser calificada como *ιερά πόλις*; la hipótesis de Jean Bouffartigue es que este calificativo era innecesario ante las pruebas. Roma siempre tendrá dos calificaciones principales desde el punto de vista de este emperador, a saber, eterno y sagrado, que se define no por el calificativo directo de *ιερός*, sino simplemente por una larga descripción de Roma como un lugar privilegiado de presencia divina y grandes milagros. (STÉPHANIE, 2015, p. 17)

Ahora bien, la vida, como *bios*, siempre está en riesgo... porque es pública. Se la juega en la *Polis*, así como muchos comerciantes y trabajadoras, obreras y trabajadores de limpia, se la juegan al tener que violar la cuarentena (centena), más por obligación y no por gusto. La gente se juega la vida y está en riesgo porque lamentablemente, en nuestros países pobres de la Abya-Yala diariamente muere más gente de hambre que por algún coronavirus. En el texto también se juega el cuerpo, se pone la vida en riesgo y no mucho por gusto, así lo deja de manifiesto el texto cuando Jesús quiere volver al lugar que lo pone en riesgo. ¡Sí! “el día tiene doce horas”, dice el maestro, para afrontar el hecho de que en ese mismo lugar lo habían querido matar hacía muy poco tiempo y que, tal vez, sólo tal vez, el tiempo permita que su vida haya dejado de estar amenazada.

Sus propios amigos no están convencidos de que esto ocurra tan pronto. Uno de los “Satanes” de este evangelio, Tomás “el incrédulo”, así se lo recuerda y se lo sentencia “vamos para que nos maten a nosotros también”. Jesús se la juega por los suyos, Jesús se la juega por su proyecto, se la juega por sus ideales. No es por irresponsabilidad, se la juega por amor a la vida de las otras personas que esperan, que aguardan, que confían, que creen en él. Se la juega como acto de compromiso y solidaridad.

Ahora bien, el riesgo que vivimos en el presente global ante la pandemia de la COVID-19 no podemos y no debemos interpretarlo como una prueba, menos como un castigo de parte de Dios. Al contrario, si entendemos que la creación toda es nuestro prójimo y que el prójimo somos nosotros mismos, estaremos relacionándonos con esa creación como subjetividad. Y sí, como dice Pablo de Tarso: “gime a una con nosotros”. La creación está hoy enferma también, es otro siervo sufriente de Dios.

³ Muy al estilo del poema que dice: “Y por eso inventó la muerte: para que la vida - no tú ni yo – la vida, sea para siempre.” (Fragmento de “Me encanta Dios” por Jaime Sabines, poeta mexicano)

⁴ Traducción mía del original que dice: Car depuis ses origines jusqu’au IVe siècle, etcomme le stipule constamment Ammien Marcellin, l’empereur a une relation particulièreavec Rome, cette cité très sainte – *urbs sacratissima* –. Elle est aussi décrite par Julien comme la première cité du circuit touristique sacré, sans toutefois être qualifiée de *ιερά πόλις* ; l’hypothèse de Jean Bouffartigue est que ce qualificatif était non nécessaire devant l’évidence. Rome aura toujours deux qualificatifs principaux du point de vue de cet empereur, soient éternelle et sacrée, ce qui est défini non pas par le qualificatif direct de *ιερός*, mais simplement par une longue description d’une Rome en tant que lieu privilégié de la présence divine et de grands miracles.

Pero, volviendo a nuestra perícopa: frente a un proyecto opresor, que esclaviza la voluntad de las personas a través de la amenaza de muerte, se presenta la posibilidad, siempre utópica, de apostar por “La Vida”.

Eso, una vida de la gente sencilla que se cultiva pero que también se guarda y se protege en la casa, en el hogar donde se administra el poder con justicia porque es a través del servicio.

