



# II Congresso Lusófono de Ciência das *religiões*

Histórias, Memórias,  
Narrativas  
– Ruturas, Violências,  
Fundamentalismos e Revoluções

2017

## Vol. 2

# Memória e Identidades



UNIVERSIDADE  
LUSÓFONA

CIÊNCIA  
DAS  
RELIGIÕES

Lisboa | 2021

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

**Ficha Técnica do Congresso:**

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções.

Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias - Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio,  
2017.

**Organização e Acolhimento:**

Área da Ciência das Religiões (ULHT).

**Coordenação do Congresso:**

Paulo Mendes Pinto (ULHT).

**Comissão Executiva:**

Paulo Mendes Pinto (ULHT); Hélia Bracons (ULHT); Henrique Pinto (ULHT); Manuela  
Gomes (ULHT); Mariana Vital (ULHT); Rui Lomelino de Freitas (ULHT); Sandra  
Strecht (ULHT); Sofia Sousa Claro (ULHT); Sara Romão; Paulo Gonçalves (ULHT),  
José Costa (ULHT); Sheila Nunes da Silva (ULHT/UE); Solange Martinho (ULHT).

**Keynote Speakers:**

Paulo Mendes Pinto (Coord. área de Ciência das Religiões); João de Almeida Santos (Dir.  
da Fac. de Ciências Sociais, Educação e Administração); Donizete Rodrigues (Un. da  
Beira Interior); Jaime Rossell Granados (Subdirector General de Relaciones con las  
Confesiones, Ministerio de Justicia – Espanha); Rui Lomelino de Freitas (Coord. Linha  
de Investigação em Gnose Esoterismo Ocidental, CICMER, ULHT); Alexandre Honrado  
(Coord. Nucleo de Investigação Nelson Mandela - Estudos para a Paz, CICMER ULHT);  
Joaquim Franco (Coord. Observatório para a Liberdade Religiosa, CICMER ULHT);  
Mariana Vital (Coord. Observatório para a Liberdade Religiosa, CICMER ULHT); Paulo  
Sérgio Macedo (Igreja Adventista do Sétimo Dia); Jorge Pina Cabral (Bispo Diocesano,  
Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica); Joaquim Moreira (Membro do Quórum  
dos Setenta d'A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias); Isobel Andrade  
(Associação Cultural Pagã); José Brissos-Lino (Un. Lusófona); Fabrizio Boscaglia (Un.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Lusófona); José Eduardo Franco (Un. Aberta); João Relvão Caetano (Un. Aberta); Bernardino Soares (Presidente da C. M. de Loures); Ana Umbelino (Vereadora, C. M. de Torres Vedras); Feliciano Barreiras Duarte (Deputado à Assembleia da República); Jorge Bacelar Gouveia (Un. Nova de Lisboa); Manuel de Almeida Damásio (Administrador da COFAC); Catarina Marcelino (Sec. de Estado para a Cidadania e a Igualdade).

**Comissão Científica:**

Carlos André Cavalcanti, UFP (Universidade Federal da Paraíba); Cesar Kuzma, PUC-RJ (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro); Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fo. (Associação Brasileira de História das Religiões); Elisa Rodrigues, UF-JF (Universidade Federal de Juiz de Fora); Fabrizio Boscaglia, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Filomena Barros, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Henrique Pinto, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Jimmy Sudário, UF-JF (Universidade Federal de Juiz de Fora); Joaquim Fernandes, UFP-Porto (Universidade Fernando Pessoa ,Porto); Jorge Bacelar Gouveia, UNL (Universidade Nova de Lisboa); José Brissos-Lino, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); José Eduardo-Franco, UA (Universidade Aberta); Lourival José Martins Filho, UE-SC (Universidade do Estado de Santa Catarina); Manoel Ribeiro de Moraes Junior, UE-PR (Universidade do Estado do Pará); Mary Rute Gomes Esperandio, PUC-PR (Pontifícia Universidade Católica do Paraná); Paulo Mendes Pinto, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Ricardo Mariano, USP (Universidade de São Paulo); Rui Duarte, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Sérgio Rogério Azevedo Junqueira, IPFER (Instituto de Pesquisa e Formação Educação e Religião).

**Comissão Organizadora:**

Carlos André Cavalcanti, UFP (Universidade Federal Paraíba); Celeste Quintino, ISCSP – UL (Universidade de Lisboa); Deyve Redyson, UFP (Universidade Federal Paraíba); Douglas Rodrigues da Conceição, UEP (Universidade do Estado do Pará); Edin Sued Abumanssur, PUC-SP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo); Edite Maria

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Fracaro Rodrigues, PUC-PR (Pontífica Universidade Católica do Paraná), Emerson Silveira, UF-JR (Universidade Federal de Juiz de Fora), Eulálio Figueira, PUC-SP (Pontífica Universidade Católica de São Paulo); Flávio Senra Ribeiro, PUC- Minas (Pontífica Universidade Católica de Minas); Henrique Pinto, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Laurent Jérôme, UQAM (Universidade do Quebec em Montreal); Lidice Meyer Pinto Ribeiro, UP Mackenzie (Universidade Presbiteriana Mackenzie); Manuel Ribeiro de Moraes Júnior, UE-PR (Universidade do Estado do Pará); Marina Pignatelli, ISCSP – UL (Universidade de Lisboa); Mathieu Boisvert, UQAM (Universidade do Quebec em Montreal); Nuno Simões Rodrigues, FL-UL (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa); Paulo Mendes Pinto, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Roberlei Panasiewicz, PUC-M (Pontífica Universidade Católica de Minas); Sérgio Rogério Azevedo Junqueira, PUC-PR (Pontífica Universidade Católica do Paraná); Sylvana Brandão, UF-P/UC-P (Universidade Federal de Pernambuco/ Universidade Católica de Pernambuco).

**Ficha Técnica da Ata:**

Título: Memória e Identidades.

**Direção científica:**

Paulo Mendes Pinto (ULHT).

**Organização:**

Gabriel Bogossian (ULHT); Gonçalo Mendes Pinto (FCSH – UNL).

**ISBN:** 978-989-757-170-1.

**Edição:** CICMER – Centro de Investigação em Cosmovisões e Mundivivências Espirituais e Religiosas.

**Data:** 01/07/2021.

## ÍNDICE

- APRESENTAÇÃO.....	6
- AS SOCIEDADES INDÍGENAS COMO FOCO CENTRAL DA DISPUTA ENTRE IGREJA E ESTADO NA AMAZÔNIA COLONIAL .....	7
- O PRIMADO PONTIFÍCIO AD ORIENTEM E AS IGREJAS ORTODOXAS A LUZ DE ALGUNS DECRETOS DO CONCÍLIO VATICANO II: CONTINUIDADES E RUPTURAS.....	20
- O PROJECTO DE COLONIZAÇÃO DA AMAZÔNIA E O POVO MURA .....	36
- MEMÓRIA E TRADIÇÃO: OS SÍMBOLOS SAGRADOS E A RELIGIOSIDADE ..	49
- A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DO POVO MURA NOS RELATOS DOS VIAJANTES, NATURALISTAS E MISSIONÁRIOS .....	64
- O PASSADO COMPOSTO NO CANDOMBLÉ DA BAHIA – O “ANTIGAMENTE” COMO LUGAR DE MEMÓRIA E APORTE POLÍTICO.....	77
- POR UMA INTEGRALIDADE DO SER: CONTRIBUIÇÕES DA ESPIRITUALIDADE DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO.....	88
- A ESPIRITUALIDADE NO UNIVERSO CORPORATIVO: A LIDERANÇA SERVIDORA SOB O VIÉS DA INTEGRALIDADE HUMANA.....	105
- A PERSPECTIVA HOLÍSTICA NA LITERATURA WHITEANA .....	117
- O SÁBIO E O ARTISTA: NUANCES DE ḤOKMĀH (חֻכְמָה) EM ÊXODO 31:1-11.138	
- SEMELHANÇAS NA VISÃO SOBRE O OUTRO NAS NARRATIVAS CRISTÃS E CONFUCIANAS DE CONVÍVIO.....	150
- CORPO, VULNERABILIDADE E JUSTIÇA: OS CAMINHOS DA CONDIÇÃO PÓS-MODERNA .....	172
- RICŒUR FACE A MORTE : DUAS LINHAS DE PENSAMENTO CONCERNENTES AO IMAGINÁRIO DA SOBREVIVÊNCIA NA OBRA POSTUMA VIVANT JUSQU’A LA MORT.....	185

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

## **APRESENTAÇÃO**

Este volume contempla artigos apresentados durante o II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões, realizado em Lisboa, nos dias 27 a 30 de Maio de 2017. Com o tema “História, Memórias, Narrativas – Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções” a composição dos simpósios aqui presentes reúne investigadores do fenómeno religioso, agregando análises científicas sobre espiritualidades ou dinâmicas religiosas em contexto lusófono. Sendo pertinente da identidade da Ciência das Religiões exercer um papel construtor de pontes, em escala global, os tópicos aqui presentes reforçam a necessidade natural de abertura a novos espaços dentro do diálogo inter-religioso, com pontos de vista que permitam ampliar e promover vozes, fortalecendo estruturas de verdadeiro respeito e tolerância.

## AS SOCIEDADES INDÍGENAS COMO FOCO CENTRAL DA DISPUTA ENTRE IGREJA E ESTADO NA AMAZÔNIA COLONIAL

Ivone Marli de Andrade Amorim<sup>1</sup>

Karla Patrícia Palmeira Frota<sup>2</sup>

Iraildes Caldas Torres<sup>3</sup>

**Resumo:** No presente estudo pretendemos, a partir do período da colonização, analisar o poema épico *Muraida* com os olhos no presente para compreender o passado e o seu desfecho que redundou na apropriação dos lugares conquistados. Na Amazônia, os portugueses, na condição de vencedores, lutaram para ver realizado o sonho da expansão ultramarina. Em contrapartida, a tal insensibilidade feriu profundamente as relações estabelecidas entre os indígenas, provocando o isolamento das almas dos Mura, ou seja, de sua identidade étnica. Aparentemente figurava uma paz exterior. Entretanto, a guerra interior estava declarada. Os Mura se encontravam presos às trincheiras da alteridade, pois todas as verdades absolutas de sua existência viraram cinzas na fogueira da ideologia imposta pelos colonizadores que estavam a serviço de seu extermínio.

Palavras-Chave: Muraida; Os Mura; Amazônia.

**Abstract:** In the present study we intend, from the period of colonization, to analyze the epic poem *Muraida* with the eyes in the present to understand the past and its outcome that resulted in the appropriation of the conquered places. In the Amazon, the Portuguese, as winners, fought to see the dream of overseas expansion achieved. On the other hand, this insensibility deeply wounded the relations established among the natives, causing the isolation of the souls of the Mura, that is, of their ethnic identity. Apparently there was an outside peace. However, the internal war was declared. The Mura were trapped in the trenches of otherness, because all the absolute truths of their existence became ashes in the bonfire of the ideology imposed by the colonizers who were in the service of their extermination.

Keywords: Muraida; The Mura; Amazon.

---

<sup>1</sup> Mestra em Sociedade e Cultura na Amazônia – UFAM

<sup>2</sup> Doutoranda em Sociedade e Cultura na Amazônia – UFAM

<sup>3</sup> Professora orientadora do PPGSCA – UFAM

## **Introdução**

A história da Amazônia na metade do século XVIII encontra-se intimamente ligada à colonização da Amazônia portuguesa. A partir das relações de poder estabelecidas entre Estado e Igreja almejava-se a expansão da sociedade mercantil portuguesa com a criação do Estado do Grão-Pará e as sociedades indígenas da região.

A Amazônia, por uma série de fatores peculiares, como suas condições regionais, ecológica e recursos naturais, o extrativismo fez com que as populações indígenas formassem parte integrante e fundamental no processo de colonização da região que dizimou muitas etnias. É possível afirmar que, no olhar do colonizador, o índio servia de força motriz para o sucesso do desenvolvimento da região.

Não queremos aqui travar uma luta entre civilizações superiores e inferiores pela arbitrariedade que levaria os povos ditos inferiores a percorrer o mesmo caminho arbitrário para alcançar o cume da estratificação. Parece-nos mais correto falar de civilizações mais evoluídas ou menos evoluídas.

Daí porque se pretende desenvolver essa linha de pensamento cujo referencial teórico está direcionado à colonização da Amazônia, por via da luta que se estabeleceu entre Estado e Igreja e na disputa pelas terras conquistadas. Foi, sobretudo, pelo controle da mão-de-obra que resultou na pacificação dos índios Mura, inimigos dos portugueses, que lutaram com bravura na defesa de seu sagrado território e se tornaram o maior obstáculo do projeto de desenvolvimento da região Norte.

### **A luta cristã contra os Mura**

Na luta de bandeira cristã contra os índios pagãos, os Mura aparecem bruscamente na história colonial da Amazônia, a partir da implantação das missões jesuítas ao longo do rio Madeira, durante a segunda metade do século XVII. A presença desses índios é marcada pelos ataques praticados contra a colônia tornando-se objeto de discussões e controvérsias que tendem a classificá-los nos extremos da barbárie.

Além dessas adjetivações, as imagens e representações dos índios Mura da Amazônia colonial, criadas pelo autor de *Muraida*, se tornam, nessa perspectiva



II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

interdisciplinar, algo mais do que simples construções reais, fruto das visões cristãs etnocêntricas típicas dos poemas épicos do século XVIII.

Isto é, a compreensão da cultura como produto histórico e dinâmico, formado pelas experiências dos homens que a vivenciam, permite perceber no discurso do poema, uma série de contradições que apontam para relações culturais muito mais complexas do que a simples e propagada dominação e imposição cultural dos europeus sobre os índios.

As ambiguidades que emergem das entrelinhas do poema revelam a capacidade de organização indígena na defesa de seu território. De acordo com Wilkens (2012), no verso 16 (canto I),

Daqui de agudas flechas um chuva  
Por entre espessos ramos despedidos  
Traspassa o navegante e o remeiro  
Ou do temos da morte possuído  
O faz precipitar na onda, primeiro  
Preferindo deixar tudo perdido  
Que expor a amada vida, à morte certa  
Em ara impura, involuntária oferta. (p.34)

Pode-se constatar que, o discurso do autor nessa perspectiva assumiu a condição de instrumento pelo qual os indígenas foram apresentados à sociedade emergente, atribuindo-lhes uma característica negativa pelo comportamento agressivo dos Mura mediante as investidas dos colonizadores.

Entretanto, há que se considerar que em *Muraida* inicia o ciclo literário na Amazônia. Nesse sentido, é possível afirmar que o poema nasceu sob o estigma da negação de nossa identidade, transformando-nos em verdadeiros reféns no interior do nosso próprio território.

Cantado em tom grandiloquente de forma épica o poema da conquista lusa narra episódios situados no período da colonização da Amazônia e os primeiros contatos com os povos nativos, mais precisamente os feitos bélicos e religiosos, contra os Mura refletindo o pensamento iluminista e imperialista da corte portuguesa nos meados do século XVIII. SOUZA assinala (2003, p. 74), que:

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Este povo foi tão valoroso, desempenhou uma campanha de resistência tão acirrada, atacando as frentes de penetração, os povoados, os viajantes solitários, que somente o extermínio completo os obrigaria a aceitar a subjugação do vale. A subjugação dos Mura era um desses fatos que não possuíam mais a série de identidade que acalentavam as narrativas primeiras.

Nesse contexto da colonização da Amazônia, tomamos os indígenas como foco central da disputa entre Igreja e Estado travada na Amazônia no período colonial. Para um melhor discernimento procura-se através de uma análise crítica interpretar a atuação dos jesuítas frente ao Regimento das Missões e o papel do Estado que no período da colonização marcharam lado a lado na região até a data de expulsão dos jesuítas pelo Marquês de Pombal.

Não obstante, os delineamentos desse processo a partir da criação do Diretório dos Índios com as medidas instituídas pela legislação pombalina na Amazônia reportam-se a segunda metade do século XVIII. Para uma melhor compreensão de como esse processo interferiu na vida das populações indígenas articula-se a partir daí as contradições e incoerências da atuação da Igreja e do Estado, a natureza ideológica da civilização que se impunha como modelo comportamental aos índios Mura.

Concorda-se com AGUIAR (2012, p. 161) quando diz que, “não me parece que o processo de colonização consista apenas no desejo de dominar outro, mas de administrá-lo e inseri-lo em atividades que possam gerar a produção de mercadorias, desejo representado no plano [...] de criação de uma alma submissa”.

Logo, o início do processo de colonização portuguesa da Amazônia teve como suporte ideológico a ação missionária das várias ordens religiosas católicas, em especial o trabalho da Companhia de Jesus. Embora não tenham sido os primeiros a se estabelecer na Amazônia, deve-se a eles a implantação do Regimento das Missões que assumiu a administração dos aldeamentos indígenas.

Depois da expulsão dos jesuítas, a Coroa e o Estado português implantaram um novo modelo administrativo sob a coordenação militar, estimulador da presença indígena em cargos de relevância civil, inclusive incentivando práticas de miscigenação premiando os casais que regularizassem suas uniões mestiças através do casamento.

Nesse sentido, SILVA (2012, p.135), explica que “as medidas de regulamentação dos índios à ordem colonial tinham outras combinações. A política de casamentos, a tutela de órfãos estava nos princípios da reprodução física da população mestiça e da reprodução política de subalternos fiéis ao poder colonial”.

É válido ressaltar que no final do século XVII, o vasto território da Amazônia portuguesa foi dividido entre as ordens religiosas dos Carmelitas e dos Jesuítas que assumiram a administração da região e tinham ali duas funções básicas: garantir a soberania do território para a Coroa portuguesa e organizar a força de trabalho indígena.

Este papel foi cumprido com relativa eficiência até a segunda metade do século XVIII, quando a política pombalina iniciou seus esforços para transformar as missões religiosas em vilas e lugares portugueses.

Os jesuítas desempenharam um papel estratégico na viabilização do projeto colonial português e determinaram o desaparecimento e descaracterização étnico-cultural de diversos povos indígenas.

O apostolado jesuíta na Amazônia começa na Ilha de São Luís, em 1622, quando foi assentada uma ermida pelo capitão-mor Antônio Moriz Barreiros. A aldeia missionária era um centro de destribalização e de homogeneização cultural, onde os índios transitavam da condição de índios específicos, com sua própria língua, à condição de índios genéricos cada vez menos distinguíveis pela língua que falavam.

A propósito disso, SANTOS (1987, p. 81), comenta que “a partir de fins do século XVII, atuaram como administradores espirituais e temporais em cerca de 20 aldeamentos indígenas ao longo do rio Amazonas, pela margem direita e seu sertão sul, no trecho compreendido do delta do rio até a região do Madeira”.

Em que pese o trabalho realizado pela Companhia de Jesus, não seria tão fácil para os representantes da Coroa portuguesa substituir os jesuítas em suas múltiplas atividades. Fato que ocorreu, especialmente, quando a própria Companhia já havia assumido uma face preponderantemente econômica, atrelando seus objetivos evangelizadores à obtenção do lucro e do poder temporal sobre as aldeias.

Ficaram distantes os tempos em que a liberdade indígena, a salvação pelo evangelho, a civilização dos índios constituía a razão de viver ou morrer para a glória de

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Deus nas terras inóspitas do Grão-Pará. Sobre o assunto MOREIRA NETO (1989) é enfático em comentar dizendo que,

Um dos argumentos usados por Pombal para justificar a expulsão dos jesuítas, foi o da existência de um pacto secreto entre os membros dessa ordem nos domínios espanhóis e portugueses na América para contrariar e tornar sem efeito o Tratado de Madri de 1750. É de duvidar que houvesse acordos formais entre as duas províncias dessa Ordem, embora não faltassem razões capazes de conduzir a uma resistência comum.

Só para ilustrar, primeiramente devemos entender a questão indígena em si mesma como uma questão conflitante e paradoxal para o pensamento europeu. Os índios cuja conversão e incorporação ao corpo místico e político do Estado português legitimavam o título de conquista das terras americanas eram também a mão-de-obra sem qual a colônia não podia prosperar.

Além disso, os índios assimilados atuavam na defesa e segurança da colônia num período em que eram frequentes os ataques dos Mura que a seu modo resistiram ao domínio português. De acordo com BEOZZO (1987, p. 90),

Praticamente, nenhum lugar estava a salvo dos Mura. As pessoas tinham medo de sair de casa para pescar ou pegar tartaruga, ir à roça, navegar pelo rio, ir ao comércio. A pressão sobre os Mura foi tão forte que estes foram aos poucos reduzidos à miséria e obrigados a empregar-se na pesca de peixes ou na coleta de drogas como a salsa.

Sem dúvida, diante da violência das tropas portuguesas os Mura acabaram se revoltando, desencadeando uma série de levantes que perdurou por mais de três décadas. Os levantes, na visão dos portugueses, serviriam como justificativa para iniciar outras incursões para escravizar e massacrar os grupos nativos.