¿Servicio? Este, manifestado en la acción de María que viene a los pies de Jesús en el medio de su dolor y anticipa lo que hará en el siguiente capítulo del evangelio (12), lavar los pies de su maestro con perfume. Acción contradictoria, paradójica para quien no logra concebir lo sublime de la escena según el criterio estético de Immanuel Kant cuando afirma que:

La noche es sublime, el día es bello. En la calma de la noche estival, cuando la luz temblorosa de las estrellas atraviesa las sombras pardas y la luna solitaria se halla en el horizonte, las naturalezas que posean un sentimiento de lo sublime serán poco a poco arrastradas a sensaciones de amistad, de desprecio del mundo y de eternidad. El brillante día infunde una activa diligencia y un sentimiento de alegría. Lo sublime, conmueve; lo bello, encanta. La expresión del hombre, dominado por el sentimiento de lo sublime, es seria; a veces fija y asombrada. Lo sublime presenta a su vez diferentes caracteres. A veces le acompaña cierto terror o también melancolía, en algunos casos meramente un asombro tranquilo, y en otros un sentimiento de belleza extendida sobre una disposición general sublime. (Kant, 2012, p. 2)⁵

María de Betania usa un perfume para ungir a Jesús, pero, alabastro que no utilizó para embalsamar a su hermano pues, según relata el propio evangelio, al cuarto día yaapestaba el cuerpo de Lázaro en la tumba.

Jesús, en el contexto del texto, debió aprender bien de esa acción de María, pues más adelante, cercana su muerte, pero también su *anástasis*, lava los pies de los discípulos y les invita a hacerlo entre sí para consolidar a su comunidad en acciones de servicio mutuo.

Conclusión

Todo lo que he dicho hasta aquí me parece una “Insurrección de Vida” o, en todo caso, una “Resurrección de la Utopía”. La Vida vence a la muerte violenta porque existe la esperanza de la utopía resurreccional donde la comunidad de creyentes no “espera algo”, sino que “espera en Dios”.

“Entonces muchos de los judíos que habían venido para acompañar a María y, vieron lo que hizo Jesús, creyeron en él” (Juan 11:45). Así termina nuestro texto. Hablando de quien se “convence” y se ve movida a la *pistis* que no es simple y llanamente “creer” sino que como dijera el biblista alemán Rudolf Bultmann se refiere a “creer con fe” o sea “creer auténticamente” pero que desde mi perspectiva se fusiona la acción trascendente de la “fe” que procede de Dios con la “creencia” que se despierta en el ser humano y que da como resultado un concepto de Ternura sin igual: “Confiar”. (OBERMÜLLER, 1976, p. 116)

⁵ Traducción del original en alemán que dice: Die Nacht ist erhaben, der Tag ist schön. Gemütsarten, die ein Gefühl für das Erhabene besitzen, werden durch die ruhige Stille eines Sommerabendes, wenn das zitternde Licht der Sterne durch die braunen Schatten der Nacht hindurchbricht und der einsame Mond im Gesichtskreise steht, allmählich in hohe Empfindungen gezogen, von Freundschaft, von Verachtung der Welt, von Ewigkeit. Der glänzende Tag flößt geschäftigen Eifer und ein Gefühl von Lustigkeit ein. Das Erhabene rührt, das Schöne reizt. Die Miene des Menschen, der im vollen Gefühl des Erhabenen sich befindet, ist ernsthaft, bisweilen starr und erstaunt. Dagegen kündigt sich die lebhaft empfindung des Schönen durch glänzende Heiterkeit in den Augen, durch Züge des Lächelns und oft durch laute Lustigkeit an. Das Erhabene ist wiederum verschiedener Art. Das Gefühl desselben ist bisweilen mit einigem Grausen oder auch Schwermut, in einigen Fällen bloß mit ruhiger Bewunderung und in noch andern mit einer über einen erhabenen Plan verbreiteten Schönheit begleitet.

Sé que es bien difícil y bien duro confiar, porque ello requiere un alto grado de paciencia. Martha y María le recriminan a Jesús su falta de sentido de la inmediatez, creen que ha tomado ligeramente la emergencia. Los amigos de Jesús le avisaron a él con prontitud y el maestro no se movió sino después de cuatro días de muerto Lázaro so afirmación de que esto lo hacía “para que la Gloria de Dios se manifieste”. No, no es fácil confiar en medio de la emergencia, no es fácil confiar en medio del riesgo, no es fácil confiar, no es fácil confiar en medio de una pandemia como la que nos amenaza hoy. Esto es un acto que bien se puede contemplar como sublime esperanza estética descolonizada.

Como bien apuntara el gran teólogo y biblista brasileño:

En esta tarea de reconciliarnos con nuestra condición humana, nuestra condición de mortales, las iglesias cristianas pueden y deben contribuir significativamente. No sólo a través de una mejor atención a los que sufren el dolor de la pérdida –atención que indudablemente incluye rituales/liturgias comunitarias y públicas en torno a la muerte, como ritos religiosos en funerales y servicios conmemorativos–, sino también a través de discusiones y conversaciones serias sobre nuestra condición de seres mortales. Sólo así, además de ayudar a rescatar la dignidad de los ancianos y, nuestra condición humana y, criticar la cultura capitalista actual, podemos expresar públicamente nuestra esperanza en la resurrección. (MO SUNG, 2015, p. 190)⁶

Cualquier persona, con lo que ve y escucha sobre Jesús y, su utópico paso *anastásico-revolucionario* y se resguarda en ello confiadamente, aunque esté en inminente riesgo porque su *bios-vida* es frágil, puede “resistir” el peligro y la adversidad porque espera en Dios, el Dios de Jesús que le hizo dar la anhelada orden: “¡Ven fuera!”.

¡Contagiamos hoy la utopía! ¡Contagiamos la esperanza! ¡contagiémonos de resistencia!

Confiemos en las palabras de Jesús como posibilidad: “Yo soy la insurrección y la utopía: quien confía en mí, aunque esté en riesgo, ¡resistirá!”

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de excepción: Homo sacer**, II, I. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2005.

DUSSEL, Enrique. “**Estética de la liberación latinoamericana** (clase 1-1)”, Vídeo de Youtube, 35:24. Publicado el 6 de mayo de 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=hWZVw8BfKA>.

KANT, Immanuel. **Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen**. Leipzig: Insel-Verlag, 2012.

MALIN, Bruce J. **El mundo social de Jesús y los evangelios**. Santander: Sal Terrae, 1996.

MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, Ana María. **Estrategias de resistencia**. México D.F.: UNAM, 2006.

⁶ Traducción libre, del original en portugués que dice: Nesta tarefa de nos reconciliarmos com a nossa condição humana, a nossa condição de mortais, as Igrejas cristãs podem e devem contribuir de modo significativo. Não somente com um melhor atendimento às pessoas que sofrem com a dor da perda – atendimento que passa sem dúvida por rituais/liturgias comunitárias e públicas em torno da morte, como ritos religiosos em velórios e funerais e cultos/missas em memória das pessoas falecidas –, mas também com debates e conversas sérias sobre a nossa condição de seres mortais. Só assim, além de ajudarmos a resgatar a dignidade dos idosos e a nossa condição humana e criticarmos a atual cultura capitalista, poderemos expressar publicamente a nossa esperança na ressurreição.

OBERMÜLLER, Rodolfo. **Testimonio cristiano en el mundo judío**: Teología del Nuevo Testamento I. Buenos Aires: La Aurora, 1976.

PY, Fábio. **Pandemia Cristofascista**, #4 Serie Contágios Infernais. São Paulo: Editora Recriar, 2020.

RICHARD, Pablo. "Claves para una re-lectura histórica y liberadora". RIBLA 17, Cuarto evangelio y Cartas (2001): 7-33.

RAVINOVICH, Silvana. "La débil fuerza de la resistencia", en **Estrategias de resistencia**, coord. Ana María Martínez de la Escalera. México D.F.: UNAM, 2006.