Dessa forma, foi que se forjou a colonização na Amazônia, dentro dos parâmetros da lógica de um processo histórico de dominação, em que as sociedades indígenas foram reduzidas, certamente, tiveram participação significativa nesse processo de construção da identidade nacional.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

No entanto, a segunda metade do século XVIII foi um século de grandes mudanças na política indigenista, tanto na América espanhola quanto na América Portuguesa. Foi um período também de reformulações na atuação missionária, com o processo de expulsão da Companhia de Jesus dos impérios ibéricos.

Neste sentido, nosso propósito é comparar as teorias acerca dos indígenas presentes no poema épico *Muraida* como foco central da disputa entre Igreja e Estado. O ideário iluminista e a política de demarcação das fronteiras coloniais formam o cenário das intervenções de ambos. Conforme SANTOS (2002, p. 46) explicita,

Pombal reagiu com medidas significativas. As drásticas modificações ocorridas na política relativa à mão de obra indígena proibindo o recrutamento da mão de obra nativa pelas tropas de resgate de índios passaram a ser considerados livres e assalariados, poetas, súditos de Sua Majestade, embora fossem dirigidos por funcionários do Estado, os diretores e índios, que passaram a atuar nos antigos aldeamentos missionários.

Tal realidade singular, que teimava em se manter no extremo norte da Colônia, serve para problematizar e tentar compreender a lógica da colonização amazônica, os padrões gerais do modelo colonial implantado na região Norte para executar ações distintas para a sociedade amazônica, gestadas pelos colonizadores e religiosos que ocuparam a região neste período. Imprimindo sua marca na colonização seja pelo controle temporal e/ou espiritual o qual revelou modalidades distintas de controle da mão de obra e das almas dos indígenas. Neste sentido PINTO (2006, p. 194) esclarece,

Esse processo de incorporação de populações pagãs ao mundo do cristianismo implica, sobretudo, em sua reeducação para o mundo do trabalho e da produção. O trabalho era um elemento indispensável do processo de educação. Não seria possível conquistar as almas sem a disciplina do corpo, envolvido nos sistemas de produção econômica. O aldeamento é o espaço da prática e do cristianismo, mas, sobretudo o da organização da vida dos indígenas para o mundo das atividades produtivas.

A respeito da reforma é possível afirmar que, Pombal trouxe para a colônia o novo modelo administrativo implantado sob a lei do Diretório nas antigas aldeias, agora

idades, vilas e povoados, a maioria designadas com nomes de cidades portuguesas para evidenciar a incorporação do espaço amazônico à modernidade ocidental.

Entretanto a colônia não estava preparada para sobreviver sem os religiosos, isso provocou uma desorganização das atividades produtivas, mesmo onde a estrutura deixada pelos religiosos era razoavelmente forte, a decadência se instalou, com o abandono do trabalho agrícola e artesanal.

Diante disso, a reforma dos objetivos do Estado português para a consolidação da conquista do espaço amazônico conduziu ao que poderíamos denominar de esboço originário da educação pública expresso em detalhes na lei do Diretório dos Índios, que buscava aproximar e fortalecer o convívio entre brancos, mestiços e índios e desse modo proporcionar-lhes noções de civilidade, ensinar-lhes a doutrina cristã e o aprendizado da habilitação ao trabalho. Então, para SILVA (2012, p. 90),

A reforma de costumes é, ao mesmo tempo, meta e processo da dominação colonial; requer denodo, perseverança, disciplina, suavidade e aplicação dos meios de aquisição da civilidade: a obrigatoriedade da língua portuguesa, a educação pelo ensino básico, os estímulos à ascensão e diferenciação social, a organização da descendência familiar, a vestimenta e a habilitação particular.

Por isso mesmo, os missionários que defendiam os princípios da liberdade indígena não raro eram acusados pelos moradores de monopolizarem a exploração do trabalho indígena, impedindo, dessa forma, o desenvolvimento da colônia. Ao mesmo tempo, a violência e espoliação promovidas pelos colonos foram intensamente condenadas pelos padres, que cobravam das autoridades ações para punir e coibir os abusos.

Diante de pressões igualmente importantes, a Coroa portuguesa procurou equilibrar os interesses essenciais da colonização mediante a profusa legislação indigenista. A imagem de ineficiência e contradição deve-se à diferença gritante entre a teoria do direito e a realidade histórica da escravização.

Diante da violação dos critérios de guerra-justa pelos moradores, os jesuítas denunciavam a violência e a escravização a que os índios eram submetidos. Esse era o princípio de uma longa contenda entre clérigos e leigos pelo privilégio de implantar os

novos projetos na colônia. Projetos, esses, com diferentes meios de submissão, mas com objetivos não tão distantes.

Os padres intentavam moldar o corpo do índio para o trabalho pela forja da alma na religião cristã. Os moradores dispensando as etapas da conversão se interessavam pelos índios enquanto força produtiva capturada nos matos e sem custo algum.

O monopólio da exploração do trabalho índio, embora pensado em intensidades diferentes, era comum a colonos e jesuítas. Porém, o ideal catequético era o motivo da presença das ordens religiosas na Amazônia, além do fundamento que legitimava a própria colonização.

Com a finalidade de frear o poder dos missionários na colônia foi criado o Diretório dos Índios e instituídas várias leis, a saber: a Lei de 1611 reiterava a liberdade dos índios, mas reabilitava o critério de escravização no caso de guerra justa.

Nos casos em que os índios reagissem com hostilidade ao domínio português, seria formada uma junta composta pelo governador geral, bispo, os superiores das Ordens e magistrados para deliberar a justiça da guerra. Ao governador era dado o direito de autorizar os resgates de índios condenados à morte ritual no terreiro com o resgate dos índios de corda.

Isto é, segundo a lei de 1611, os aldeamentos seriam governados por capitães leigos, que passariam a ter a exclusividade do poder temporal sobre os índios. Os capitães seriam nomeados pelo governador e sancionados pelo chanceler da Relação. Aliás, a Lei de 1611 representou um duro golpe no poder da Companhia de Jesus de liderar os projetos de integração dos indígenas.

Dessa forma, a lei negava-lhes a faculdade exclusiva de promover os descimentos e os resgates realizados pelos colonos, a presença dos jesuítas não era mais obrigatória como afirmava as leis de 1587 e 1609. Além disso, o poder temporal dentro dos aldeamentos não era mais exercido pelos jesuítas. Enfim, as prerrogativas que até então os jesuítas dispunham, ainda que fossem continuamente desrespeitadas, chegaram ao fim com a Lei de 1611.

Contudo, as Leis de 1609 e 1611 são exemplares para ilustrar o conteúdo da legislação indigenista, tendo em vista os inúmeros dispositivos emitidos pela Coroa durante todo o período colonial. Acreditamos por isso mesmo, que tais leis expressavam

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

os fundamentos teológico-políticos do projeto de assimilação dos índios associadas à ordem colonial.

Além disso, podemos identificar nas diferenças de seus conteúdos – a primeira afirmando a liberdade incondicional e a segunda habilitando a escravidão em casos de guerra justa – a expressão das acomodações levadas a cabo pelo poder real para dirimir os conflitos entre colonos e jesuítas.

Por conseguinte, esse conjunto de leis, além de interromper a supremacia da Igreja na região, se tornou a espinha dorsal do Diretório dos Índios e de quase todos os ideários político-administrativos, econômicos, social, sobretudo, indigenistas dos diferentes tipos de Estados subsequentes, seja colonial, imperial ou da república brasileira.

Com base na releitura que se faz hoje sobre as coisas da Colônia, é lícito dizer que as leis de 1755 concebidas em Portugal para a Amazônia sofreram melhorias devido ao contexto colonial, até tomar a forma do Diretório dos Índios de 1757.

No entanto, o relacionamento entre os portugueses e os indígenas era diferenciado juridicamente em índios aliados e aldeados. Por exemplo, os Mundurucu que se relacionaram de forma pacífica com os portugueses eram aliados e aldeados, em contrapartida, os Mura pela bravura com que reagiram ao defender seu território eram inimigos.

Além disso, por serem nômades não tinham paradeiro certo, viviam pelas matas e margens dos rios atacando inesperadamente os colonos que desciam os rios. Aos índios aliados e aldeados, a soberania sempre foi afirmada: eram livres e senhores de suas terras nos aldeamentos, passíveis de serem requisitados para trabalhar para os colonos em troca de salário e bom tratamento.

Era, dessa forma, que se dava a garantia do desenvolvimento da colônia e de sua defesa. Já os índios inimigos, capturados em guerra justa, podiam ser escravizados pelos moradores. As causas legítimas da guerra justa eram a recusa à conversão, o boicote à pregação da Palavra, a prática de hostilidades contra os moradores e índios aliados e o rompimento das alianças celebradas.



II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Apenas o objetivo da conversão e incorporação do gentio ao grêmio da Igreja podia aprovar a guerra-justa, e esta só era legitimada pela autorização do Rei ou de um agente responsável.

Com efeito, a questão do índio foi um problema colocado à política e à jurisprudência lusa. Os índios do Brasil nunca foram identificados como escravos por natureza. Tal conceito não aparece nas disposições legais de Portugal. Percebemos que o conceito de bárbaro, ora explícito ora implícito, determinou a forma de se relacionar com o índio. Em todas as leis aparecem os termos liberdade, soberania, escravidão e guerra justa.

Devemos, em suma, perceber que esses termos não eram palavras soltas que se repetiam ou se alternavam segundo as exigências de conjunturas pragmáticas. De fato não foi assim, cada um deles expressava discussões complexas em torno do direito natural e direito das gentes que estiveram em plena transformação a partir dos encontros com os colonizadores.

Desejar matizar o atributo de instável que paira consagrado sobre a legislação indigenista portuguesa não significa, todavia, acreditar no desejo firme da Coroa em poupar os brasis da escravidão e do genocídio. A liberdade era para aqueles que aceitavam ser integrados ao processo civilizatório. Sobre esse ponto é importante frisar qual era o significado do conceito de liberdade previsto para os índios.

Nele estava incluso sua cristianização e sua transformação em força produtiva para a empresa colonial. A conceituação teológico-jurídica do estado de liberdade não entra em contradição com a obrigatoriedade da prestação de serviço, posto que o trabalho a partir da criação do Diretório dos Índios passou a ser remunerado. Ao ser considerado um vassalo, o indígena tinha, como todo e qualquer súdito, certos deveres para com o reino.

Além disso, dentro da tradição teológica cristã, a ideia de liberdade como direito natural original era de certo modo indestrutível e inalienável, uma vez que o corpo pode estar na condição de sujeição, mas a mente e a alma continuariam livres se estivessem salvas pela conversão.

Nesse sentido, a vida em pecado era entendida como a verdadeira escravidão: os maus costumes eram, pois, o cativo do inferno na vida terrena. Entendemos, portanto,

que o conceito de liberdade destinado aos índios, segundo o pensamento europeu, nunca esteve dissociado da violência e da ingerência sobre estes povos, pois pretender catequizar, aldear, formar trabalhadores, mesmo que pacificamente, foram também formas de violência. Mesmo entre os jesuítas, para quem a historiografia creditou erroneamente o papel de defensores da liberdade indígena, a submissão através do poder temporal era parte importante para o sucesso da conversão.

### **Conclusão**

A Coroa portuguesa fortemente impregnada por ideais religiosos desde a formação de seus reinos incorporou à Igreja ao projeto colonial da Amazônia, de forma a garantir a realização de seus compromissos missionários na região Norte, sem, no entanto, perder o controle sobre os religiosos.

Através do Padroado Real Português, Coroa e Igreja estabeleceram uma aliança estreita, definindo direitos e deveres que conferiam à primeira o título de patrono das missões católicas e instituições eclesásticas na África, Ásia e Brasil.

As ordens religiosas, muito superiores ao clero secular em termos éticos, disciplinares e intelectuais tiveram, então, por iniciativa do próprio império português, um papel essencial na colonização do Brasil: através das missões religiosas, encarregavam-se de expandir a evangelização e abrir novas fronteiras.

Enfim, procuramos demonstrar, embora a representação do índio Mura como bárbaro e de curso tenha sido utilizada por diferentes atores históricos, acomodando distintos propósitos políticos e econômicos, ao fim e ao cabo, em todos eles a integração do índio à ordem colonial era pretendida.

Se, por um lado, os missionários tinham como meta o dever da salvação para transformar os bárbaros em cristãos produtivos, por outro, o Estado representado pelos colonizadores como legítimos representantes da Coroa portuguesa, ao invocarem essa mesma condição bárbara, tinham aí a justificativa para a escravidão dos índios. Ambas as pretensões tinham sua razão de ser, o que fazia da questão indígena um aspecto crucial para o sucesso da colonização da Amazônia portuguesa.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

AGUIAR, José Vicente de Souza. Narrativas sobre os povos indígenas na Amazônia. Manaus: Edua, 2012.

BEOZZO, Pe. José Oscar. E o branco chegou com a Cruz e a Espada. C. I. M. I. NORTE II. São Braz – Belém – Pará: SUYÁ Produções Gráficas, 1987.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. Henrique João Wilkens e os índios Mura. Anais da Biblioteca Nacional. – Vol. 109. Rio de Janeiro, 1989.

PINTO, Renan Freitas (Org.). O Diário do Padre Samuel Fritz. Manaus. Editora da Universidade Federal do Amazonas/Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2006.

SANTOS, Francisco Jorge dos. Além da Conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina. 2. Ed. Manaus: Ed. Editora da Universidade do Amazonas, 2002.

\_\_\_\_\_. História do Amazonas: 3ª série: ensino médio. – 1. Ed. – São Paulo: Ática, 1987.

SILVA, Marilene Corrêa da. O Paiz do Amazonas. 3.ª edição – Manaus: Editora Valer, 2012.

SOUZA, Márcio. A Expressão Amazonense – do colonialismo ao neocolonialismo. Manaus: Editora Valer, 2003.

WILKENS, Henrique João. Muraida. Organização: Tenório Telles e José Almeida A. da Rosa. Manaus: Editora Valer, 2012.

## **O PRIMADO PONTIFÍCIO *AD ORIENTEM* E AS IGREJAS ORTODOXAS A LUZ DE ALGUNS DECRETOS DO CONCÍLIO VATICANO II: CONTINUIDADES E RUPTURAS**

Silvia Acerbi<sup>4</sup>

**Resumo:** Em nossa contribuição tentaremos mostrar como o decreto do Concílio Vaticano II *Orientalium Ecclesiarum* – parte de um díptico eclesiológico junto com o decreto *De Oecumenismo* – desde sua controvertida gênese sinodal marcou dois períodos nas relações entre o Ocidente e o Oriente cristão, regulando aspectos fundamentais como a disciplina sacramental, o culto divino, a variedade dos ritos e do patrimônio espiritual. Buscaremos analisar como foram desenvolvidas estas não simples relações entre a Igreja Católica Romana e as Ortodoxas na perspectiva de outro fundamental decreto, o *Unitatis Redintegratio*, dedicando nossa atenção especialmente ao tema do primado universal proclamado pelo bispo de Roma, primado foi constituído e segue constituindo o obstáculo maior no diálogo teológico oficial contra ao que impactam a exigência de afirmação de uma especificidade cultural (com todas suas implicações, políticas e sociais) por parte das Igrejas do Oriente, ortodoxas e católicas.

Palavras-chave: Concílio Vaticano II; Igrejas Orientais; Primado do bispo de Roma; *Unitatis Redintegratio*, Continuidades e Rupturas, Ecumenismo.

**Abstract:** This contribution tries to analyze how the decree of the II Vatican Council *Orientalium Ecclesiarum* – part of an ecclesiological diptych along with the decree *De Oecumenismo* - from its controversial synodal origin has marked a milestone in the relations between the West and the East by regulating aspects such as sacramental discipline, divine worship, and a variety of rites and spiritual heritage. We will study how these non-easy relations have been developed between the Roman Catholic Church and the Orthodox one in the perspective of another fundamental decree, the *Unitatis Redintegratio*, focusing especially on the subject of universal primacy demanded by the bishop of Rome. This primacy has constituted, and still constitutes, the principle obstacle in the official theological dialogue against which the Churches of the East, Orthodox and Catholic Churches clash with the demands of affirming a cultural specificity (with all its political and social implications).

Keywords: II Vatican Council; Eastern Churches; Primate of the Bishop of Rome; *Unitatis Redintegratio*, Continuities and breaks, Ecumenism.

---

<sup>4</sup> Professora Titular de História Antiga, Universidade de Cantábria.

## Introdução

Como é conhecido, no decorrer dos primeiros séculos da história da Igreja, as antíteses e tensões dogmáticas surgidas no Oriente em forma de heresias cristológicas levaram progressivamente a um distanciamento psicológico, político e eclesiástico entre as duas *partes* do “ecumene” cristão<sup>5</sup>. Foi o sentimento de autossuficiência dos pontífices romanos, um dos elementos que mais contribuiu para promover incompreensões, divisões e cismas. Os principais problemas ocasionados pelas heresias nestoriana e monofisita, no século V, foram muito antes da ruptura, no século XI (1054), da comunhão eclesiástica entre o Ocidente franco-latino e o Oriente grego-bizantino<sup>6</sup>. Como foi escrito corretamente por Filippo Carcione: “O primado petrino, genuíno serviço do bispo de Roma na transmissão do dogma e na unidade das igrejas, foi paulatinamente instrumentalizado pelos poderes ocidentais como garante uma hegemonia planetária marcada pelo projeto divino e adaptada com bizantinismos hermenêuticos aos interesses mais imaturos; o Oriente foi marginalizado a ser um seguidor subalterno com um papel meramente executivo dentro de um rígido quadro hierárquico que mortificava o espírito de comunhão. A dialética teológica e o pluralismo litúrgico foram sufocados com autoridade, também quando o patrimônio comum da mesma tradição era estranhamente tutelado, embora na diversidade de suas formas expressivas: se determinaram duas realidades, que no lugar de permanecerem unidas frente a crescente islamização da região do Mediterrâneo, foram cada vez menos capazes de dialogar, até o ponto que o termo ortodoxo, utilizado para distinguir genericamente o cristão do Oriente, acabou tendo o

---

<sup>5</sup> Sobre a heresia nestoriana vide TEJA, R. *La "tragedia" de Éfeso (431): Herejía y poder en la Antigüedad Tardía*, Santander, Universidad de Cantabria, 1995, 176 pp.; acerca do impacto do monofisismo no Império Bizantino vide FRIEND, W. H. C., *The Rise of Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge, Taunton Press, 1972, 405 pp. e CAMPLANI, A., «Il monofisismo della chiesa copta», *Quaderni del dipartimento di filologia, linguistica e tradizione classica Augusto Rostagni dell'Università di Torino*, Turín, 13, pp. 451-463, 1999. Veja também ACERBI, Silvia, «La ruptura entre oriente y occidente al final de la antigüedad: Roma, Constantinopla y las *Ecclesiae Separatae* (siglos V-VII)», *Mainake*, Málaga, 31, pp. 29-39, 2009.

<sup>6</sup> Hoje a historiografia concorda em considerar que o episódio de 1054 foi uma simples finalização de um processo com raízes históricas muito mais antigas, um lento processo de estranhamento de igrejas que se encontraram divididas sem ser formalmente separadas, consulte ORLANDIS, J., «Oriente y Occidente cristianos. Novecientos cincuenta años de Cisma»: *Anuario de Historia de la Iglesia*, Navarra, XIII, pp. 247-256, 2004. Veja igualmente MORINI, E., *É vicina l'unità tra cattolici e ortodossi? Le scomuniche del 1054 e la riconciliazione del 1965*, Magnano (BI), Edizioni Qiqajon, 2016, 159 pp.

sentido diametricamente oposta a sua razão filológica (*orthé* = recta; *doxa* = fé), ou seja, herético” (CARCIONE, 2005, pp. 9-20).

### Corpo textual

O primado papal foi constituído e segue ainda hoje em dia sendo o maior obstáculo no dialogo teológico oficial, contra ao que chocavam a exigência de afirmação de uma especificidade cultural (com todas suas implicações, políticas e sociais) por parte das Igrejas do Oriente, e a frustração por uma falta de respeito faz a sua legítima originalidade histórica<sup>7</sup>. Mas não se pode desconsiderar que a Igreja de Roma empreendeu um largo caminho de aproximação com as Igrejas orientais. A Encíclica do Papa Leão XIII *Orientalium Dignitas* (1894) e a Fundação da *Congregação para a Igreja Oriental* (1/5/1917) e do *Pontifício Instituto Oriental* (15/10/1917), prepararam o terreno para o Concílio Vaticano II<sup>8</sup> cujo decreto *Orientalium Ecclesiarum* – parte de um díptico eclesiológico junto com a *Unitatis Redintegratio* e o mais articulado decreto *Oecumenismo* composto pela Igreja Católica – marcou dois períodos nas relaciones entre o Ocidente e o Oriente cristão, regulando aspectos fundamentais como a disciplina sacramental, o culto divino, a variedade dos ritos e do património espiritual<sup>9</sup>.