STÉPHANIE, Briaud. "**Le pouvoir impérial romain et les cultes isiaques à Rome (IIIe-IVe siècles)**". Thèse présentée à la Faculté des arts et des sciences en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor en Histoire, Université de Montréal, 2015. <https://core.ac.uk/download/pdf/55655266.pdf>.

MO SUNG, Jung. **A graça de Deus e a loucura do mundo**. São Paulo: Editora Reflexão, 2015.

THEISSEN, Gerd. **El Nuevo Testamento**: Historia, literatura, religión. Santander: Sal Terrae, 2002.

WILLIAMSON, Robert M. "**A Little Neglect May Breed Great Mischief**: Root-Cause Thinking Reveals That We Are Only as Strong as Our Weakest Link". <http://www.citadel.edu/root/images/commandant/assistant-commandant-leadership/for-the-want-of-a-nail.pdf>.

Recebido em 19/08/2020

Aceito em 07/09/2020

Received 08/19/2020

Approved 09/07/2020

<http://doi.org/10.7213/2318-8065.05.01.p117-118>

RESENHA (BOOK REVIEW)

SINNER, Rudolf von. Teologia pública num Estado laico: ensaios e análises. Vol. 7. Sinodal: São Leopoldo, 2018. 248p. ISBN 978.85.8194134-9.

Teologia pública: incidência e desafios *Public theology: incidence and challenges*

Suzana T. Matiello *

A obra é de fundamental importância no contexto histórico em que vive a sociedade hodierna, de modo particular, a sociedade brasileira, com sua complexidade política, econômica, religiosa e ecológica. Nesta perspectiva, a obra *Teologia pública num estado laico: ensaios e análises* vem ao encontro de inúmeros questionamentos sobre a relação da teologia e sua atuação na sociedade civil.

Rudolf von Sinner, suíço naturalizado brasileiro, pastor da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), é doutor e livre docente em Teologia. De 2003 a 2019 foi titular da cátedra de Teologia Sistemática, Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso na Faculdade EST, em São Leopoldo/RS. Atualmente é professor adjunto de Teologia Sistemática e coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), em Curitiba/PR. Também é pesquisador bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), professor extraordinário na Universidade de Stellenbosch, África do Sul, e moderador da Comissão de Educação e Formação Ecumênica do Conselho Mundial de Igrejas (CMI).

Composta por oito capítulos, a obra conta com prefácio (p. 5-13) de Joanildo Albuquerque Burity, doutor em Ciência Política e pesquisador titular da Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ), e posfácio (p. 237-239) da pastora luterana Romi Márcia Bencke, secretária geral do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC). Na introdução do livro (p. 15-25), Rudolf von Sinner faz ampla e fascinante explanação do percurso de sua pesquisa que teve como conclusão o trabalho em pauta. Assim, evidencia que o texto é fruto de dez anos de pesquisa, escrito no Brasil e nas suas permanências no exterior, e resultado do seu pensamento sobre uma teologia pública.

Os oito capítulos estão divididos em dois blocos: *A teologia no mundo* e *O mundo na teologia*. Na primeira parte, compreendendo quatro capítulos bem articulados entre si, com clareza metodológica, o autor desenvolve o tema da teologia pública com enfoque na cidadania. von Sinner parte de uma perspectiva mais teológica e as temáticas estão inseridas no convite de partir de “dentro para fora”, ou seja, “a teologia no mundo”. No primeiro capítulo (p. 29-60), encontra-se uma abordagem *Da teologia da Libertação para uma teologia da cidadania como teologia pública*, na qual o autor contextualiza a teologia da cidadania. No próximo capítulo (p. 61-93), analisa, em cinco passos, *O público na teologia pública*. O terceiro capítulo (p. 95-120), *O teólogo na teologia pública: a Trindade*

* Tem Mestrado em Teologia Moral Social pela Pontifícia Facoltà Teologica dell'Itália Meridionale (Istituto Teologico Calabro S. Pio X di Catanzaro). Doutoranda em Teologia no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1330-392X>. Contato: susimatiello@gmail.com.