Uma primeira elaboração foi apresentada em 26 de novembro de 1962, quando o concílio acabava de começar. Aconteceram em seguida veementes discussões: a objeção principal era que se considerava o Oriente globalmente, sem ter em conta as diferenças e especificidades, e quase como um ‘problema’ desde o ponto de vista católico. Novas

---

<sup>7</sup> Sobre as Igrejas Orientais vide PERRONE, L., «Le chiese orientali», In: FILORAMO, G. (Ed.), *Storia delle religioni*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 329-362; PERRONE, L., «Sulle orme delle chiese apostoliche: frammentazione e unità dell'Oriente cristiano»: *Concilium*, , 33/3, pp. 88-102, 1997. Conforme. Também ACERBI, Silvia, «Una tollerancia intolerante», *Bandue: Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, Madrid, II, pp. 209-230, 2008.

<sup>8</sup> Indispensável sobre o Vaticano II: ALBERIGO, G., *Synodalität in der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum*, in: Kirche sein. Für H.J. Pottmeyer, Freiburg-Basel-Wien, 1994, pp. 333-347; ALBERIGO, G., *Storia del concilio Vaticano II*, Volume 3, Bologna, Società Editrice il Mulino, 1998, 590 pp; ALBERIGO, G., *Conciliarità, futuro delle chiese*, In: MELLONI, A. e SCATENA, S. (Org.) *Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in new contact: International Colloquium Bruges 2003*, Münster, LIT Verlag, 2003, pp.463-488.

<sup>9</sup> O texto do Decreto está disponível em [http://w2.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19641121\\_unitatis-redintegratio\\_spp.html](http://w2.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_spp.html)

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

formulações, apresentadas em 15 de outubro de 1964, suscitaram enérgicos protestos pelas tendências ‘latinizantes’, todavia perceptíveis no documento e, com isso, foram apresentadas 1.920 reservas a respeito do texto. Mas sua redação final mostrou um progresso substancial na sensibilidade com que o Ocidente olhava o Oriente. Os cristãos do Oriente já não são equiparados a objetos de missão e de conversão, embora sejam às vezes considerados – é a crítica movida pelos ortodoxos – dissidentes responsáveis pela separação.

As conquistas do Decreto sinodal foram vistas talvez com excessivo otimismo pelos teólogos católicos, entretanto suas conclusões tiveram realmente o consenso plebiscitário das Igrejas implicadas? Deram-se fim as discriminações culturais dentro da Igreja? Regularizaram eficazmente a convivência inter-ritual? Promoveram a compreensão recíproca? Pensaram uma reavaliação da instituição patriarcal e sinodal? Colocaram-se em prática as exigências atuais e ecumênicas da disciplina sacramental?

Em novembro de 2004 o Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos organizou em Roma um encontro internacional para comemorar o quadragésimo aniversário do documento *Unitatis Redintegratio* e para refletirem sobre o *iter* caminho<sup>10</sup>. Como preparação enviaram aos sínodos das Igrejas Orientais e para Conferências Episcopais dos cinco continentes alguns questionários para verificar o grau de aplicação do decreto. O alcance muito limitado da averiguação determinou a impossibilidade de elaborar um quadro estatístico exequível, considerando também a disparidade das realidades sociais e geográficas. Embora se evidencie um progresso da consciência ecumênica, numerosos são os inconvenientes e as resistências evidenciadas, a nível teológico-pastoral, como por exemplo: o problema do batismo ou do rebatismo por parte de algumas igrejas e comunidades eclesiais, as questões relativas aos matrimônios mistos, aos abusos com respeito à *communicatio in sacris*, o problema da unificação da data da Páscoa, muito sentido no Oriente Médio, as acusações mútuas do proselitismo religioso. A recordação de eventos do passado, remoto ou mais recente, dificultam as relações que

---

<sup>10</sup> A intervenção do Cardeal Walter Kasper durante o XL aniversário da U.R. está disponível em: <http://www.internetica.it/XLanni-unitas-Kasper.htm>. Consultem também KASPER, W., «The Week of Prayer for Christian Unity: Origin and Continuing Inspiration of the Ecumenical Movement», *Centro Pro Unione Roma*, 73, pp. 15-20, 2008; KASPER, W., *Vie dell'unità. Prospettive per l'ecumenismo*, Queriniana, Brescia, 2006, 296 pp.; KASPER, W., *L'ecumenismo spirituale. Linee-guida per la sua attuazione*, Roma, Città Nuova, 2006, 105 pp.

seguem marcadas por desconfianças e ressentimentos recíprocos radicalizados por tensões sociais e políticas, agravados por conflitos étnicos e interconfessionais.

As discussões cristológicas sobre a reconciliação entre as Igrejas calcedonianas e as Igrejas ortodoxas orientais foram periodicamente iniciadas sem chegar a uma solução sólida da controvérsia. Somente em anos recentes, no âmbito do plano de desenvolvimento e realização do movimento ecumênico, os debates começaram a dar seus primeiros frutos. Cada igreja iniciou um diálogo bilateral com a Santa Sé através de consultas organizadas em Viena pela Fundação “Pro Oriente”, instituída no ano 1964<sup>11</sup>.

Na sutileza das relações ecumênicas fica viva a ideia expressada por Paulo VI, em abril de 1967: "O Papa, como bem sabemos, é indiscutivelmente o mais grave obstáculo no caminho do ecumenismo". O bispo de Roma, não ignora que se o ministério de Pedro se compreendesse como um serviço de unidade representaria uma flagrante contradição o facto de que, por causas históricas muito complexas, se torna um símbolo da divisão sentida por muitos como um dos principais obstáculos para unidade. As prerrogativas e o exercício do *primatus universalis* do bispo de Roma, que é conhecido, foram também reformuladas no Vaticano II, na *Lumen Gentium*, representando um ambicioso projeto cuja amplitude, significado e dificuldades não deveriam passar inadvertidas<sup>12</sup>. Como afirma K. Schatz, o papado constitui um acontecimento único na experiência histórica religiosa universal. Nele se concretiza uma vinculação entre religião e instituição que, nessa intensidade, não tem comparação em nenhuma comunidade semelhante desde o ponto de vista de sua magnitude: o Califa, no islã ou o Dalai Lama, no budismo tibetano, por exemplo, não possuem o mesmo prestígio na ordem a construir a unidade como autoridades supranacionais (SCHATZ, 1997). Desde o ponto de vista da tarefa ecumênica, a verdadeira existência e o exercício do primado romano constitui uma dificuldade real, mas dentro da mesma Igreja católica a questão é – há muito tempo – se

---

<sup>11</sup> Sobre a fundamental contribuição da Fundação Pro Oriente na construção do diálogo ecumênico v. <http://www.pro-oriente.at/?site=ps20060220082400>

<sup>12</sup> Igualmente veja JOHANN-ADAM-MÖHLER-INSTITUT (Ed.), *Das Papstamt. Anspruch und Widerspruch. Zum Stand des ökumenischen Dialogs über das Papstamt*, Münster, Aschendorff, 1996, 136 pp; LEGRAND, H., «Primato e collegialità al Vaticano II», *Il Regno*, Bologna, 13, pp. 449-455, 1998; ACERBI, A., «Per una nuova forma del ministero petrino», *Il Regno*, Bologna, 13, pp. 456-463, 1998; *Il primato del successore di Pietro. Atti del Simposio teologico (Roma, 2-4 dicembre 1996)*, Città del Vaticano, 1998; LASH, N., «A Papacy for the Future», *The Tablet*, 11, pp. 1678-1679, 1999; ACERBI, A. (Ed.), *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica*, Milán, Vita e Pensiero, 1999, 338 pp.



pode ou deve ser reformadas ou melhoradas as atuais estruturas do governo, que nos séculos passados paulatinamente adquiriram tal grau de centralização.

A história do papado é muito longa e complexa, entretanto, se tentarmos resumir em poucas palavras, podemos dizer que a autoconsciência dos bispos romanos a quem corresponderia uma responsabilidade especial (*cura, sollicitudo...*) sobre a Igreja universal por sua condição de sucessores de Pedro, começou quando teve se tentaram cobrir a lacuna deixada pelo poder imperial no Ocidente. Foi o bispo Leão, que passaria ter na história o alcunha “Magno” e a condição de Santo, o primeiro a desenvolver estas aspirações fundamentando a teologia “petrina”, ou seja, que o bispo de Roma possuía o primado, uma supremacia sobre todos os demais bispos, por ser o sucessor de Pedro (SALZMAN, 2010 e ACERBI, 2017), embora esta teoria nunca fosse aceita pelos teólogos e Padres do Oriente cristão que ao sustentarem um princípio de colegialidade pentárquica, consideravam unicamente *archiepiscopus et patriarcha Veteris Romae*. No entanto, ao longo dos séculos obscuros da Idade Média, o Ocidente fez que essas aspirações não fossem executadas em uma Urbe reduzida a pobreza e em uma Europa ocupada pelos povos germânicos, escassamente romanizados. Houve que esperar os séculos XII e XIII, época em que se recuperaram nas universidades as tradições jurídicas romanas e elaboraram-se o direito canônico, para que os papas aspirassem a se apresentarem como autênticos herdeiros dos imperadores romanos, especialmente com Inocêncio III (1198-1216) e Bonifácio VIII (1294-1303).

Desse modo, Bonifácio é lembrado por ser o primeiro que cobriu sua cabeça com a tiara de três coroas, símbolo das três soberanias que confluíam em sua pessoa os poderes: o sacerdotal, o régio e o imperial (BAGLIANI PARAVICINI, 2002). E se existe alguma dúvida de quais eram suas intenções, em 1298, ele se expressou quando recusou as aspirações de Alberto I de Habsburgo, ao trono do Sacro Império, com as seguintes palavras dirigidas aos seus legados, ao mesmo tempo em que tinha em suas mãos a espada e as chaves: *Ego sum Caesar, ego sum Imperator* (“Eu sou o César, eu sou o Imperador”). Ademais, são também esses anos que os papas adotaram outros símbolos e sinais externos de poder, próprios dos imperadores romanos e alheios aos bispos: a túnica ou batina branca, o *paludamentum* ou capa purpúrea, os sapatos vermelhos.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Se em essa época se realçou a figura dos bispos de Roma, convertidos em monarcas absolutos e sucessores dos imperadores, no século XVI, o Concílio de Trento concretizou a ruptura provocada pela Reforma Protestante, pois consolidou os poderes espirituais do papa, manifestados no título de *Pontifex Maximus*, próprio também dos imperadores romanos. O papa se considerava, não somente Vigário de Cristo, mas inclusive o próprio Cristo que ficava às vezes relegado a um segundo plano. Temos uma prova eloquente no catecismo do jesuíta Roberto Belarmino, morto em 1621, inspirador da doutrina católica até o Concílio Vaticano II. A pergunta: “quem é um cristão?”, o catecismo de Belarmino responde: “aquele que obedece ao papa e os pastores por ele designados”. Nenhuma referência a Jesus ou aos Evangelhos. Quando se viram privados do poder temporal sobre Roma e dos Estados Pontifícios, os papas pretenderam compensar as perdas, reafirmando seus poderes espirituais absolutos no Concílio Vaticano I (1870), com o dogma da infalibilidade e confirmação de sua primazia de jurisdição sobre toda a Igreja (segundo a constituição *Pastor Aeternus*, o poder jurisdicional do papa é supremo e pode exercer livremente, não somente *potiores partes*, mas *totam plenitudinem*, sem o consenso dos demais bispos, segundo seu irrevocável juízo sobre toda a igreja e todas as igrejas).

Um século depois, o Vaticano II tentou atenuar os seus poderes absolutos ressaltando sua condição de bispo de Roma e o princípio de colegialidade, com os outros bispos no governo da Igreja. Uma descentralização gradual, para fortalecer o cuidado e a responsabilidade de toda Igreja, por parte do colégio dos bispos, foi à direção especificada pelo concílio que descreve a Igreja como uma comunhão de Igrejas locais (SCHICKENDANTZ, 2000). Contudo, ao mesmo tempo, segundo uma interpretação do Vaticano II, realizada por Karl Rahner, é precisamente esse concílio, o primeiro sínodo ecumênico na qual a Igreja tomou consciência de ser uma Igreja universal e o primeiro ato na história em que oficialmente começou a se realizar como tal (RAHNER, 1980).

Como manifestou vários autores, a razão das tensões internas, reside em *algumas ambiguidades de decretos e textos aprovados pelo Vaticano II*. Trata-se de pontos centrais da eclesiologia que atualmente condicionam o desenvolvimento dos ministérios e das instituições eclesiásticas. Antonio Acerbi e Hermann Josef Pottmeyer, por exemplo, advertem que na origem das divergências do pós-concílio, encontra-se duas tendências já

existentes no seio da assembleia conciliar que por sua vez representavam duas concepções diferentes de Igreja (ACERBI, 1975 e POTTMEYER, 1983). Por um lado, uma eclesiologia – próxima à ortodoxa – que antes de tudo vê a Igreja como uma comunhão de Igrejas locais (*communio ecclesiarum*), cada uma das quais é uma congregação de fiéis unidos pelo vínculo da *communio fidelium*. A outra tendência, que prevaleceu desde a Contrarreforma, coloca em destaque a estrutura hierárquica e a autoridade jurídica-institucional dos ministérios e, de maneira particular, o primado papal.

Provavelmente a euforia com a qual se observou a consolidação da eclesiologia de comunhão não permitiu advertir com realismo que os documentos aprovados no Vaticano II, tivessem as duas formulações justapostas. Assim, tal justaposição se observou com maior clareza no pós-concílio. Não se pode identificar a tendência “hierarcológica” com o Vaticano I e a de “comunhão” com o Vaticano II. Ambas estiveram presente nos dois concílios. Contudo, é verdade que a eclesiologia da minoria no Vaticano I, transformou-se em da maioria no Vaticano II e, de maneira igual, inversamente. A partir desse momento, para resolver conflitos teóricos e práticos do pós-concílio se recorreu a um ou outro texto, a uma ou outra interpretação mais ou menos legitimada. Nesse sentido, compreende-se a formulação de Yves Congar “o Vaticano II ficou na metade do caminho”, não somente em referência as fórmulas utilizadas, mas também (em que é mais relevante) em relação aos conteúdos que estão por atrás destes enunciados (CONGAR, 1994).

Voltando as relações entre o Oriente e Roma é certo que no pós-Concílio não tem documentos ou declarações oficiais que afrontem de maneira explícita e direta o tema do ministério petrino, em relação com as Igrejas Ortodoxas do Oriente e o Primado do bispo de Roma, segue sendo assim o principal obstáculo a sanar. Embora, de acordo com Giovanni Cereti, autor de uma interessante monografia intitulada “*Le chiese cristiane di fronte al papato*”<sup>13</sup>, se assiste nos últimos anos o trânsito de uma atitude de autossuficiência e outra de “acolhimento e diálogo” de cristãos não católicos, finalmente sujeitos, não objetos passivos da unidade eclesial, a eclesiologia de comunhão do concílio

---

<sup>13</sup> CERETI, G., *Le chiese cristiane di fronte al papato. Il ministero petrino del vescovo di Roma nei documenti del dialogo ecumenico*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 2006, 144 pp. Vide também KASPER, W., «Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology», In: KASPER, W. (Ed.), *The Petrine Ministry. Catholics and Orthodox in Dialogue*, Nueva York, Newman Press, 2006, pp. 231-248.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Vaticano II não modificou o centralismo e a concentração do exercício do primado, na única figura jurídica do pontífice romano como “bispo da Igreja universal”. Além do mais, muitas das funções e prerrogativas atualmente exercidas pelo bispo de Roma dentro da Igreja Católica latina não tem que ser estendidas as Igrejas ortodoxas bizantinas ou as orientais separadas, e nem sequer as católicas orientais, as chamadas Uniatas (igrejas que sempre se mantiveram em comunhão hierárquica com o bispo de Roma – como a Igreja maronita – o que restabeleceram relações nos séculos XVI-XVIII, isto é, que preservaram sua organização, ritos litúrgicos, heranças teológicas e espirituais, harmonizando-as com a obediência romana) para qual o Decreto *Orientalium Ecclesiarum* declara que sejam reafirmados e corroborados todos os direitos e privilégios em vigor na época de união entre Ocidente e Oriente. Como reconheceu o patriarca grego-ortodoxo de Constantinopla, Bartolomeu I: “O problema segue sendo o primado do bispo de Roma. Que poderia ser aceito, mas com o sínodo e dentro do sínodo, nunca por cima do sínodo. Por parte do Vaticano havia sinais positivos, mas as dificuldades não foram removidas. Em vinte ou trinta anos tínhamos teólogos católicos mais abertos e sensíveis, dispostos a compreender as razões da ortodoxia. Hoje propomos uma atitude mais rígida” (VGENOPOULOS, 2013)<sup>14</sup>.

Em maio de 1995, João Paulo II concretizou um dos passos mais significativos de seu pontificado. Na encíclica, *Ut unum sint* (Que todos sejam um), convidou os bispos e teólogos das diversas igrejas cristãs estabelecerem um diálogo sobre o modelo que deve adquirir o ministério petrino na situação atual. Esse convite recebeu imediatamente uma acolhida muito favorável, revitalizou o diálogo já existente e suscitou um renovado entusiasmo, com calorosas discussões que tinham se desdobrado em múltiplos congressos e infinidades de publicações. Assim, a encíclica, *Ut unum sint* é a primeira depois do Vaticano II dedicada inteiramente ao ecumenismo. Seu objectivo é traçar um balanço dos resultados conquistados no diálogo ecumênico dos últimos decênios. O texto apareceu somente três semanas depois da carta apostólica *Orientalis lumen* dirigida as Igrejas do Oriente cristão e pouco mais de trinta anos após o decreto *Unitatis redintegratio* – cujo texto tem 64 passagens, daí que alguns consideram essa encíclica como um comentário

---

<sup>14</sup> Vide também *Corriere della Sera*, entrevista de Antonio Ferrari (2 junho de 2007).

atualizado do Decreto sobre o ecumenismo (VENUTO, 2013). No entanto, apesar de posturas teóricas, no decorrer do pontificado de João Paulo II, que promoveu de forma desorbitada o culto a sua pessoa, utilizando-se dos modernos meios de comunicação, a nosso parecer na prática ele deu mostra constante de uma autorreferência.

## **Conclusão**

Se na perspectiva da questão cristológica se chegaram a um acordo, nas Declarações Comuns se tem manifestado a inconsistência das antigas incompreensões originadas essencialmente pelo uso de diferentes terminologias cristológicas. Outra realidade é a prática pastoral que dificulta um consenso intercristão entre a maioria confessional católica romana e as minorias monofisistas que seguem se sentindo destinatárias de atitudes que oscilam entre o conflito em defesa da pureza da fé e posições paternalistas que, sobre alguns pontos, não se moderam em linha de aceitação plena de suas tradições eclesiais e eclesiásticas. Na ótica oriental, ortodoxa e católica, a Igreja de Roma segue sendo responsável de uma ação pastoral de proselitismo “*ad propagandam fidem*”, uma espécie de colonialismo espiritual, não aceito pelas hierarquias ortodoxas (MANOUSSAKIS, 2015).

Acreditamos, além disso, que no debate ecumênico contemporâneo existe uma discrepância entre a percepção romana das relações com as Igrejas orientais e como estas últimas se percebem. Se a Igreja Católica considera resolvida a controvérsia e conquistado uma definitiva reconciliação com Igrejas do Oriente, no entendimento de outros temas espinhosos, como por exemplo, a abolição das recíprocas excomunhões, os concílios e o conciliarismo, entretantes ainda o obstáculo da autoridade do bispo de Roma torna obscuro o dialogo ecumênico (TRACY, KUNG e METZ, 1978).

No entanto, nos últimos dias, vivemos alguns acontecimentos que pressentimos o início de um processo que tende a devolver aos papas ou ao menos ressaltar sua condição originária de bispos de Roma. O primeiro foi à renúncia de Bento XVI. Embora muitos comentaristas interpretasse esse acto como um gesto de generosidade e humildade, preferimos assinalar como um primeiro passo para acabar com a concepção de papado

como monarquia sagrada, pois o bispo de Roma equiparou sua renúncia ao que fazem comumente os demais bispos católicos. Em um artigo de imprensa, Ramón Teja asseverou que as primeiras palavras do recém-eleito papa Francisco que, apresentando-se como bispo de Roma, quis deixar claro sua intenção de aparecer como um bispo cuja condição é compatível com a de jesuíta e com o espírito de pobreza franciscana: “Faz alguns anos que seus predecessores renunciaram a símbolos tão monárquicos como a tiara e a cadeira gestatória. O novo papa, de momento, parece ter renunciado a púrpura da mozeta e aos sapatos vermelhos. Cabem esperar de sua parte outros passos que acabem com mecanismo de um luxuoso aparelho curial para poder facilitar seu reconhecimento pelas outras igrejas cristãs” (TEJA, 2013).

Curiosamente a opinião de Teja vem a coincidir com a de um conhecido arqueólogo italiano, também agnóstico, Andrea Carandini: “O facto de que Francisco, recém-eleito, depois da saída do emérito Bento XVI, tem denominado a si mesmo e a seu predecessor ‘bispos de Roma’ e não ‘papas’, faz esperar que a Igreja refletisse finalmente sobre seus dois milênios de história, voltando à origem apostólica e a Jesus, que implica uma ruptura em respeito à centralidade de seu suposto e absolutista vigário [...]. O vigário infalível, que exige obediência absoluta, que manda em tudo e em todos é uma versão hipertrófica e alterada de uma realidade histórica já superada [...]. O Vaticano mesmo se transformará cada vez mais em um museu do absolutismo papal, do qual o bispo de Roma tentará se diferenciar” (CARANDINI, 2013).

Ao concluir queremos citar, fazendo nossas, as palavras de um importante historiador de Roma, Andrea Giardina: “O destino da Igreja Católica romana está relacionada à reconciliação entre os cristãos, no caminho da unidade, e o papado, com a sua reivindicação do primado e da universalidade, que antes de tudo representa um obstáculo. O futuro do cristianismo não passa por Roma, Constantinopla ou Moscou, mas por Jerusalém, Taizé e Assis. A menos que Roma, depois de ter encarnado de Gregório VII em diante um autoritarismo centralizado e um redutivo desejo de harmonia, não é capaz, para o preço de uma mudança definitiva e radical, assumir a face da fraternidade” (GIARDINA e VAUCHEZ, 2000).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### a) *Periódicos*

ACERBI, A., «Per una nuova forma del ministero petrino», *Il Regno*, Bologna, 13, pp. 456-463, 1998.

ACERBI, S., «La ruptura entre Oriente y Occidente al final de la antigüedad: Roma, Constantinopla y las Ecclesiae Separatae (siglos V-VII)», *Mainake*, Málaga, 31, pp. 29-39, 2009.

ACERBI, S., «Una tolerancia intolerante», *Bandue: Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, Madrid, II, pp. 209-230, 2008.

CARCIONE, F., «Le Antiche Chiese Orientali», *Credere Oggi*, Padova, 147, pp. 9-20, 2005.

CAMPLANI, A., «Il monofisismo della chiesa copta», *Quaderni del dipartimento di filologia, linguistica e tradizione classica Augusto Rostagni dell'Università di Torino*, Turín, 13, pp. 451-463, 1999.

KASPER, W., «The Week of Prayer for Christian Unity: Origin and Continuing Inspiration of the Ecumenical Movement», *Centro Pro Unione*, Roma, 73, pp. 15-20, 2008.

LASH, N., «A Papacy for the Future», *The Tablet*, 11, pp. 1678-1679, 1999.

LEGRAND, H., «Primato e collegialità al Vaticano II», *Il Regno*, Bologna, 13, pp. 449-455, 1998.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

ORLANDIS, J., «Oriente y Occidente cristianos. Novecientos cincuenta años de Cisma», *Anuario de Historia de la Iglesia*, Navarra, XIII, pp. 247-256, 2004.

POTTMEYER, H. J., «Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums – Ursache nachkonziliarer Konflikte», *Trierer theologische Zeitschrift*, Trier, 92, pp. 272-283, 1983.

RAHNER, K., «Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils», In: RAHNER, K., *Schriften zur Theologie*. Bd. 14, Einsiedeln, pp. 303-318, 1980.

SCHICKENDANTZ, C., «Hacia una nueva forma de ejercicio del ministerio de Pedro: Consideraciones históricas y teológicas», *Teología y vida*, Santiago, 41,2, pp.164-187, 2000.

TEJA, R. Artigo de imprensa publicado no *Diario Montañes*, Santander, marzo, 2013.

#### b) *Livros e Folhetos*

ACERBI, A., *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed Ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"*, Bologna, Dehoniane, 1975, 586 pp.

ACERBI, A. (Ed.), *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica*, Milán, Vita e Pensiero, 1999, 338 pp.

ACERBI, S., «León I: la *auctoritas* a servicio de la primacía romana», In: SALVADOR VENTURA, F. J.; CASTILLO MALDONADO; UBRIC RABANEDA, P. e QUIROGA PUERTAS, A. (Eds.), *Autoridad y autoridades de la iglesia antigua: Homenaje al profesor José Fernández Ubiña*, Granada, Universidad de Granada, 2017, pp. 385-402.



II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

ALBERIGO, G., Conciliarità, futuro delle chiese, In: MELLONI, A. e SCATENA, S. (Org.) *Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in new contact: International Colloquium Bruges 2003*, Münster, LIT Verlag, 2003, pp.463-488.

ALBERIGO, G., *Storia del concilio Vaticano II*, Volume 3, Bologna, Società Editrice il Mulino, 1998, 590 pp.

ALBERIGO, G., «Synodalität in der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum», In: *Kirche sein. Für H.J. Pottmeyer*, Freiburg-Basel-Wien, 1994, pp. 333-347

BAGLIANI PARAVICINI, A. , «Sacerdozio e regalità nel pontificato romano», In: CARDINI, F. e SALTARELLI, M. (Ed.), *Per me reges regnant. La regalità sacra nell'Europa Medievale*, Bologna, Il Cerchio, 2002, pp. 153-162.

CARANDINI, A., *Su questa pietra*, Gesù, Pietro e la nascita della Chiesa, Roma, Laterza, 2013, 222 pp.

CERETI, G., *Le chiese cristiane di fronte al papato. Il ministero petrino del vescovo di Roma nei documenti del dialogo ecumenico*, Bologna, EDB, 2006, 144 pp.

CONGAR, Y., «Le pape, patriarche d'Occident», In: CONGAR, Y., *Église et papauté. Regards historiques*, Paris, Cerf, 1994, pp. 11-30.

FREND, W. H. C., *The Rise of Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge, Taunton Press, 1972, 405 pp.

GIARDINA, A. e VAUCHEZ, A., *Il mito di Roma. Da Carlo Magno a Mussolini*, Laterza, Roma-Bari, 2000, 348 pp.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

JOHANN-ADAM-MÖHLER-INSTITUT (Ed.), *Das Papstamt. Anspruch und Widerspruch. Zum Stand des ökumenischen Dialogs über das Papstamt*, Münster, Aschendorff, 1996, 136 pp.

KASPER, W., *L'ecumenismo spirituale. Linee-guida per la sua attuazione*, Roma, Città Nuova, 2006, 105 pp.

KASPER, W., «Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology», In: KASPER, W. (Ed.), *The Petrine Ministry. Catholics and Orthodox in Dialogue*, Nueva York, Newman Press, 2006, pp. 231-248.

KASPER, W., *Vie dell'unità. Prospettive per l'ecumenismo*, Queriniana, Brescia, 2006, 296 pp.

MANOUSSAKIS, J. P. *For the Unity of All: Contributions to the Theological Dialogue between East*, Eugene-Oregon, Cascade, 2015, 122 pp.

MORINI, E., *É vicina l'unità tra cattolici e ortodossi? Le scomuniche del 1054 e la riconciliazione del 1965*, Magnano (BI), Edizioni Qiqajon, 2016, 159 pp.

PERRONE, L., «Le chiese orientali», In: FILORAMO, G. (Ed.), *Storia delle religioni*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 329-362.

POTTMEYER, H. J., *Towards a Papacy in Communion: Perspectives from Vatican I and II*, New York, The Crossroad Publishing Company, 1998, 141 pp.

SALZMAN, M. R., «Leo in Rome: the evolution of episcopal authority in the Fifth Century», In: BONAMENTE, G. e LIZZI TESTA, R. (Eds.), *Istituzioni, carismi ed esercizio del potere (IV-VI sec. d.C.)*, Bari, EDIPUGLIA, 2010, pp. 343-356.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

SCHATZ, K., «Unkonventionelle Gedanken eines Kirchenhistorikers zum päpstlichen Primat», In: HÜNERMANN, P. (ed.), *Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften*, Regensburg, Pustet, 1997, pp. 25-42.

TEJA, R. *La "tragedia" de Éfeso (431): Herejía y poder en la Antigüedad Tardía*, Santander, Universidad de Cantabria, 1995, 176 pp.

TRACY, D.; KÜNG, H. e METZ, J. B. (Ed.), *Toward Vatican III: the Work that needs to be done*, New York, Seabury Press, 1978, 333 pp.

VENUTO, F. S., *Il Concilio Vaticano II, Storia e recezione a cinquant'anni dall'apertura*, Turín, Effatà Editrice, 2013, 240 pp.

VGENOPOULOS, M., *Primacy in the Church from Vatican I to Vatican II. An Orthodox Perspective*, DeKalb, Northern Illinois 2013, 220 pp.

## O PROJECTO DE COLONIZAÇÃO DA AMAZÔNIA E O POVO MURA

Ivone Marli de Andrade Amorim<sup>15</sup>

Karla Patrícia Palmeira Frota<sup>16</sup>

Iraildes Caldas Torres<sup>17</sup>

**Resumo:** Neste trabalho tomamos como objeto de análise o poema épico *Muraida*, a partir da visão de Wilkens que se utilizou da persuasão para construir a imagem dos povos indígenas e cantar de forma épica as relações de poder estabelecidas entre os ocidentais e os Mura na aplicação do projeto de colonização da Amazônia. Entretanto, estudar o passado dos Mura não é apenas uma questão de conhecer fatos históricos, pois, além disso, trata-se de entender implicações políticas por se referir à imagem negativa originada nos cantos do poema que também se faz presente nos relatos do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, personalidade a quem se devem duras críticas aos Mura, adversários ferrenhos dos portugueses. Devido a isto, buscamos por meio deste estudo, dissipar a imagem negativa desses indígenas, tomando por base as obras de estudiosos específicos como Yurgel Pantoja Caldas, Carlos Moreira Neto, David Treece, Francisco Jorge, além de outras produções já publicadas a respeito. Tais obras servem ao propósito de compreendermos, a partir de uma análise crítica, os problemas imbricados tanto com relação à Amazônia como a inserção dos indígenas num ambicioso projeto de colonização portuguesa e suas contradições político ideológicas.

**Palavras-Chave:** Muraida; Povos Indígenas; Os Mura; Amazônia.

---

<sup>15</sup> Mestra em Sociedade e Cultura na Amazônia, pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM).  
yvonyandrade@gmail.com

<sup>16</sup> Doutoranda em Sociedade e Cultura na Amazônia, pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM).  
[karla.ingles@bol.com.br](mailto:karla.ingles@bol.com.br)

<sup>17</sup> Professora orientadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). iraildes.caldas@gmail.com

## Introdução

*Muraida* é um poema épico escrito por Henrique João Wilkens em 1785, com o intuito de narrar a pacificação e cristianização que resultou no extermínio dos Mura. Reitera, desta feita, que, embora já se tenha publicado um considerável número de estudo sobre a historiografia dos Mura na Amazônia colonial, é nosso propósito aquilatar o papel dos índios Mura no processo produtivo e social, sua bravura e inserção no contexto da colonização da Amazônia portuguesa. Referimo-nos aos estudos relacionados ao poema épico *Muraida ou O Triunfo da Fé* de Henrique João Wilkens, escrito em Ega (atual Tefé), onde se reuniam as comissões de demarcação e limites das terras portuguesas na região Norte. O poeta usa os argumentos religiosos como um recurso mágico ao qual os Muras se curvavam à civilização, produzindo o milagre da conversão explícito no título do poema *o Triunfo da Fé* que favoreceu aos portugueses como prova da força divina no milagre da fé.

Desta forma, admite-se que a imagem do indígena em *Muraida* apresenta-se como agressivo, predador e preguiçoso. Desta maneira, Wilkens ao escrever o poema retrata o projeto de colonização da Amazônia e as pedagogias empreendidas pelos lusitanos, bem como estes atuaram no processo de catequização dos índios Mura. As pedagogias culturais aplicadas aos índios pelos colonizadores definem a subjetividade e interferem no processo de formação das condutas dos sujeitos, do nosso pensar sobre a subjetividade/imagem do outro. Ao mesmo tempo em que as narrativas do século XVIII foram se construindo e moldando a nossa memória histórica a respeito dos povos indígenas, colocando-os num cenário de selvageria com assimilações de imagens de indomável ferocidade. A propósito, conforme consta no prólogo do poema, (Wilkens, 2012, p.23),

O feroz, indomável e formidável Gentio Muhura, ou Muhra, conhecido há mais de Cinquenta Anos. Habitador dos densos bosques e grandes lagos do famoso rio Madeira, confluyente do célebre rio do Amazonas no Estado do Grão-Pará, [...]; sendo este Gentio de corço, igualmente cruel e irreconciliável inimigo dos portugueses, dos índios, dos bosques ainda habitadores, matando cruelmente e sem distinção de sexo, ou idade, todos os viajantes moradores das povoações.

Além disso, identificamos os feitos históricos e evidenciamos a contribuição e influência do pensamento lusitano do autor na formação da cultura amazonense, dando ênfase ao processo de catequização dos Mura e à incidência das mudanças que alteraram a formação cultural desses povos.

Contar a historiografia dos Mura a partir do título do poema *Muraida ou o Triunfo da Fé*, significa considerar os lusitanos como sujeitos da História e ao mesmo tempo desconsiderar conceitos como inferioridade racial ou cultural. Daí a necessidade de reconstruir a história com a finalidade de considerar a visão dos vencidos diferente do pensamento de Wilkens e daquelas apresentadas nos livros didáticos. Partimos do princípio de que os Mura na condição de sujeitos históricos, não precisavam da tutela dos portugueses. Ao passo que, o projeto de colonização tinha o propósito de mantê-los em cativeiro privado para preservar o princípio de defesa da propagação da fé.

Para justificar essa ação os portugueses baseavam-se no argumento teológico-moral segundo o qual o cativeiro assegurava a salvação das almas dos índios pelo batismo fato que resultaria na salvação das almas para Deus e conseguir mão de obra para a colônia. Dessa maneira, os índios foram pacificados e considerados aptos ao trabalho. Foram confinados nos aldeamentos na condição de escravos para compor a mão de obra para o trabalho; fato que reduziu significativamente o número de índios no interior das suas aldeias de origem.

Certamente, a narrativa do poema justifica o interesse dos portugueses em integrar os povos Mura no processo civilizatório. Na metade do século XVII, no rio Madeira, é notável a presença nômade desses indígenas na historiografia colonial brasileira principalmente a partir da implantação das Missões Jesuítas. O caráter nômade dos Mura impõe maior ameaça ao processo civilizatório de conquista da Amazônia. Não obstante isso, a suposta superioridade dos europeus – cultural, militar e espiritual – é colocada em primeiro plano, contrária a essa imagem do homem civilizado que caracteriza os Mura como vagabundos, de corso, ferozes e indomáveis, condições essas necessárias para justificar a assimilação desses povos aos moldes da cultura ocidental. Em face disso, o processo de modernização é inevitável. Para Caldas (2012, p. 220),

Ao louvar as conquistas civilizadoras da ideologia europeia sobre os índios bárbaros e sua terra americana, igualmente inculta e hostil, a

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

forma épica de narrativa, em vigor no Brasil setecentista, confunde-se com o projeto pombalino de modernização da região amazônica, através das capitâneas do norte, cujo planejamento também contemplava áreas em litígio na região sul da colônia.

Fica evidente que, nesse caminho, o lado vitorioso sempre é o responsável pela conquista da racionalidade sobre a suposta irracionalidade dos índios, da ordem sobre o caos, da civilização sobre a barbárie, da identidade histórica unificada pela Coroa portuguesa sobre a diversidade de forças que resistem à sua introdução no novo mundo que se instaura. O inimigo derrotado tem, por sua vez, como caminhos possíveis, a introdução ao mundo da ordem imposta pelos colonizadores ou da destruição. Na esteira desse argumento, Ferreira (2008, p. 283), é enfático quando afirma:

Das utilidades que tenho percebido se poderão tirar desta gente, a maior é a de aumentar o rebanho de Cristo, sendo grande a de se poder navegar por estes rios; não menos me parece vantajosa a de termos tantos arcos, que podem prestar grande defesa ao Estado contra os inimigos externos e ainda internos.

Nesse sentido, o poema apresenta uma história que tende a realizar a introdução progressiva da vida dos Mura, seguindo-se à lógica da ordem unificadora. Aqui, o conflito bélico entre portugueses e os indígenas se inserem na lógica da batalha entre "ordem" e "caos", que deve ter como desfecho a vitória da primeira sobre o segundo, na direção do reencontro com um princípio unificador. Em *Muraida*, isto se justifica pela presença da religiosidade que assegura a vitória dos colonizadores sob a justificativa de uma ordem justa e prudente.

Indubitavelmente, o autor do poema busca inspiração nos padrões clássicos greco-latinos e na tradição da épica medieval para narrar de maneira grandiloquente o projeto colonizador, a vida social e política na Amazônia, mais precisamente na região que abarca os rios Amazonas, Negro, Madeira, Tocantins e Japurá onde se encontravam as primeiras vilas e as comissões de demarcação e limites das fronteiras Portuguesas na região Norte.

Logo, a Amazônia destacava-se aos olhos do colonizador europeu por ser abundante em recursos naturais, base econômica fundamental para dar início ao projeto

colonizador com incentivo à agricultura em cujo trabalho insere-se o índio como mão de obra nos aldeamentos. A respeito dos empreendimentos agrícolas, assim explica Aguiar (2012, p.118):

Obviamente esse projeto visava não só transformar os indígenas de modo a inseri-los nas atividades relacionadas à agricultura e à produção de artefatos relacionados às necessidades desse empreendimento agrícola, mas também modificá-los a partir da mudança da religiosidade cristã, que atuava a partir da ideia da transcendência, da existência de um mundo próprio destinado a quem vivesse obedecendo as prescrições determinadas por Deus.

De fato, o ciclo de desenvolvimento imperialista no Brasil do século XVIII deu sustentação ao projeto ambicioso de colonização da Amazônia no qual convergiram conflitos políticos e ideológicos à época. Após a assinatura do Tratado de Madri de 1750, que redefiniu as fronteiras da colônia portuguesa no continente sul-americano, se colocou o desafio da ocupação efetiva das novas aquisições através da colonização e exploração econômica, consequência da extinção da política de captação do ouro nas Minas Gerais que declinou e diante da deslocação do eixo econômico da Europa para os países do noroeste e suas colônias antilhanas.

Desta forma, o primeiro projeto desenvolvimentista verdadeiramente moderno para a Amazônia surgiu em resposta ao declínio de Portugal ao perder o domínio do Oriente, das ricas especiarias da Índia e demais terras que se expandiam até o Japão. Então, a estratégia colocada em prática pelos lusitanos foi substituir essas riquezas pelas novas especiarias da Amazônia, conhecidas como drogas do sertão. Logo, os lusitanos adentraram o Norte do país e com suas naus singraram e/ou sangraram os rios da Amazônia ao expandir a fé e o império. Nesse sentido, Santos (2002, p.17) esclarece:

Depois de frustrada tentativa de desenvolver efetivamente um sistema de 'plantatio' na região nos primeiros tempos de colonização, os colonos voltaram-se para o que a região lhes oferecia: encontraram abundante força de trabalho e um grande número de gêneros naturais aproveitáveis no comércio como: cacau selvagem, canela do mato, o cravo, a salsaparrilha, a castanha-do-pará, a piaçava, sementes oleaginosas (andiroba, copaíba), o gengibre, o puxuri, a baunilha, a tinta do urucum, o anil, a madeira e produtos do reino animal. Também contariam com a cultura do tabaco, do café, do açúcar e da mandioca.



Todo esse grande potencial econômico causou um confronto entre Estado e Igreja pelos interesses geopolíticos e econômicos que envolviam a dilatação do império português. O interesse por essas especiarias e a posse da Amazônia trouxe ainda o conflito entre os portugueses e os espanhóis que passaram a disputar o domínio político e econômico da região. Todavia, apesar de os espanhóis terem seus direitos garantidos pelo Tratado de Tordesilhas, não se interessaram por povoar a Amazônia. Por sua vez, os portugueses por falta de alcance de novas estratégias, perderam eventualmente a iniciativa de efetivo controle da região.

A Amazônia já começava a sofrer ameaças de invasão de ingleses, franceses e holandeses. A expulsão do Maranhão dos franceses que ali tentaram estabelecer a França Equinocial alertou os portugueses para a importância da defesa da região. Assim, coube a Francisco Caldeira Castelo Branco fundar, em 1616, na foz do rio Amazonas, o Forte do Presépio que, além de proteger possíveis invasões estrangeiras por via fluvial, deu origem à atual cidade de Belém e serviu como base para iniciar o povoamento da Amazônia.

Tal disputa se estendeu até 1750, quando Portugal assume o domínio das terras da Amazônia a partir da assinatura do Tratado de Madri. Desta forma, se consolidou o desafio da ocupação efetiva das novas aquisições através da criação do Estado do Grão-Pará em 1751. Através do qual se pretendia também consolidar o domínio português nas fronteiras do Norte e Sul do Brasil seja pela integração dos índios à civilização portuguesa. Essa jogada política garantiria o aumento das terras portuguesas de acordo com o Tratado de Madri.

Por isso, proibiu a escravidão indígena, transformou aldeias amazônicas em vilas sob a administração civil e implantou uma legislação que estimulava o casamento entre brancos e índios. Consolidava-se assim a presença portuguesa no imenso território que hoje constitui a Amazônia. Isto se confirma nas palavras de Santos (2010, p. 44) segundo o qual “a partir de 1751 recebeu a denominação de Estado do Grão-Pará e Maranhão, que em 1772 foi desmembrado em dois: Maranhão e Piauí e Grão-Pará e Rio Negro”. Por conseguinte, os portugueses passaram a explorar sistematicamente as possibilidades econômicas do imenso vale amazônico.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

A partir desse momento, o crescimento econômico das propriedades das missões portuguesas administradas pelos padres da Companhia de Jesus apresentava sinais de prosperidade, em contrapartida, as populações leigas viviam em estado de extrema pobreza e abandono. Essa realidade gerou um desconforto interno entre Estado e Igreja que resultou na expulsão dos jesuítas e na abolição do Regimento das Missões em 1759.