pública, apresenta a doutrina social e cósmica da Trindade e verifica a contribuição de tal abordagem para a presença da igreja na sociedade civil, na esfera pública, concluindo com uma explanação sobre o status da teologia acadêmica. No quarto capítulo (p. 121-140), encontra-se uma excelente e esclarecedora abordagem da teologia na América Latina, com desdobramentos recentes, mostrando o quanto a teologia desse continente é “instigante e repleta de tensões” (p. 138). A segunda parte, engloba temáticas muito pertinentes sobre *O mundo na teologia*. Assim, o quinto capítulo (p. 143-162) tem como enfoque possibilitar uma comparação entre Alemanha e Brasil (onde o pluralismo religioso é sempre mais presente), para assinalar o lugar da religião na esfera pública. *O cristianismo a caminho do Sul: Teologia intercultural como desafio à teologia sistemática* (p. 163-194) é o tema do sexto capítulo no qual se faz uma análise sobre o deslocamento do “centro gravitacional” do cristianismo para o “sul Global”, saindo do Atlântico Norte, e os “desafios e desdobramentos” que isso traz para a teologia, especialmente, a sistemática. No sétimo capítulo, *Teologia da Reforma entre migração e missão no e a partir do Brasil* (p. 195-215), o autor, com maestria e senso crítico, desenvolve uma análise das raízes históricas do cristianismo na América Latina, de modo particular no Brasil, e da expansão colonial europeia para a América a partir da perspectiva da Reforma, especialmente, mas não unicamente, a luterana. Enfim, no oitavo capítulo, *Teologia da Prosperidade no Brasil e a partir dele: dados sociológicos e questões teológicas* (p. 217- 236), encontra-se uma ampla e riquíssima investigação sobre a teologia da prosperidade no Brasil e a sua exportação para a África, em especial, a África do Sul. Esse último capítulo ajuda no desenvolvimento de uma consciência crítica frente as igrejas que comercializam e distorcem a mensagem do Evangelho. Neste aspecto, Sinner chama atenção à complexidade e aos desafios em relação a este fenômeno em contínuo crescimento.

Como alerta o autor, percorrendo o texto pode-se encontrar algumas repetições devido as várias fases de sua pesquisa, mas não o torna cansativo, pelo contrário, é uma ulterior confirmação do valor da obra, tanto em relação ao conteúdo, quanto em sua forma, metodologia e clareza. Também se destaca o sentido da história, o significado teológico, social e a interdisciplinaridade da teologia pública apresentada, bem exemplificado, na pertinente distinção no uso da expressão teologia pública, ao não falar de “a” teologia pública, mas de “uma” teologia pública.

Além disso, verifica-se a compreensão do autor sobre o assunto, nas suas diversificadas fases de pesquisa, acrescido de reflexões que situam melhor os leitores, levando-os a “mergulhar” na história da teologia pública e sua atuação no tempo e nos diferentes espaços geográficos. Ademais, suas páginas ajudam a formar uma nova consciência do nosso habitar nesta terra, na promoção do diálogo para uma vivência mais positiva da ética da responsabilidade em uma sociedade plural.

Por fim, a contribuição de Rudolf von Sinner para o debate teórico da Teologia Pública na América Latina é de fundamental importância seja a nível nacional ou internacional, pois o autor faz notar os elementos críticos que envolvem o desenvolvimento da Teologia Pública no contexto latino-americano, oferecendo seu rico pensamento em diálogo com a comunidade acadêmica e a sociedade. Por isso, recomenda-se a obra resenhada tanto no debate acadêmico como no diálogo ecumênico e inter-religioso, assim como para pessoas sem referencial religioso, mas interessadas no diálogo sobre a cidadania.

Recebido em 27/07/2020

Aceito em 23/10/2020

Received 07/27/2020

Approved 10/23/2020