Desta feita, o poder da igreja se resumiu ao trabalho missionário de aconselhamento espiritual como estratégia de domar a rebeldia dos indígenas, essa forma de persuasão coube aos religiosos.

Uma vez que, na opinião dos colonizadores os indígenas se tornaram a principal fonte de riqueza a ser explorado no processo colonial, sem esta mão de obra o resultado da empresa colonial seria o fracasso, pois com ele se realizavam inúmeras atividades com os frutos da terra, serviços públicos e domésticos como a construção de casas e igrejas, remeiros, salgação de peixe, fabricação de manteiga de tartaruga, guardiães dos aldeamentos, além dos trabalhos domésticos e roçados, entre outros.

Em princípio, para assegurar o sucesso do projeto de desenvolvimento da colônia na região amazônica foi criado o Diretório dos Índios com a finalidade de normatizar a relação entre o europeu e o ameríndio. Tratou-se, principalmente, de fundá-la sob a égide do Estado, retirando ao fator missionário qualquer autoridade sobre os índios. Distanciava-se, assim, dos códigos legais anteriores, que delegavam aos religiosos a organização e administração das povoações indígenas e a responsabilidade por inseri-los no âmbito da civilização. Conforme explica Hoornaert (1992, p.183):

O índio devia deixar de ser índio, para se tronar ‘brasileiro’ e ‘cristão’. Devia deixar de ser índio, enquanto devia perder os valores de sua indianidade. [...]. Tal tentativa será feita pelo governo pombalino, que procurará tirar do índio todas as conotações indígenas, que eram tidas como inferiores, para revestir o índio totalmente da roupagem portuguesa e ‘cristã’. Sem dúvida, o Diretório serviu de estratégia ideológica para inserir o indígena no modelo de exploração colonial transformando-o em vassalos do rei.

Sobretudo, o método utilizado pelos colonizadores para o recrutamento da mão de obra indígena fundamenta-se nos descimentos, nos resgates e nas guerras santas e justas

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

que desencadeou os conflitos entre índios e colonizadores na Amazônia. Tal método se organizou da seguinte maneira:

O primeiro passo para garantir a sujeição e obediência era pôr em prática os descimentos ou seja descê-los para as aldeias para se estabelecerem nos núcleos coloniais e persuadi-los a viverem com gente civilizada; O segundo passo faz referência aos resgates realizados por tropas militares, introduzidas na colônia para esse fim. De acordo com a lei 1611, os resgatados seriam os chamados “índios de corda”, aqueles resgatados nas guerras intertribais que se daria pela troca do prisioneiro por mercadorias ocidentais.

Por fim, a causa da guerra justa se dava pela recusa dos índios gentios à conversão do cristianismo quer dizer, funcionava como uma das fontes de escravidão indígena. Com relação a esse procedimento Hoornaert (1992, p.151) comenta: “Além disso, desalojar os índios de suas terras significava a conquista dessas terras para o domínio dos reis de Portugal”. Certamente, a presença dos Mura é fato marcante neste período da história da colonização da Amazônia pela bravura com que defenderam o seu sagrado território.

Nesse processo de colonização, a Amazônia passou a ser compreendida como um espaço de conflito de interesses político-econômico acentuado pela imposição dos novos costumes aos quais os Mura reagiram bravamente contra o domínio de suas terras e a escravização de sua força de trabalho. Beozzo (1987, p. 90) comenta:

A nação Mura, durante séculos, resistiu contra os portugueses que penetraram na região amazônica entre os rios Madeira e Negro. Os jesuítas foram chamados para aldear esses índios no rio Abacaxis, mas como não conseguiram muita coisa, tiveram que mudar o aldeamento para o lugar chamado Itacoatiara, sem resultado.

A partir daí, os combates se deram em todos os níveis: os índios se recusavam a descer para os aldeamentos e reagiram as guerras justas que resultou no processo de destrabalização dos Mura quando a formação da sociedade amazônica encontrava-se em estado embrionário.

Por sua vez, as políticas colocadas em prática na colônia ainda traziam os efeitos provocados pelo mercantilismo que influenciou na região as lutas de interesses etno-nacionais, o qual acarretou no confronto entre a realidade do mundo indígena com a

realidade da cultura europeia naquele momento de expansão do Império português, terminando por redundar em uma realidade só: a desfiguração do Brasil indígena e o delineamento do Brasil colônia. Dessa forma, foi que se desenvolveu um processo produtivo agro extrativo na região, sustentado por meio de um engenhoso esquema de organização e reprodução escravista indígena.

Na verdade, diante da resistência dos Mura em não se deixar cristianizar as guerras justas foram inevitáveis. Desta forma, os portugueses se tornaram atores de um processo de anulação do outro, os Mura, que no olhar do homem civilizado coloca os portugueses como heróis da história e o índio assume nesse contexto a figura do vilão e do vagabundo. Conforme diz Santos (2010, p.126),

Os abomináveis índios Mura ficaram conhecidos pela violenta belicosidade com que reagiram à colonização durante o século XVIII, continuando, inclusive, até as proximidades de meados do século XIX, constituíram o paradigma dos índios bárbaros ou de corso, contra os quais se deveriam mover a mais enfurecida guerra, como queriam as autoridades da época.

Com esse forte apelo entre o dado histórico e o apelo literário Wilkens usou de toda a sua vivência de sargento-mor da armada portuguesa para narrar de forma épica a pacificação dos índios Mura no período colonial de nossa história. Protagonizando desta forma, o papel do relacionamento entre a Coroa de Portugal e os povos nativos da América, mais especificamente os Mura que reagiram ferozmente as investidas do colonizador dificultando, a seu modo, o processo de desenvolvimento da região. De acordo com Caldas (2012, p.224),

Vivendo na escuridão dos bosques – mais que uma imagem geográfico-descritiva, uma imagem cristã da ausência de Deus –, os Mura encarnavam a barbárie e representavam uma forte barreira à chegada da civilização na região do rio Madeira, pois a extensão de seu território coincidia com o espaço de extração das chamadas drogas do sertão – atividade sensivelmente prejudicada pela repulsa daqueles índios aos que se aventurassem na região.

É possível afirmar que inspirado nesse período do Brasil colonial, o poeta buscou os recursos clássicos da epopeia camoniana para descrever as viagens, as manobras e toda a trajetória de seus heróis cuja figura histórica perfila constantemente na épica nacional, por simbolizar o ideal do povo lusitano e dos colonizadores que buscavam incessantemente o domínio dos índios e a exploração dos territórios fronteiriços recém-conquistados por meio do processo de exclusão e/ou guerras justas.

Desta forma, os índios reagiram ferozmente atacando os colonos. A partir de 1750, a Coroa portuguesa, movimentada por uma conjuntura vivida, ao mesmo tempo, na Europa e na América do Sul, deu início a um processo de redefinição na sua relação metrópole-colônia; por exemplo, a Amazônia, que até então vinha se constituindo em área nitidamente marginal nessa relação, passou a ingressar mais efetivamente no espaço político-econômico português e a receber a intervenção direta da metrópole.

À luz dos fatos/feitos narrados no poema, Wilkens usa a religiosidade para apresentar o verdadeiro sentido do poema, em sua ambiguidade, traz a luz da história a desindianização dos Mura e a sua assimilação ao projeto colonizador da Amazônia a partir de medidas basilares como: extinguir para sempre os bárbaros costumes dos índios por meio da cristianização; a murificação; aldeá-los nas povoações, para ensiná-los a cultivar a terra e a servir os colonos nos trabalhos domésticos.

Admite-se que a história da Amazônia na metade do século XVIII, encontra-se intimamente ligada à colonização da Amazônia portuguesa. A partir das relações estabelecidas entre Estado e Igreja à expansão da sociedade mercantil portuguesa com a criação do Estado do Grão-Pará e as sociedades indígenas da região, a Amazônia, por uma série de fatores peculiares, como suas condições regionais, ecológica e recursos naturais tomando por base o extrativismo, fez com que as populações indígenas formassem parte integrante e fundamental no processo de colonização da região que dizimou muitas etnias, no olhar do colonizador o índio servia de força motriz para o sucesso do desenvolvimento da região. Entretanto a resistência dos Mura se tornou um dos mais graves empecilhos à implantação do projeto de colonização emergente na Amazônia.

Nota-se, desta forma, que, por trás da ufanista imagem épica e heroica que se construiu em torno da expansão colonial, onde a conquista e colonização da Amazônia

fazem parte, vem ocultar um passado que ao utilizar a espada tentou esconder com a cruz toda a violência e assolamento que se fez a sua passagem, sobretudo nas ações ligadas ao cativo e à escravização das populações indígenas.

### **Considerações Finais**

Concordamos que a história a respeito da nação Mura cuja participação vem a ser relevante na formação social e econômica da região amazônica, na história oficial foi relegada a um papel vago e coadjuvante, redundando tal visão em ignorar a relevância da resistência dos Mura na defesa de seu território. Enfatizamos que as pedagogias usadas pelos colonizadores e religiosos no processo de pacificação e sua assimilação à cultura ocidental descaracterizou, dessa forma, o próprio contexto histórico que aqui se gestou.

Somem-se a isto, as determinadas formas de organização social, encontradas entre as sociedades indígenas locais pelos colonizadores, foram desfeitas e os índios foram enclausurados nos aldeamentos implantados pelos colonizadores, redundando na escravidão indígena na Amazônia. Neste sentido, concorda-se com Caldas, quando diz (2012, p. 220) “*Muhuraida* faz questão de lembrar em seu poema a bravura dos heróis portugueses que conseguiram vencer a barbárie Mura, ao mesmo tempo em que se esforça para esquecer a resistência indígena como elemento épico”.

Em suma, contrário ao pensamento do autor de *Muraida*, vimos, por meio deste estudo, dar voz aos vencidos e colocá-los como sujeitos da História. Mudar o conceituado de bravura que os classificou negativamente como de corso e indomável, seja de fato heroico e positivo pela bravura com que defenderam, é mais um desvio a que se propõe este estudo.

Logo, sustenta-se dar um contorno diferenciado especial relevo ao comportamento guerreiro dos Mura que difere da história oficial contada pelos europeus e se faz presente nos livros didáticos e que apresentam os indígenas como sujeitos passivos mediante a chegada dos colonizadores.

Seguindo a trilha desse raciocínio, convém aquilatar, a grande relevância que confere as novas análises que veem no poema a evidência de resistência dos índios Mura frente ao projeto colonizador por parte da Coroa portuguesa e à conquista espiritual por

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

parte da Igreja. Concluimos que, a forte e aguerrida nação Mura lutou com tenacidade em defesa do seu território, do que deixar-se vencer pelo triunfo da fé. Objetivando dar ênfase a toda a trajetória percorrida desde a colonização até o projeto de modernização da Amazônia, Loureiro (1995, p. 296) enfatiza tal propositura através da seguinte assertiva. Diz ele:

O projeto português de expandir a fé e ampliar o Império na Amazônia, à semelhança do que ocorreu em outras regiões brasileiras, foi uma espécie de causa determinante capaz de passar por cima ou comprimir a cultura nativa. Ocupar as almas enquanto se ocupava a terra. A mesma cruz que abria os braços anunciando a liberdade fechava os pulsos da opressão. A guerra dos símbolos se deflagrou silenciosa, mas tão violenta quanto a dos arcabuzes e dos canhões.

Admite-se, portanto, que o ambicioso projeto de colonização da Amazônia obedecia à tradição e orientação Una/Católica de propagar a fé e adquirir riquezas a partir das conquistas dos territórios pareceu conveniente e ideal para o arrojo e ousadia do processo civilizatório que aqui se implantou para conciliar interesses materiais, políticos e espirituais.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

## **REFERÊNCIAS**

AGUIAR, José Vicente de Souza. Narrativas sobre os povos indígenas na Amazônia. Manaus: Edua, 2012.

BEOZZO, Pe. José Oscar. E o branco chegou com a Cruz e a Espada. C. I. M. I. NORTE II. São Braz – Belém – Pará: SUYÁ Produções Gráficas, 1987.

CALDAS, Yurgel. A Ficção que Vence a História: O Mura de Muhuraida. In: LEÃO. Allison (org.), Amazônia: Literatura e Cultura. Manaus: UEA Edições, 2012.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Viagem filosófica. Memórias I – Antropologia. Estudo histórico: Adelino Brandão. Organização: Tenório Telles. 2ª edição – Manaus: Editora Valer, 2008.

HOORNAERT, Eduardo. (org.). História da Igreja na Amazônia/Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina – CEHILA – Coordenador: Eduardo Hoornaert. Petrópolis: Vozes, 1992.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. Cultura Amazônica: uma poética do imaginário. Belém: Cejup, 1995.

SANTOS, Francisco Jorge dos. Além da Conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina. 2. Ed. Manaus: Ed. Editora da Universidade do Amazonas, 2002.

\_\_\_\_\_. 1952 – História do Amazonas, 1. Série, ensino médio. – 1.ed – Rio de Janeiro: MEMVAVMEM, 2010.

WILKENS, Henrique João. Muraida. Organização: Tenório Telles e José Almeida A. da Rosa. Manaus: Editora Valer, 2012.



## MEMÓRIA E TRADIÇÃO: OS SÍMBOLOS SAGRADOS E A RELIGIOSIDADE

Joelma Monteiro de Carvalho<sup>18</sup>

**Resumo:** Este estudo apresenta uma análise de cunho etnográfico e etnolinguístico, que se propõe a analisar, à luz da Semiótica das Culturas, a representação simbólica empregada nos aspectos da religião e dos elementos sagrados do povo Sateré-Mawé, no contexto do Ritual da Tucandeira, um rito de passagem da cultura Mawé, que marca a transição da fase de menino para a fase adulta. Para isso, descrevem-se os atos religiosos não indígenas adotados em três comunidades urbanas, na cidade de Manaus e em duas Terras Indígenas TI- Amazonas. Percebeu-se, durante o ritual, uma estrutura constituída por signos verbais e não verbais na busca compreender sua função sociocultural, de cada elemento. Os dados para a pesquisa foram coletados por meio de entrevistas e relatos orais, junto aos Sateré-Mawé, na faixa etária de 10 a 65 anos de idade que vivem nas Terras Indígenas (TI), nas regiões dos rios Andirá e Marau, pertencentes aos municípios de Barreirinha e de Maués, respectivamente e em Manaus. De um lado a fé cristã levada pelo não indígena nas aldeias e por outro lado a fé no Deus Tupana. Os aportes teóricos que embasaram esta pesquisa estão apoiados no campo da Etnolinguística e da representação da semiótica, fundamentados em Turner (2005), Rodrigues (2009), Lima Barreto (2010) e Nascimento (2013). Desta forma, no âmbito das abordagens semióticas, em particular da Semiótica das Culturas, conforme Pais (2009) busca-se analisar e compreender as várias manifestações de religiosidade.

Palavras-Chave: Comunicação; memória; religiosidade; narrativas; simbologia.

**Abstract:** This study presents an ethnographic and ethnolinguistic analysis, which proposes to analyze, in the light of the Semiotics of Cultures, the symbolic representation used in aspects of religion and the sacred elements of the Sateré-Mawé people, in the context of the Ritual of the Tucandeira, a Rite of passage of the Mawé culture, which marks the transition from the boy stage to the adult stage. For this, the non-indigenous religious acts adopted in three urban communities, in the city of Manaus and in two TI- Amazonas Indigenous Lands are described. During the ritual, a structure constituted by verbal and non-verbal signs was understood in the search to understand its sociocultural function, of each element. The data for the research were collected through interviews and oral reports, together with the Sateré-Mawé, aged between 10 and 65 years of age living in the Indigenous Lands (TI), in the Andirá and Marau rivers, belonging to the The municipalities of Barreirinha and Maués, respectively, and in Manaus. On the one hand the Christian faith carried by the non-indigenous in the villages and, on the other hand, the faith in the Tupan God. The theoretical contributions that support this research are supported in the field of Ethnolinguistics and the representation of semiotics, based on Turner (2005), Rodrigues (2009), Lima Barreto (2010) and Nascimento (2013). In this way, within the scope of semiotic approaches, In particular the Semiotics of Cultures,

---

<sup>18</sup> Universidade do Estado do Amazonas (UEA- BR)

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

according to Pais (2009), seeks to analyze and understand the various manifestations of religiosity.

Keywords: Communication; memory; Religiosity; Narratives; Symbology.

### **1- Da memória e da tradição aos símbolos sagrados.**

Para se falar sobre a memória e a tradição da etnia Sateré-Mawé, discute-se, teoricamente, o conceito do termo memória. Em conformidade com BONETTI (2012, s/p) “memória é a lembrança de outro tempo que reporta às lembranças como uma colcha de retalhos de múltiplos contextos, [...] de diferentes culturas”. As lembranças que são mantidas vivas por uma sociedade constituem parte de cada cultura. E ainda BONETTI (2012) enfatiza que é pela “pluralidade e diferenças individuais que se constroem a história de um povo”. Assim, a memória pode ser concebida como conhecimentos adquiridos anteriormente, como sentido próprio e relevante de um determinado grupo.

O que marca e mantém a identidade de cada cultura são as lembranças, as informações ou ideias que ficaram retidas e conservadas e que são inesquecíveis dentro de um grupo. Tudo que é conservado na memória é chamado de lembrança e esta se apresenta, em um dado momento, como reminiscência, inspiração, recordação ou ainda ideias (HALBEACHS, 1990 *apud* BONETTI, 2012, s/ p). É estabelecido um ambiente de coesão grupal, em que cada indivíduo mantém a identidade étnica, em busca de firmar a resistência do grupo, perante os outros elementos externos, seja pelos fatos históricos, religiosos e ou cultural.

Assim, construção social da memória, segundo BONETTI (2012), dá-se mediante o trabalho conjunto de um grupo, ao buscar esquemas de interpretações e narração de fatos, dando a este uma formação histórica peculiar aos acontecimentos. Desta forma, ainda em conformidade com a autora citada, em contextos dos grupos étnicos, a construção social da memória é diversa e não se confunde. É formada por meio das histórias de cada povo, as quais trazem suas vivências, suas marcas identitárias, nas quais se pode encontrar e distinguir imagens e acontecimentos característicos, que são inerentes a cada etnia.

A memória de um grupo étnico tem valores expressos por meio de símbolos e imagens, que remontam às histórias sagradas, como marcas da identidade, as quais unem os indivíduos por características culturais que os identificam mediante os padrões éticos, comportamentos e formas de viver e conviver entre si.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Ao trazer à memória a história da colonização da Amazônia, constatam-se como as culturas indígenas foram agredidas em sua essência. Os índios eram recrutados de diversas formas para servirem como mão de obra aos colonos. FILHO (2000) descreveu que aos poucos a Amazônia perdia, gradativamente, sua face indígena original. O autor reforça que “a perseguição escravista seguida de imposição de novos valores e símbolos culturais, promoveu enorme transformações para essas culturas” (2000, p.24).

A cultura indígena era ignorada e logo foi estabelecido um novo idioma o Nheengatu. Essa violenta intervenção, contribuiu para que a originalidade das narrativas, dos mitos, dos rituais e da própria religião fosse perdida ao longo da história.

Outro fato é que por muito tempo, os indígenas não sabiam ler e nem escrever e o meio usado para compartilhar os ensinamentos foi através da oralidade, conforme destacado por LIMA e SILVA (1990):

[...] os povos sem escrita cultivam suas tradições por meio de narrativas mitológicas, transmitidas às demais gerações pelos homens memória, personagens responsáveis pelo cultivo da história de seu povo. No entanto, essa prática não lança mão de estratégias de memorização, não é uma prática mecânica, diferentemente da escrita [...] Lima e SILVA, (1990, p. 7).

Porém, atualmente, o que tem acontecido nas últimas décadas é que os próprios indígenas têm assumido a voz narrativa, participando efetivamente de políticas afirmativas, tornando-se sujeitos, autores e criadores de seu legado cultural escrito que, por sua vez, é a expressão de seu passado, histórico, religioso, mítico e mágico.

Também com a revitalização das línguas indígenas, várias etnias procuram recolher junto aos idosos as narrativas orais deixadas pelos antepassados, procurando registrá-las por meio de entrevistas, bem como, levantando literaturas deixadas ao longo da história. A finalidade deste processo é de resgatar e manter viva a memória lendária e mítica dessas civilizações, uma forma de avivar a cultura.

Os vários contextos das narrativas míticas trazem elementos sagrados que são significativos para a comunidade e apresentam características próprias que identificam cada etnia, sejam eles transmitidos pela oralidade ou pela escrita.

Conforme LE GOOF (1990):

[...] a passagem do oral ao escrito é muito importante, quer para a memória, quer para a história. Mas não devemos esquecer que: 1) oralidade e escrita coexistem em geral nas sociedades e esta coexistência é muito importante para a história; 2) a história que tem como etapa decisiva a escrita, não é anulada por ela, pois não há sociedades sem história [...], (LE GOOF, 1990, p. 53).

Para BOSI (1992), “o homem é um ser social e naturalmente produtor de sua cultura, pode-se destacar que, ao longo da história, nas sociedades tribais, as tradições, mitos, lendas e códigos eram transmitidos, via de regra, pela linguagem verbalizada”. Neste sentido, a oralidade era um poder que as sociedades primitivas tinham para estabelecerem comunicação. Assim, transmitiam sua tradição cultural às gerações futuras, os saberes eram compartilhados e, deste modo, ao longo dos tempos, iam se acumulando e sendo repassados de geração a geração, ou seja, eram socializados e preservados no seio cultural de cada povo.

ALVAREZ (2009, p.19) explica que as experiências de vida, no cotidiano das comunidades indígenas são partilhadas por meio da língua oral, sendo esta a base para a configuração de identidades, além de firmar o princípio para o estabelecimento das relações e dos papéis sociais dentro da etnia.

Entre o povo Sateré, a contação de histórias dos mais velhos aos mais novos é sempre rememorada. A senhora Maria Nascimento lembrou que as histórias, na sua infância eram muito presentes. Havia rodadas de conversas entre eles, acompanhadas pelo tarubá, uma bebida preparada pelas mulheres. Em dias de festividades, como no dia do ritual de iniciação, denominada de Ritual da Tucandeira, ficam à disposição das pessoas para o consumo, em uma mesa composta por outras iguarias.

A Senhora Irá Tikuna, esposa do Tuxaua Hamaw, descreveu como se prepara o tarubá, uma bebida utilizada nos festivos, como no ritual da tucandeira:

Primeiro descasca a mandioca, rala, espreme e coloca no tipiti para retirar todo o tucupi. Tucupi é um líquido amarelo. Após, agente tira a massa branca do tipiti, passa na peneira e faz-se o beiju grande. Vai para o forno. Após assado, coloca-se na água com caldo de cana para adoçar. Após molhados, coloca-se na garreira – que é um espaço de madeira –por cinco dias para descansar. Por último, coloca as ervas chamada de curuminzeiro e é coberto com palhas de palmeiras. Depois de cinco dias tira a massa, mistura com água e tira os talos que ficarem,

e cõa-se novamente (Comunidade Tarumã – entrevista 06 de outubro de 2014).

Após este preparo, a bebida está pronta e pode ser consumida por vários dias. É uma bebida que fica fermentada por passar dias e noites em utensílios de madeira utilizados como reservatórios. Qualquer participante ou convidado que chega ao local em que ocorre o ritual é servido das bebidas energéticas, do tarubá e do guaraná, pelas senhoras, conhecedoras da tradição. Esta bebida tem uma importante função no ritual, que é a de manter os participantes alucinados e vibrantes.

Cada elemento possui uma representação simbólica e cultural, simbologia que pode variar de grupo para grupo. As bebidas representam a força do indígena, ambas são energéticas, servem para dar ao indígena a força e coragem durante as festas ritualísticas. O consumo dessas bebidas não é exclusivo às festas, também podem também ser ingeridas em outras ocasiões.

Na figura 1, apresentam-se duas bebidas típicas de populações indígenas. No lado esquerdo, aparece o caxiri, de tradição *tupi*, que é consumido pelo povo Tikuna, etnia tradicionalmente originária da região do Alto rio Solimões; à direita, tem-se a bebida denominada tarubá, do tupi *taru'ba* “bebida”, utilizada nos rituais religiosos da etnia Sateré-Mawé. Ambas são empregadas especialmente em festas, puxiruns e rituais.

**Figura 1** – Bebidas típicas das etnias Tikuna e Sateré-Mawé



**Fonte:** Joelma Monteiro de Carvalho( arquivo pessoal)

Em referência à identidade cultural, CUCHÊ (1999 apud BONETTI, 2012) explica que “a construção da identidade se faz no interior dos contextos sociais, é nos espaços que determinam a posição dos agentes e, por isso mesmo, orientam suas representações

e suas escolhas”. Logo, a identidade é dotada de eficácia social e produz efeitos sociais reais, com bases históricas e concretas. Ela se constrói e se reconstrói constantemente, no interior das trocas sociais.

Nessa perspectiva de estudo, em que se abordam as diferenças entre uma cultura e outra, é que a Etnolinguística se estabelece como objeto de investigação, que busca compreender como a sociedade se posiciona em relação às mais variadas formas de expressão cultural que diferenciam uma sociedade de outra.

Aceitar e entender o próximo a partir de seus valores, de suas representações e símbolos culturais, bem como imagens, mitologias, cerimônias, não prejudica ninguém, pelo contrário, estabelece-se uma interação cultural.

## **2- Os elementos sagrados do povo Sateré- Mawé.**

Quanto aos elementos identitários dos Sateré, há especialmente três elementos que marcam a cultura e que os identificam que são o Guaraná, o Ritual da Tucandeira e o *porantim* ou *poranting*. O primeiro, o Guaraná, é descrito por RIBEIRO (2000, p.52) como um arbusto sarmento, que contém um pequeno teor de cafeína, e possui um gosto amargo; o segundo, o Ritual da Tucandeira, caracteriza-se como o rito de passagem masculino do menino para a fase adulta. Quanto ao terceiro, o *porantim* ou *poranting*, há poucos registros que tratam de sua função social.

ALVAREZ (2009, p.153) afirma que é no *poranting* que se cria a cultura Sateré-Mawé, a origem da tucandeira, a criação da terra e a origem dos clãs. Por esses motivos é um elemento muito significativo para essa etnia, pois carrega um valor mítico ligado as funções do ritual e do guaraná.

ALVAREZ detalha ainda que, (2009, p.153) o *porantim* ou *porantig* é um objeto sagrado para o grupo étnico Sateré. Ele “é similar ao tacape utilizado como arma pelos grupos Tupinambás”. E, em conformidade com esse autor, parece não haver mais nenhum nativo que conserve o conhecimento da leitura dos símbolos do *porantim*. Os Sateré acreditam que é neste símbolo que estão os segredos e os mandamentos da etnia, é uma arma com designação que denomina o herói cultural. ANDRADE (2012, p.97) descreveu

que, “ele é de 1,50m, com desenhos geométricos gravados e lembra uma clava de guerra ou um remo trabalhado [...]”.

O Tuxaua Pedro Hamaw, da comunidade de Inhãa-bé, no Tarumã-Açu, ao relatar que a etnia está retomando o culto ao *porantim* ou *porantig*, enfatizou: “Eu tirei a melhor madeira e vou mandar fazer três réplicas do *porantim*”. Acrescentou ainda que o *porantim* faz parte de um ritual, como se fosse um ensinamento deixado na cultura, pelos ancestrais, o qual é muito respeitado. ALVAREZ (2009, p.155) explica que “é um ícone do poder tradicional, é como a figura do Tuxaua, que representa autoridade tradicional no grupo”. Os elementos sagrados como o *porantim*, o guaraná e o Ritual da Tucandeira reforçam a crença da etnia, o temor e o respeito ao Deus Tupana.

Entretanto, mesmo preservando seus próprios rituais religiosos, sagrados e crenças herdadas de seus ancestrais, atualmente, boa parte dos grupos pesquisados em áreas urbanas pertence à Igreja Evangélica do 7º dia ou a outras religiões. E entre os que residem em Terras indígenas há grupos que participam da Igreja Católica e outros da Igreja Evangélica.

O Tuxaua e o Pajé são líderes espirituais. Na comunidade Sateré *Y'apyrehyt*, localizada no bairro Santos Dumont, Manaus, o Tuxaua Moisés, apresentado na figura 2, é quem dirige os cultos evangélicos. Ele faz as leituras do Evangelho e a pregação aos membros de sua igreja. Ele consegue envolver os membros da comunidade na reunião espiritual.

**Figura 2** - Tuxaua da Comunidade *Y'apyrehyt*, bairro Santos Dumont-Manaus, em dia de culto evangélico.





Fonte: Joelma Monteiro de Carvalho (arquivo pessoal)

A comunidade Sateré *Y'apyrehyt*, está localizada na área urbana de Manaus, o Tuxaua Moisés lê e interpreta os versículos da Bíblia, canta tanto na língua portuguesa quanto na língua nativa. Antes do culto, as crianças ensaiam na língua Mawé e em português os louvores e orações que serão cantadas durante o culto. Dentro da área da comunidade foi construído um barracão em alvenaria, conforme é chamado por eles, onde foi alocada uma igreja evangélica. Aos sábados, acontece o culto religioso, com a participação dos Sateré desta comunidade, bem como de outras comunidades residentes em outros bairros.

Além dos indígenas, há também não índios que frequentam à igreja, participam da liturgia e das interpretações da Bíblia. Durante as reuniões, em certos momentos, eles se dividem em grupos de homens, crianças e adolescentes, distribuem-se pelas áreas da comunidade, leem e discutem os textos bíblicos, cantam em língua portuguesa e na língua Mawé.

A decoração do barracão segue aos ritos da igreja evangélica. O pastor, representado pelo Tuxaua Moisés, usa camisa branca, de mangas longas, gravata e um colar, representativo da etnia, feito com penas de papagaio e sementes desidratadas. À frente, no altar, há um púlpito, coberto com uma toalha rendada branca; um telão e uma televisão, utilizados para a projeção de textos, nos momentos dos estudos bíblicos e durante os louvores. Nas paredes da igreja há dizeres em língua portuguesa e na língua

nativa Mawé, como a palavra *Deus* e a palavra *Tupana*, divindade espiritual em Mawé. Após o término da liturgia, o público não indígena também participa das rodas de conversas.

No Ritual da Tucandeira, o chefe religioso é o Tuxaua ou o Pajé, o qual faz trabalhos espirituais para restabelecer a saúde dos indígenas e feitiçarias. SOUZA, K. F. (2011, p.49) destaca esse aspecto: “os Pajés sabem preparar os banhos, as garrafadas, os remédios naturais”. Assim, o Sr. Moises, consegue desempenhar os papéis tanto de Tuxaua como também de líder espiritual, dentro da comunidade.

O culto a divindade é muito valorizado pelos membros dessa cultura, sendo que os principais elementos cultuados são o Sol e a Lua. NASCIMENTO, S. P. (2013) classifica as divindades mais conhecidas: o “Tupana, o deus do bem e Jurupari, o deus do mal”. Ao imaginário étnico pertencem algumas figuras lendárias, como a do Curupira, considerado o protetor das florestas.

Em terras indígenas (TI), as igrejas têm buscado uma integração e uma interação dos diferentes saberes indígenas, como exemplo disso, os ministros das igrejas católicas e evangélicas da região das terras indígenas do Andirá e Marau realizam cultos em língua Mawé, conforme se presenciou durante a realização desse estudo. Para isso, os padres aprendem a língua indígena, conforme se certifica na fala do padre Orivaldo da Costa, da igreja católica de Barreirinha: “tive que aprender a língua dos Sateré, tanto quanto o padre HENRIQUE UGGÊ” (relato pessoal, 2014).

Além de falar a língua Mawé, o padre Orivaldo da Costa relatou que, para aproximar os indígenas da religião católica, foram traduzidas as orações do Pai Nosso, Ave Maria e as liturgias bíblicas em Língua Mawé, as quais são rezadas e transmitidas em programa radiofônico, desde o ano de 2004, pela emissora da paróquia de Barreirinha, conforme quadro 1.

Apresenta-se, no quadro 1, a oração “Ave Maria” traduzida do português para a língua Mawé.

**Quadro1:** Tradução do texto Ave Maria do português para a língua Mawé

<b>Ewepĩtro Maria</b>	<b>Ave Maria</b>
Ewepĩtro Maria, ewopyra'ynwakuap no,	Ave Maria, cheia de graça,

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Eka'iwatwytiewywo;	O Senhor é convosco;
wakuatnuatmi'airawytiEnharyporia'intokpywiat,	Bendita sois vós entre as mulheres
wakuatnuatmi'airawytie'ymyê'pe, Iesui, e hāt.	E bendito é o fruto do vosso ventre, Jesus.
Wakuat Maria, TupanaTy,	Santa Maria, Mãe de Deus,
Korāi'awyteurupap hap e'ātpē. Waku.	Rogai por nós, pecadores,
	Agora e na hora de nossa morte. Amém.

**Fonte:** Folhetos da Paróquia Nossa Senhora do Perpétuo Socorro- Barreirinha AM, 2014.

Ainda de acordo com o padre Orivaldo da Costa, na região do rio Andirá, há 43 comunidades, das quais 21 são atendidas por ele; 12 pelo padre Henrique Uggé ; e 10 recebem o atendimento de pastores das igrejas evangélicas. Logo, a intenção dos padres é socializar os ensinamentos cristãos na língua nativa do povo Sateré- Mawé.

Segundo NASCIMENTO, S. P. (2013, p.35) “Atualmente, os Sateré-Mawé e outras etnias vivem em relação interétnica com a sociedade envolvente em função da luta pela vida e pela permanência da cultura. Deste modo, muitos povos indígenas tiveram que encontrar novas formas de inserção social”. Esta afirmação corrobora para reafirmar a crescente e silenciosa migração dos Sateré para Manaus, ou para outros municípios do estado do Amazonas, como para os municípios de Nhamundá, Barreirinha, Parintins, na perspectiva de melhores condições de vida para as famílias e fortalecimento da tradição cultural.

Logo, os Sateré-Mawé têm demonstrado sua luta e a persistência em terras distantes das aldeias. As etnias não ficaram perdidas na metrópole, pelo contrário, ao fixarem residência, procuraram manter a identidade e a memória do seu povo, ao mesmo tempo em que buscam estratégias para conviver bem com pessoas de outras culturas, com o não indígena.

### **Conclusão**

Diante desse panorama apresentado, percebe-se a existência de um sincretismo étnico-religioso, ou seja, uma interação entre as culturas religiosas dos índios e não índios. Esse fato não ocorreu apenas com os povos indígenas, mas também com os africanos, que tiveram os portugueses católicos como protagonistas da gênese desse sincretismo.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Observou-se, entre os símbolos, o hábito de fazer o sinal da cruz nas orações, como parte do ritual religioso Sateré, durante um culto evangélico.

Não se ignora que, além dos portugueses, outras culturas também se fizeram presentes no processo de edificação cultural brasileiro, como os judeus e os árabes, desde a época das entradas e bandeiras no território brasileiro. Destaca-se que, as culturas indígenas, africanas, portuguesas, influenciaram umas às outras, constituindo o povo brasileiro, que se caracteriza como um povo religioso, de muitas crenças, de muitos sincretismos. Por exemplo, nas cerimônias religiosas há traços da influência de outras culturas, como o batismo, o sinal da cruz, a presença da Bíblia, entre outros elementos usados no período de catequese. Assim, na cultura Sateré, observou-se a presença desses itens, como na figura 3, em que o Tuxaua prega o Evangelho, tendo, nas mãos, a Bíblia, porém sem deixar de usar adereços indígenas, confeccionados em sementes nativas pelos artesãos da etnia.

**Figura 3** - Pastor indígena com adereços -Y'apyrehyt.



**Fonte:** Joelma Monteiro de Carvalho (arquivo pessoal)

É de se refletir como os indígenas urbanos e os que vivem em Terras Indígenas, convivem com outras religiões, pois ao mesmo tempo em que preservam os hábitos culturais, como crenças, rituais e a crença em divindades da tradição cultural, congregam com outras religiões, como no caso, a católica e a evangélica. Segundo o Tuxaua Moisés,

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

nesse aspecto, essas convergências de crenças religiosas só fortalecem a vida espiritual na cidade.

Para CANCLINI (2003, p.35) a cultura humana é híbrida, isto é há uma mistura de saberes, de costumes e hábitos que são agregados inconscientemente na vida diária dos povos, é um cruzamento em que o tradicional e o moderno estão ligados. É possível que a interface entre o moderno e o tradicional possa acarretar novos saberes em que ambas convivem harmoniosamente, numa determinada sociedade.

Por fim, faz-se necessário refletir as possíveis mudanças ocorridas neste ritual devido ao fenômeno da hibridização cultural, pois elas podem, ao longo dos tempos, causar um desaparecimento total ou parcial de elementos tradicionais da cultura indígena.

Sabe-se, no entanto, que mesmo com a absorção de outras culturas, os povos indígenas ainda se mantêm fiéis aos seus costumes e a religiosidade. Eles querem permanecer indígenas, querem ser valorizados pela cultura não indígena, garantindo seus espaços, bem como usufruírem de sua cidadania, sem sofrerem nenhum tipo de exclusão social. Portanto, deve-se estabelecer uma relação de respeito à diversidade cultural e de valorização das diferenças socioculturais no contexto da sociedade brasileira, estreitando as relações entre os seus membros indígenas e não indígenas.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

## REFERÊNCIAS

ALVAREZ, GABRIEL O. *Satereria-Tradição e política Sateré-Mawé*. Editora Valer, Manaus, 2009.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BONETTI, Maria Cristina de Freitas. *Contradança – Ritual e Festa de um tempo*. Goiás: PUC – Goiás, 2012.

CANCLINI, Nestor Garcia. *A globalização imaginada*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

\_\_\_\_\_. *Culturas Híbridas*. São Paulo: EDUSP, 2008.p.XIX.

COHN, CLARICE. *Culturas em Transformação: os índios e a civilização*. São Paulo Perspectiva. vol.15 no. 2 São Paulo: 2001.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 1.ed.13 reimp. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GUINSBURG, J. NETO, Teixeira COELHO, CARDOSO, RENI, Chaves. *Semiologia do Teatro*. São Paulo: Perspectiva, 1988.

LE GOOF, JACQUES [Tradução Bernardo Leitão et al.]. *História e memória*. Campinas, SP. Editora: UNICAMP, 1990, Coleção Repertórios.

LIMA BARRETO, EVANICE RAMOS. *Etnolinguística: pressupostos e tarefas*. São Paulo: [s.n.], 2010. Disponível em: [www.partes.com.br/cultura/etnolinguistica.asp](http://www.partes.com.br/cultura/etnolinguistica.asp). Acesso em: 15 set. 2013.

NASCIMENTO, SOLANGE PEREIRA. *Baku: Um Tuxaua na Amazônia*. Manaus: EDUA, 2013.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

PAIS, CIDMAR TEODORO. *Considerações sobre Semiótica das Culturas, Uma ciência da Interpretação inserção cultural, transcodificações transculturais*. Vol. 14, ano33- N°1. São Paulo: 2009.

PIETROFORT, ANTÔNIO VICENTE. *Semiótica Visual: os percursos do olhar*. 3ed. São Paulo: Contexto, 2012.

SOUZA, KALINDA FELIX de. *Regimes e Transformações Cosmológicas da Pajelança Sateré-Mawé*. Dissertação de Mestrado PPGAS, UFAM. Manaus: 2011.

## **A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DO POVO MURA NOS RELATOS DOS VIAJANTES, NATURALISTAS E MISSIONÁRIOS**

Ivone Marli de Andrade Amorim <sup>19</sup>

Karla Patrícia Palmeira Frota <sup>20</sup>

Iraíldes Caldas Torres <sup>21</sup>

**Resumo:** No decorrer deste estudo serão compilados dados historiográficos do povo Mura com o objetivo de apresentar as suas especificidades e sua relação interétnica, seja de índios com brancos, seja de relações intertribais no decorrer do projeto de colonização da Amazônia, bem como a forma como era construída a imagem desse povo por viajantes, naturalistas e missionários. Os Mura não pertencem ao passado, ao contrário, são seguimentos do presente e coadjuvantes de uma história de resistência pautada no desrespeito a sua diversidade cultural e sua singularidade. Ao contar a saga dos Mura nos debruçamos sobre a sua historiografia como referência para resgatar a sua historicidade pautada nos costumes bárbaros, na bravura, na antropofagia e no nomadismo que se confrontou com o projeto de colonização da Amazônia, à vontade dos colonizadores em ocupar a Terra, catequisar os gentios e escravizar os nativos. A tarefa de historicizar este fato torna-se mais árdua na medida em que percebemos os equívocos historiográficos que reproduziram o discurso e a visão dos portugueses, construções que tiveram por finalidade justificar uma dominação e acabaram por desconsiderar a ótica de outrem. Tais aspectos servem ao propósito de compreendermos os problemas imbricados na construção distorcida da imagem dos Mura no projeto de colonização da Amazônia.

Palavras-Chave: Amazônia; Resistência; Relação Interétnica; Os Mura.

---

<sup>19</sup> Mestra em Sociedade e Cultura na Amazônia, pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM).  
yvonyandrade@gmail.com

<sup>20</sup> Doutoranda em Sociedade e Cultura na Amazônia, pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM).  
karla.ingles@bol.com.br

<sup>21</sup> Professora orientadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). iraildes.caldas@gmail.com



## Introdução

Nas primeiras notícias do século XVII os Mura são descritos como um povo navegante de ampla mobilidade territorial como exímios conhecedores dos caminhos fluviais tinham a facilidade de se locomover sobre os lagos, igarapés, furos e por todo o complexo hidrográfico do Amazonas. De acordo com Marcoy (2001, p. 131),

A essas nações extintas ou expulsas pela conquista portuguesa sucederam os Mura, cuja audácia, ferocidade e gosto pela pilhagem foram temidas durante muito tempo pelos vizinhos bárbaros e civilização. No começo do século XVII os Mura viviam na margem direita do Amazonas, junto aos lagos e igarapés situados entre os rios Tefé e Madeira, numa extensão de cento e quinze léguas. Praticamente desconhecidos eles apareceram subitamente e desempenharam no alto Amazonas o papel dos bucaneiros no mar das Antilhas ou dos Uzkosks no Adriático. Dificilmente um barco português conseguia subir o rio sem ser atacado por esses piratas.

As fontes históricas dos séculos XVIII e XIX apontam a presença dos Mura em vastas e diversas regiões da Amazônia oriental. A abrangência de sua ocupação territorial e a densidade populacional do grupo foram abordados em 1948, pioneiramente por Nimuendajú. A partir do século XVII, os Mura teriam migrado da fronteira com o Peru (região de Loreto) para diversas regiões dos complexos hídricos dos rios Japurá, Solimões, Madeira, Negro e mesmo Trombetas (região de Oriximiná). De acordo com Caldas (2010, p. 177)

Considerado por Curt Nimuendaju como ponto inicial de dispersão dos Mura, o rio Madeira serve como local de referência para detectar aqueles índios, de onde saíam para se transformarem, de acordo com muitos relatos do século XVIII, nos famosos ‘gentios de corso’. Segundo a ‘*Lettre datée du Belém du Pará, 30 octobre 1927*<sup>22</sup>’, os Mura, em meados do século XVIII, se estendiam a oeste até a fronteira com o Peru (70° long. O.), a leste até Oriximiná, no rio Trombetas (56° long. L.), ao sul, do rio Madeira até o rio Jamari (8°30’ lat. S.) e ao norte, no rio Negro (1° lat. N.). A partir de então, o ‘padrão Mura de ocupação foi [...] classificado como nômade, e tal ideia perdurou por todos os depoimentos dos séculos XVIII e XIX’<sup>18</sup>, garantindo para esses índios a condição de ‘tribo errante’.

---

<sup>22</sup> NIMUENDAJU (In: METRAUX, 1928, p. 390).

Por ser um povo nômade que vivia em suas canoas como se fossem suas casas foram descritos como quem não plantava, não possuía aldeias e não tecia. Consta ainda na historiografia pesquisada que os Mura era uma tribo aborígine que habitou no período do Brasil Colonial todo território que compreende as bacias hidrográficas dos rios Amazonas, Madeira e Solimões. Entretanto, a expansão desse povo aguerrido ultrapassava as fronteiras da Amazônia. Conforme Pereira, (1980, p. 537) acentua “que mais extenso território ocupou, espalhando-se das fronteiras do Peru até o Trombetas.” De índole guerreira e feroz; fato que reforça a importância da descrição detalhada das crueldades e atrocidades cometidas por eles. Aliás, em que pese à valentia dos povos Mura, Souza Pequeno (2006, p.134) é enfática em afirmar que:

Os índios Mura ficaram conhecidos na bibliografia etnográfica como ‘*corsários do caminho fluvial*’. Viviam em suas próprias canoas, como se fossem suas casas, e se destacavam na resistência à ocupação pelos não índios. Sua imagem é marcada por traços guerreiros, destemidos, conhecedores de táticas *sui generis* de ataque e de emboscada, o que atemorizava e lhes concedia uma enorme fama de ‘perigosos’, principalmente nos idos dos séculos XVII a XIX, quando impediram, por sua presença e força física, o avanço das missões, do comércio português e das ações de cunho militar na Amazônia, especialmente na região compreendida pelos municípios de Autazes, Itacoatiara, Careiro da Várzea, Careiro do Castanho, Borba e Manicoré, Estado Amazonas.

Os termos “bucaneiros e/ou corsários” atribuídos aos Mura dá uma conotação negativa referente aos piratas do Caribe, por trás desta denominação, revela-se antagonicamente, o sentido de guardiães, ou seja, os corsários tinham o apoio da monarquia e o poder de proteger os mares da navegação de outras nações inimigas. Entretanto, a expressão “gentio de corso” atribuída aos Mura está ligada a pirataria, o comportamento selvagem, a vida nômade e a prática das guerras e dos saques por eles praticados. Como descrito por Marcoy (2001, p. 131-132),

Praticamente desconhecidos eles apareceram subitamente e desempenharam no alto Amazonas o papel dos bucaneiros no mar das Antilhas ou dos Uzkosks no Adriático. Dificilmente um barco português conseguia subir o rio sem ser atacado por esses piratas. Em diversas ocasiões os governadores do Pará e os capitães-gerais do Rio Negro enviaram tropas regulares para combatê-los e os Mura as enfrentaram colocando-se mais uma vez em cheque.

Todos estes termos atribuídos aos Mura pelos colonos e missionários católicos construíram e disseminaram a imagem negativa de tal povo, ao ponto de negar a sua condição de seres humanos. As primeiras tentativas frustradas de redução desta nação aos aldeamentos da Companhia de Jesus na região do Madeira ocorreram em meados de 1714. A partir de então, passaram a figurar como uma ameaça que devia ser combatida por atacar os estabelecimentos implantados na região, impedir a circulação de embarcações e atrapalhar a indústria extrativa do cacau. Inimigos da Igreja e da Coroa portuguesa passaram a fundamentar a práxis da violência que contribuiu para a construção do inimigo Mura. Adelino Brandão tece um comentário quanto a intenção do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira em declarar guerra aos Mura,

Com vistas a esta última posição, devemos a sua atitude em relação, por exemplo, aos *Muras* e aos *Mundurucus*. Em relação aos primeiros, Alexandre Ferreira chegou a formular mesmo um ‘projeto de guerra’, necessário, segundo ele, ao desenvolvimento da região para a melhoria das condições dos próprios índios. O cientista pretendia que se substituísse a exploração das minas e da coleta das drogas do sertão por uma economia de base agrícola e pastoril, fundada em métodos racionais de seleção e aclimação das espécies. (FERREIRA, 2008, p. 212).

O Mura agigantado é uma característica importante e destacada pela facilidade com que se locomoviam no gigantesco território que cobria boa parte dos rios Amazonas e Solimões, desde a embocadura do rio Tapajós, até o rio Juruá, adentrando aos rios Madeira, Negro, Japurá e Purus, além de uma infinidade de rios menos expressivos, tendo como localização central provavelmente a região dos Autazes, local repleto de lagos e intrincados rios menores, entre os rios Madeira e Purus, que dificultavam qualquer diligência repressora. Todavia é necessário salientar que este território representava um espaço de deslocamento utilizado por pequenos grupos Mura e também que os Mura utilizavam quase que unicamente os rios e as várzeas, não adentrando profundamente nas florestas. Silva (2012, p. 132) acrescenta,

A densidade, a abundância, a diversidade cultural e societária dos povos amazônicos até à colonização é posta fora de qualquer dúvida hoje. A

violência colonial sem limites, ao lado da violência organizada e institucionalizada pela Coroa e o Estado português, também, são realidades comprovadas. A resistência dos povos amazônicos contra essas medidas não evitou o desmoronamento da organização comunitária originária. O dispersamento, a aniquilação, a fragmentação da unidade tribal resultou no isolamento como recurso de sobrevivência, ou a integração subalterna na sociedade regional, como atestado da impossibilidade de os índios se libertarem das forças coloniais.

Os grupos Mura eram independentes entre si e sem uma chefia central, como até hoje se verifica entre os Pirahã; possuíam pequenas diferenças culturais, mas se reconheciam e eram reconhecidos como Mura. Ou seja, havia vários grupos Mura, e outras etnias que mantinham contato esporádico, mas que se viam como uma unidade que se refletia na identidade Mura. Do ponto de vista de Moreira Neto (1989, p. 263),

Esses dados elementares sobre a cultura Mura indicam uma especialização forte desses índios ao ambiente fluvial e lacustre e explica a dispersão da população ao longo dos rios e lagos em áreas mais convenientes para a sua atividade produtiva. A enorme dispersão dos Mura nos séculos XVIII e XIX pela corrente principal do Amazonas e por todos os seus tributários a montante do Madeira, além dos conflitos já apontados, podem ser explicados pela maestria Mura como navegadores e a busca permanente de novas áreas de caça e pesca.

Os comerciantes lusitanos coagiram o capitão Francisco X. Ribeiro Sampaio, do forte São José do Rio Negro, atual Manaus, para que aniquilasse todas as aldeias ao redor dos rios. A ação foi difícil para os invasores, por serem nômades os Muras logo usaram o conhecimento que tinham da região como tática para derrotá-los, passaram a ocupar diversos pontos de todo o extenso território, surpreendendo as embarcações portuguesas. Em resposta, os portugueses requisitaram mais soldados para a luta. Quando se enfrentaram novamente muitos foram mortos embora a perda indígena tenha sido maior. Apesar dos Muras serem donos de muitas técnicas de emboscadas, os portugueses por sua vez possuíam um poder de fogo ainda não conhecido pelos indígenas. De acordo com Moreira Neto (1989, p. 252)

Esse fato teve alguma consequência na dispersão dos Mura por todos os afluentes do Amazonas até o Solimões, inclusive os tributários da parte setentrional do rio, como o Japurá e o negro. Outro efeito provável dessa sucessão de epidemias, ataques armados e a consequente dispersão dos grupos foi a apresentação espontânea dos Mura em Mariripi, no baixo Japurá.

O confronto durou décadas, após mais de cem anos os colonizadores conseguiram exterminar quase a totalidade da aldeia Mura, vários índios incluindo mulheres e crianças foram lançadas às águas do rio vindo todos a morrer afogados. Contudo a tribo lutou até o fim e hoje são conhecidos como um povo audacioso que combateu até a morte a invasão portuguesa. Somente em fins do século XVIII que as missões jesuíticas conseguiram “domesticar” a aldeia Mura deixando a passagem dos rios acessível para os mercadores portugueses.

Os Munduruku foram inimigos temidos por diversas etnias na área do Madeira-Tapajós. Famigerados caçadores de cabeça, acabaram por representar o mal maior para os Mura. Neste momento, a aliança com os portugueses parecia significar a melhor opção. Até porque já havia uma percepção de que a vida dos aldeamentos a princípio, para os Mura, não diferiria muito de seu estilo de vida anterior.

Os Mura dos rios Madeira e Solimões falavam até o início do século XX a língua Mura, de um tronco linguístico isolado. Desde a época da conquista, estes índios passaram a utilizar também a língua geral (ou Nheengatu), que gradativamente foi sendo substituída pelo português. Em 1826 um observador anônimo deixou registrado que os Mura da embocadura do Madeira falavam “a língua geral além das suas três gírias – a articular nasal, a gutural e a da gaita”. De acordo com Marcoy (2001, p. 132)

Como os Quíchuas dos planaltos andinos, os Muras tocam uma flauta de cinco registros e desenvolvem uma linguagem musical com a qual se comunicam entre si. Dois desses índios, separados por um canal ou igarapé, trocam notas sobre o tempo, conversam sobre seus casos pessoais ou narram um encontro que podem ter tido num lago vizinho com um civilizado à procura de pirarucu ou peixe-boi. Como entre os Quíchuas, falta em suas melodias a nota chave; os homens ineducados nunca têm mais do que umas poucas notas tristes para expressar suas felicidades e alegrias.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Isto se confirma nos estudos linguísticos que descrevem-na como uma língua tonal, na qual significados são estabelecidos eminentemente a partir das relações de tons. Por meios de assovios e gritos, por exemplo, os falantes são capazes de gerar uma modalidade de comunicação específica, especialmente eficaz para as conversas a longa distância. De acordo com Everett (1983),

A Gramática do Pirahã membro da família mura, a qual incluía os dialetos extintos) bohurá, yaháhi, mura e, possivelmente, torá Esta língua é frequentemente chamada de mura-pirahã na literatura linguística. Evito aqui o uso desse termo maior porque ele obscurece a distinção entre a família linguística (mura) e a língua específica (pirahã). O pirahã é falado por aproximadamente cento e dez indivíduos do rio Maici, Amazonas. O povo e quase cem por cento monolíngue e, embora tenha contato frequente com comerciantes, seringueiros, etc., é, na sua maior parte, não aculturado na sociedade e cultura brasileira. Tecnicamente, os Pirahã mantêm uma existência extremamente primitiva: usam poucas ferramentas além do arco e flecha, e compram cestas simples de alumínio de comerciantes.

Neste contexto, é notável que as próprias características de suas formas de territorialidade e de sua organização social estão expressas nos costumes tribais, dentre eles, o mais importante era a admissão dos jovens à categoria de guerreiro comemorado com a infusão do paricá. Marcoy (2001, p. 133) explicita seus pressupostos,

Esse engajamento decretado pela comunidade, era comemorado com uma caçada que durava oito dias e que culminava com uma flagelação coletiva e uma festa com bebedeiras. Cada adulto acompanhava um jovem de sua escolha, um *adelphopeiton*, para usar o termo grego, o espancava solenemente com uma vara e era por ele espancado. Essa flagelação durava diversas horas e era só o começo da cerimônia. Enquanto os homens estavam assim entretidos, as moças preparavam para a ocasião um vinho feito com fruto do açaí. As velhas, de sua parte, torravam e moíam o paricá, produzido o pó aromático usado pelos Mura como rapé. Por meio de um instrumento semelhante aqueles usados pelos Antis e seus vizinhos da planície de Sacramento, os protagonistas da festa enchiam-se mutuamente as narinas com esse pó, tomando taças e taças de vinho de açaí. Quando as narinas estavam saturadas e os estômagos dilatados pelo vinho, os Muras passavam a outro exercício.

A representação do homem amazônico nos relatos dos viajantes, naturalistas e missionários que percorreram a Amazônia ecoou da selva para o além mar de maneira

que, em nossa memória esteve presente, por longo tempo, a imagem dos povos indígenas como sujeitos perigosos e selvagens sempre de flechas nas mãos a saquear as propriedades e matar as pessoas. Essa imagem e/ou invenção dos povos indígenas foi reforçada pelas narrativas orais que se perpetuaram, fizeram parte de nossa infância e construíram a imagem negativa dos indígenas causando um afastamento de nossa identidade étnica. De acordo com Aguiar (2012, p. 28-29),

Tais ‘casos’ de roubos e de mortes praticados pelos indígenas, inventados ou reais, eram narrados de forma que nos prendia a atenção, principalmente pelas situações em que eram desenhadas. Nas narrativas orais, os índios apareciam em ‘bando’, armados com flechas e porretes, roubavam as propriedades e matavam as pessoas. De fato, as cenas produzidas pelas narrativas orais de invasões sorrateiras das propriedades pelos indígenas foram marcantes e significativas para marcar a minha maneira de pensá-los, como tipos sociais perigosos, selvagens e capazes de ameaçar a vida dos civilizados, além de representarem constantes ameaças para as pessoas que moravam nas áreas rurais da Amazônia.

Certamente, a historiografia da colonização da Amazônia traz nos relatos dos cronistas e viajantes que documentaram e interpretaram as experiências com os indígenas sob o domínio português, a imagem do índio colonial sobrevivente de uma cultura destruída e empobrecida num estágio de evolução inferior aos europeus cristianizados.

Em seguida, buscamos elementos para realizar uma análise comparativa do olhar dos europeus sobre os Mura que traço a seguir, iniciando com o épico *Muraida*, as representações, os contextos que se originaram nos cantos do poema. O autor não atribuiu valores à figura do índio como coragem, orgulho e uma vontade aguerrida de não se submeter aos costumes dos colonizadores em defesa de sua própria existência. Wilkens (2012, p. 24) tece o seguinte comentário no prólogo do poema,

Gentio de corso, sem estabelecimento perdurável, dividido em pequenos corpos, aos quais os moradores do Pará dão o nome de malocas. Ocupando imensa extensão de terreno, acrescentava à certeza do terror da sua barbaridade e ferocidade, a incerteza do lugar a sua existência, fazendo assim igualmente os descuidados e os vigilantes, felizes vítimas das crueldades, frustrando a vigilância dos governos, nas oportunas providências. A diligência e valor das armas, empenhadas na lícita, necessária defesa, o devido castigo de tantos insultos e

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

cruidades; e os repetidos esforços dos generais do Estado Pará, dos governadores das capitânias; dos ministros de Letras, e o apostólico zelo dos missionários de diferentes religiões, que se empenharam na reconciliação, conversão e civilização deste indómito gentio no largo espaço de tantos anos.

A visão dos religiosos portugueses e espanhóis a respeito da representação do homem amazônico não difere daquelas apresentadas nos relatos dos cientistas e aventureiros que conviveram com os povos indígenas da região e acreditavam na transformação de suas vidas. Neste sentido, Pinto (2006, p. 230) ao comentar as anotações feitas pelo padre Samuel Fritz em seu *Diário* assinala que,

A representação que faz dos indígenas entretanto está condicionada à necessidade do europeu de afirmar a diferença que separa a sua identidade de civilizado, de espanhol, de branco da identidade dos selvagens, dos indígenas pagãos, dos primitivos da América. Essa representação da identidade indígena sempre em desvantagem em relação ao europeu é por vezes contraditória, quando Samuel Fritz aponta nos indígenas sentimentos elevados de gratidão, de fraternidade, de lealdade, de reconhecimentos, além de elementos também positivos como a inteligência, a argúcia, a habilidade artística. A ideia principal, entretanto deste sistema de representação dos povos indígenas pelos religiosos é aquela segundo a qual eles encontram-se numa espécie de infância, em estado de inocência e que necessitam ser conquistados para a cristandade. Se entregues à sua própria sorte nesse momento em que avançam os conquistadores sobre seu mundo, estão condenados ao desaparecimento. Para os missionários a saída para os indígenas é a proteção que naquele momento apenas eles procuram garantir.

Assim se construiu e de maneira similar a representação do homem amazônico nos relatos dos religiosos e missionários que percorreram a região. Dentre eles, destacamos a do Padre João Daniel, que viveu na Amazônia entre 1741 e 1754, escreveu *Thesouro Descoberto no Rio Amazonas*, entre 1757 e 1776, nos cárceres do Forte de Almeida, em Portugal, a que fora levado pela expulsão dos jesuítas da Amazônia pelo Marquês de Pombal. Daniel (2004, p. 360) registrou alguns dados sobre os Mura dizendo que:

A nação Mura também tem muita especialidade entre as mais. É gente sem assento, nem persistência, e sempre anda a corso, ora aqui, ora ali; e tem muita parte do Rio Madeira até o rio Purus por habitação. Nem tem povoações algumas com formalidades, mas como gente de



campanha, sempre anda de levante, e ordinariamente em guerras, já com as mais nações, e já com os brancos, aos quais querem a matar ou tem ódio mortal. E não só assaltam as mais nações, mas ainda nas mesmas missões tem dado vários assaltos, e morto a muitos índios mansos, de que se não puderam livrar, por serem repentinas e inesperadas as suas investidas; e para as evitarem lhes é necessário fazerem cercas de pau a pique, e estar sempre alerta; e tem esta contínua guerra, não porque coma gente ou carne humana, mas por ódio estranhável aos brancos, a que estes mesmos deram muita causa.

O naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira chegou a Belém em 1783, iniciando aí grande expedição científica que percorreria vastas extensões da Amazônia e de Mato Grosso durante quase dez anos. Em *Diário da Viagem Filosófica pela Capitania de São José do Rio Negro*, encontram-se várias referências feitas aos Mura, entre elas a “*Notícia da Voluntária Redução de Paz e Amizade da Feroz Nação do Gentio Mura nos anos de 1784, 1785 e 1786*”. Na época da pacificação dos Mura no Japurá, o naturalista encontrava-se em viagem pelo rio Negro, e em parte desse tempo esteve em Barcelos, onde teve contato imediato e detalhado com as notícias daquela aproximação. Ferreira (2008, p. 214-215) comenta o comportamento selvagem dos Mura:

O espírito de vingança é o maior de todos, ou seja, que eles se arroguem com referência aos outros uma indisputável elevação, que atíça a inveja e a emulação dos vizinhos, ou seja, que tenham recebido alguma injúria e lesão; a diuturnidade do tempo lhes não risca a lembrança dela. Ainda que a injúria não tenha tido feita a todos, basta que um só a receba, para que o ressentimento de todos seja tão implacável como o do indivíduo ofendido. O desejo de se vingarem é tão cego e abrutado como o dos animais ferozes. Mordem as pedras com que se lhes atira, como fazem com os cães e as retorquem contra o mesmo que as atirou. Arrancam de seus corpos as flechas que os atravessam pela ocasião do conflito, quebram-nas os pés e se podem, com as mesmas flechas fazem tiro ao inimigo. Cortam a cabeça dos mortos que guardam para seus troféus, arrancam-lhes os dentes. Rompem os cadáveres e fazem outras barbaridades, donde se pode inferir a ferocidade das guerras. Eles não as fazem as mais das vezes para conquistarem, mas sim para destruírem. Todo o ponto está em que, a ser possível, não escape com vida um só dos seus inimigos. Matar e queimar tudo é a sua maior glória militar.

Todas estas representações do homem amazônico refletiam a construção da imagem dos Mura sempre retratados como indômitos, incivilizáveis, através de fontes que iam do épico *Muraida* aos relatos das expedições científicas realizadas no período da

colonização da Amazônia no século XVIII, e que se encontra consolidada nos relatos de Wilkens, dos padres Samuel Fritz e João Daniel e de Alexandre Rodrigues Ferreira, além de naturalmente muitos outros perdidos com o tempo.

### **Considerações Finais**

Assim sendo, de acordo com todas estas fontes os Mura no imaginário colonial ficaram conhecidos como inimigos da civilização uma população hostil e que acima de tudo consistia em um empecilho à colonização nas Capitanias do Grão-Pará e Rio Negro.

Eram conhecidos como “gentios de corso”, expressão criada a partir da associação permitida pela imagem de uma vida nômade, ligada à navegação dos rios e aos saques de povoações e embarcações. Atacavam com bastante eficácia as canoas dos moradores e comerciantes, utilizando uma tática de emboscada que surpreendia invariavelmente os efetivos luso-brasileiros, apesar de não utilizarem armas de fogo.

Portanto, buscamos no passado local elementos que possam, através de um processo idealizante, servir para a valorização dos traços específicos e disfarçar o complexo de inferioridade provocado pela inegável diferença. Quando, de algum modo, o poema termina por, involuntariamente, apresentar o lado trágico da colonização e, implicitamente, a violência decorrente deste tipo de contato entre culturas diferentes, é que se pode perceber que a literatura inevitavelmente, registrará a diferença que a cultura europeia transplantada nos trópicos vai estabelecer em relação à matriz.

A pretensão aqui é desconstruir esse discurso, visto que os estudos recentes têm demonstrado uma versão um tanto distinta da comumente transmitida nos livros didáticos: fala-se em resistência indígena, em insubmissão, em limitação na ação de conquista e colonização, tanto em termos culturais, como territoriais.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

## **REFERÊNCIAS**

AGUIAR, José Vicente de Souza. Narrativas sobre os povos indígenas na Amazônia. Manaus: Edua, 2012.

CALDAS, Yurgel. Eles são muitos e incontáveis: estratégias coloniais e migratórias dos índios Muram contra o processo pombalino para o domínio amazônico, a partir de Muhuraida, de Henrique João Wilkens. *Novos Cadernos NAEA*, v. 13, n.1 – jul. 2010 – Belém: Núcleo de Altos Estudos Amazônicos/UFPA, 2010.

DANIEL, Padre João. Tesouro Descoberto no Rio Amazonas. [separata dos Anais da Biblioteca Nacional, v. 95, Tomos 1 e 2, Rio de Janeiro, 2004.

EVERETT, Daniel Leonard. A língua pirahã e a teoria da sintaxe; descrição, perspectiva e teoria. Campinas, 1983. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000047308&op>.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Viagem filosófica. Memórias I – Antropologia. Estudo histórico: Adelino Brandão. Organização: Tenório Telles. 2ª edição – Manaus: Editora Valer, 2008.

MARCOY, Paul. Viagem pelo Rio Amazonas. Tradução e notas de Antônio Porro. 1. Ed. Em português. Manaus: Edições Governo do Estado Amazonas. Secretaria de Estado da Cultura, Turismo e Desporto e Editora da Universidade do Amazonas, 2001.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. Henrique João Wilkens e os índios Mura. Anais da Biblioteca Nacional. – Vol. 109. Rio de Janeiro, 1989.

PEREIRA, Manuel Nunes. Moronguetá: um Decameron indígena. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: Brasília: INL, 1980.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

PINTO, Renan Freitas (Org.). O Diário do Padre Samuel Fritz. Manaus. Editora da Universidade Federal do Amazonas/Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2006.

SILVA, Marilene Corrêa da. O Paiz do Amazonas. 3.<sup>a</sup> edição – Manaus: Editora Valer, 2012.

SOUZA PEQUENO, Eliane da Silva. Mura, guardiães do caminho fluvial. 2006. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/05>>. Acesso em: 15 set. 2013.

WILKENS, Henrique João. Muraida. Organização: Tenório Telles e José Almeida A. da Rosa. Manaus: Editora Valer, 2012.

## O PASSADO COMPOSTO NO CANDOMBLÉ DA BAHIA – O “ANTIGAMENTE” COMO LUGAR DE MEMÓRIA E APORTE POLÍTICO

João Ferreira Dias<sup>23</sup>

**Resumo:** A temática do passado nos estudos afro-brasileiros tem estado acantonada às discussões de *longue durée* de pureza nagô, idioma diacrítico quer dos terreiros quer de parte da pesquisa especializada, veiculada tanta à herança científica da escola clássica de Nina Rodrigues e mais tarde de Roger Bastide, quanto ao que Castillo (2010) designa por “orgulho étnico dos nagôs”. Neste texto proponho observar o passado enquanto referencial normativo candomblecista, não mais intrincado a uma dialética pureza/degeneração expressa no binómio nagô/banto, mas antes em passado/presente, num vaivém temporal em que passado opera como ferramenta política de autenticidade. Nesse sentido, o Candomblé “de antigamente” é tanto um *lieu de mémoire* (NORA 1984) no sentido nostálgico, quanto um recurso político que depura o campo religioso afro-brasileiro do Candomblé.

Palavras-chave: Candomblé, Bahia, memória, passado, nostalgia, política.

**Abstract:** The question of the ‘past’ in Afro-Brazilian studies remains quartered to the long-term discussions on ‘nago purity’, a diacritic category in Candomblé community and among scholars, linked both to ‘Nina Rodrigues’ school’ and later to Roger Bastide’s theories, and to what Castillo (2010) call ‘the ethnical proud of the nago people’. In this text, it is my intention to glance the ‘past’ as a normative category, no longer related to the classic dialectic between purity and degeneration, binominal expressed in nago *versus* banto cults, but pronto on past *versus* present, a dilemma that stresses the category of ‘authenticity’. In that sense, Candomblé of yore is equally a *lieu de mémoire* (NORA 1984), in a nostalgic sense, and a political tool that organizes the Afro-Brazilian religious field.

Keywords: Candomblé, Bahia, memory, past, nostalgia, politics.

---

<sup>23</sup> Investigador Integrado do Centro de Estudos Internacionais – IUL - Investigador Associado do Centro de História da Faculdade de Letras, UL - Investigador Associado da Área da Ciência das Religiões ULHT – E-mail: [joaoferreiradias@outlook.pt](mailto:joaoferreiradias@outlook.pt) / [www.joaoferreiradias.net](http://www.joaoferreiradias.net)

## Introdução

Análises do lugar do passado no imaginário humano revelam que a nostalgia é um produto sociológico cuja operatividade é estruturante. Tal como mostra BOYM (2001), a nostalgia é um misto de emoções, uma sensação de desterro que se mistura com um romance que elaboramos com a nossa fantasia. Na mesma linha vai JOÃO LEAL. De acordo com o antropólogo português, a saudade é uma “mistura única de tristeza e paixão, de memórias passadas e esperanças imaginadas” (2000: 268 [tradução minha]). De acordo com HALBWACHS (1990), a memória coletiva opera sobre uma geografia, um espaço que permite ativar a lembrança. MOHAMMED ELHAJJI (2007: 180) considera que “o componente espacial não é apenas determinante no processo de enunciação da subjetividade do indivíduo, mas é vital para a sua perenidade”. Por sua vez LEGG (2007), argumenta que a memória se altera ao longo do espaço e do tempo, razão pela qual cada vez que a lembrança de um evento é ativada, cada vez que se recorda um momento particular, a recordação é feita em relação a esse momento tanto quanto aos momentos anteriores em que se recorreu à sua lembrança.

Ao nascer em meio a um processo de desconstrução identitária, em que os negros eram jogados ao desempenho de vários papéis de meta-etnicidade (PARÉS 2006), depois da experiência traumática da escravatura, experiência essa, aliás, essencial na reconstrução de um novo *corpus* étnico e religioso (FERREIRA DIAS, 2013b), o Candomblé constitui-se uma religião que se alimenta, fortemente, de noções de autenticidade e perda cultural. Exemplarmente, RUTH LANDES (1947), e mais tarde VIVALDO DA COSTA LIMA, salientam as queixas do babalaô (sacerdote do culto de Ifá) Martiniano Eliseu do Bonfim em relação à degeneração do Candomblé, o qual já não frequentava desde a morte de Mãe Aninha, com a qual fundou o culto dos Obás de Xangô. Lima junta-lhe os lamentos do babalorixá (pai-de-santo; sacerdote) Eduardo Mangabeira, mais conhecido por Eduardo de Ijexá, “da ligeireza dos costumes” (2004: 208-209). Esse sentimento de degeneração que alimenta e se alimenta da nostalgia é uma marca de água do Candomblé.

O que pretendo, contudo, neste texto, não é mais observar a clássica ‘pureza nagô’ segundo o recorte histórico dicotómico nagô/banto, herdeiro das análises de Nina

Rodrigues e seus descendentes, e mais tarde Roger Bastide, mas antes entre passado e presente. Argumento que o passado, enquanto referencial normativo candomblecista, não mais intrincado a uma dialética pureza/degeneração expressa no binómio nagô/banto, mas antes decalcado em passado/presente, num vaivém temporal em que o passado opera como ferramenta política de autenticidade. Nesse sentido, o Candomblé “de antigamente” – usando os termos próprios da comunidade candomblecista baiana – é tanto o que PIERRE NORA (1984) chama de *lieu de mémoire*, no sentido nostálgico, quanto um recurso político que depura o campo religioso (FERREIRA DIAS, 2016c).

### **A perda, a nostalgia e o autêntico**

Perda cultural e autenticidade. Tratam-se de idiomas diacríticos, embrenhados no âmago identitário candomblecista, marcadores culturais que evidenciam o processo de constituição desta religião. São, efetivamente, conceitos que estão *vis-à-vis*, que necessitam um do outro para se sustentarem. Sem a perda cultural resultante do devir histórico, da desconstrução da diáspora, não seria possível conceber uma noção de autenticidade, pois que o autêntico existe como contraponto do inautêntico, do que se degenerou daquele ideal comunitário. É o resultado da própria experiência africana em contextos culturais adversos. A perda de referenciais culturais físicos, i.e., a ausência das geografias constitutivas das identidades é essencial para o efeito de bricolagem. Conforme Bastide, é no espaço que se “engancham” as memórias, fazendo-se uso dos mesmos como auxiliar para a sua manutenção. Ao mesmo tempo, BASTIDE (1970) afirma a existência de um processo pelo qual os povos migrantes passam do espaço físico ao simbólico, recriando a pátria abandonada. Esta ideia está ligada à de MUNIZ SODRÉ (1988) de que o terreiro é a África reterritorializada. Há, portanto, uma recriação religiosa que comporta uma dimensão étnico-cultural expressa nas nações de Candomblé (VIVALDO COSTA LIMA, 1976). Esse fenómeno é reforçado pela ideologia diacrítica da *africanidade*, uma busca incessante pela África de modo fundacional (CAPONE, 2004). Como relata NINA RODRIGUES (1900), as africanas da Costa recusavam-se a frequentar os terreiros de crioulos, como o Gantois onde o médico legista desenvolvia pesquisa, considerando que estes não possuíam o mesmo grau de autenticidade face

àqueles mantidos apenas por negras da Costa. Neste sentido, a autenticidade tem um caráter normativo no contexto do Candomblé, estando num jogo de forças diante da perda cultural, constituindo-se como conceitos que necessitam um do outro para existirem, pois que a perda cultural, i.e., o inautêntico, requer a medida de autenticidade certa para que se revele.

No entanto, o autêntico não adquire uma dimensão estanque, ele não é intemporal, nem tão-pouco está livre da ação do tempo. Pelo contrário, é precisamente pelo falhanço em conservar um paradigma, um modelo cultural e religioso, que a busca pela autenticidade se ativa. A perda é, sempre, fundacional. É o paradoxo candomblecista por excelência: a autenticidade reclamada é sempre uma perda face ao passado. Ao pretender preservar uma ideia de autenticidade africana, o Candomblé debate-se, contudo, com a perda. Efetivamente, esse é o ingrediente essencial para que se cozinhe – recordando PALMIÉ (2013) e a sua noção de que a história é cozinhada – a nostalgia, esse sentido de que tudo está na iminência de desaparecer (NORA, 1996<sup>a</sup>).

Como tratado noutra sede (FERREIRA DIAS, 2016c), a nostalgia no Candomblé reveste-se de forte operatividade. No seio do Candomblé, o “antigamente”, categoria sem uma baliza temporal clara, apontando invariavelmente para um tempo já expirado, para a infância ou uma geração anterior, é normativo, porque joga com emoções e alimenta um desejo por um tempo edificado. Por essa razão, PICKERING E KEIGHTLEY (2006: 920), ao definirem nostalgia, falam de um sentimento de ansiedade (*yearning*) por algo inalcançável graças à irreversibilidade do tempo, afinal, como recordam NASCIMENTO E MENANDRO (2005), é perfeitamente comum ouvirmos dos mais velhos: “tempo bom que não volta mais” ou “nada é mais como antes”. Há qualquer coisa fatídica na forma como se olha o passado pela lente da nostalgia. JOSÉ JORGE DE CARVALHO (1987) mostra como no Xangô de Pernambuco a nostalgia possui uma dimensão estruturante do *modus vivendi*. Conforme recolhido por aquele, no Xangô pernambucano considera-se que o culto, na sua plenitude, somente foi possível de ser alcançado pelas gerações anteriores, pois afinal hoje já não se toca ou dança como antigamente, esse tempo autêntico, trajado a ouro, os *happy golden days of yore* de Frank Sinatra. Essa leitura do devir histórico encontra-se com as palavras de MIGUEL ESTEVES CARDOSO, quando



II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

o historiador afirma que “a saudade não é apenas, ou tanto, um olhar – como uma relação entre olhares comparação do mal de hoje com o bem de ontem” (1982: 1399).

No entanto, para que essa saudade, essa nostalgia, se imprima, é preciso que a memória seja passada à peneira do esquecimento, esse recurso fundamental para a constituição de uma memória positiva. Não é sem razão que PIERRE NORA afirma que a “memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações” (1993: 9). Desse modo, a nostalgia possui uma dimensão social (WILDSCHUT et. al., 2006), porque requer que haja uma concordância entre a nossa memória, entre aquilo que recordamos e as memórias alheias: “Para que nossa memória se beneficie da dos outros, não basta que eles nos tragam seus testemunhos: é preciso também que ela não tenha deixado de concordar com suas memórias e que haja suficientes pontos de contato entre ela e as outras para que a lembrança que os outros nos trazem possa ser reconstruída sobre uma base comum” (HALBWACHS apud POLLAK, 1989: 4). Ora, este cenário manifesta-se no quadro do Candomblé de forma inequívoca. A forma como os sujeitos se referem ao passado revela o quadro comunitário da nostalgia. Nas palavras de Ney Santos, ogan<sup>24</sup> da Casa de Oxumarê, filho de Mestre Erenilton e neto de Mãe Simplícia,

Saudades tenho de quando tudo era mais simples, mas se sentia o axé no cheiro do barracão, salpicado das folhas de axé que hoje foram esquecidas e trocadas pelos belos arranjos de flores, saudades tenho de quando minhas irmãs de santo que moravam no entorno do axé chegavam manifestadas pelos seus Orixás ao som do toque do velho adarrum<sup>25</sup>.

A simplicidade é uma das categorias que colocam em destaque a ideia de autenticidade. O simples de outrora expõe os aspetos negativos do fausto presente, em que o Candomblé perde a sua dimensão religiosa para adentrar pelo espetáculo. A ideia de carnalização do Candomblé é, portanto, parte da agenda sobre a perda cultural

---

<sup>24</sup> Posto masculino responsável pela música sacra e pelos ritos sacrificiais.

<sup>25</sup> Adarrum, do fon *adahun*, é um ritmo musical sagrado utilizado para provocar o transe ritual.

(MENEZES SANTOS, 2005; FERREIRA DIAS, 2016C). A perda cultural é, portanto, expressa pela categoria de ‘mudança’. Categoria, aliás, politizada, utilizada como recurso de autenticação, de depuração do campo religioso, haja visto que a mudança, possuindo um significado negativo no quadro candomblecista, é imputada a outros. Vejam-se as palavras de ogan Léo, da Casa Branca do Engenho Velho:

Ah mudou, muito, muito, muito. Agora não em todos os terreiros, você ‘tá entendendo? Não em todos os terreiros. Porque por exemplo, eu falo pelo meu terreiro, aqui a Casa Branca, aqui mudou, um pouco, os toques dos atabaques, mudou mais ou menos vinte por cento. Em relação... eu não gosto de criticar as outras casas, mas por aí a fora modificou muitíssimas as coisas, à base assim de sessenta/setenta por cento nos outros terreiros... não critico. Agora só falo daqui da minha casa de Candomblé.

Enquanto categoria acusatória, a mudança permite autenticar quem fala, quem condena, revelando as dinâmicas políticas do campo religioso afro-brasileiro. Porém, tais afirmações não comportam, tão somente, uma ideia de acusação que permite autenticar-se. Paralelamente, tais noções revelam um quadro comunitário que define o legítimo, tratando-se de um processo de regularização social. Tal como recorda SVETLANA BOYM (2001), a nostalgia não se vira exclusivamente para o passado, ela é, igualmente, prospectiva, i.e., voltado para o futuro, porque é capaz de reordenar as nossas intenções futuras. É, pois, nessa dimensão, nesse quadro de intenções que surge o que JEAN-LOUIS TRIAUD (1999) chama de ‘memórias instituídas’. Tratam-se de seleções de memórias que servem para reforçar o sentido de grupo, que encontrando concordância com outras memórias discordam das restantes, as quais são rejeitadas por colocarem em causa a ideologia em referência. É, nesse sentido, que surge a noção de passado composto, com que Triaud intitula o seu trabalho. Esse passado composto é, pois, parte integrante da memória coletiva do Candomblé, tecida no jogo passado/presente como reflexo do binómio perda cultural/autenticidade. O caso de Mãe Zozó no Axé Opô Afonjá, cuja agência foi intencionalmente esquecida, peneirada em nome de uma narrativa selecionada no terreiro (BORA, 2007), é um exemplo paradigmático de como o passado é composto, panorama em que se dá o que Triaud chama de vontade coletiva de imposição de uma memória (1999: 10). Esse passado autenticado, quase uniformizado em favor de uma

narrativa ideológica, que se compõe como ato de poder, é certificado pelo presente enquanto perda. Ebomi Totoia, iniciada no terreiro do Pilão de Prata, por Mãe Caetana, há mais de 40 anos, afirma:

[antigamente] Se você desse um obi no mínimo ficava três dias dentro do terreiro. Se você desse um bori no mínimo sete dias dentro do terreiro, e se você fizesse obrigação com bicho, no mínimo tinha que cantar folha 3, 7, 14, 17. Então pode dizer que você passava um mês dentro do terreiro. Hoje, você é ogan, você precisa dar x, você precisa trazer tal coisa e esteja aqui tal dia. ‘Teja aqui na sexta, porque você vai entrar no sábado. O santo vai lhe puxar no sábado ou no domingo, vai dar seu nome, e com 7 dias você já está na rua. Esse é o Candomblé que eu tenho visto hoje. E o meu Candomblé, minha essência de antigamente? Até as cantigas, meu amigo, tem lugar que eu chego e “estão cantando para quem mesmo?”’

Vemos, uma vez mais, lembrada a essência do passado, esse Candomblé de outrora, mais simples, mas mais autêntico. Um Candomblé que contrasta com o presente, que é marcado pela aceleração social, pela quebra dos valores que se edificaram no/ou sobre o passado, esse *lieu de mémoire*, lugar onde se enraízam lembranças, e sobre o qual se constroem identidades. É o Candomblé da sociedade moderna, o Candomblé apelidado, ele próprio, de “moderno”, num jogo de forças com o passado idílico.

## **Conclusão**

A memória humana não é estanque. Elaborada em latência, lapsos e esquecimentos essenciais para que a nostalgia seja ativada, ela é essencial na composição de grupo, no estabelecimento de uma concordância social, formatando-o numa lógica de integração a partir de elementos selecionados. É, pois, nesse quadro, em que a seleção de elementos corresponde a uma intenção política, que visa depurar o campo religioso. A minha proposta é que o campo religioso candomblecista, historicamente demarcado pelo binómio nagô/banto, valorizando a supremacia cultural yoruba-nagô, se estruturou, de igual modo, e se estrutura fortemente hoje, na dicotomia passado/presente. Essa relação entre olhares autentica o passado, uma vez que este se institui como referencial normativo, ele é composto, de forma a reforçar uma ideia. Passado à peneira da nostalgia,

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

o Candomblé do passado é um idioma diacrítico na sua comunidade imaginada, utilizado como recurso para autenticar sujeitos, templos (*lieux de mémoire*) e valores éticos, estéticos e comportamentais (*ethos e praxis*).

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

## **BIBLIOGRAFIA**

BASTIDE, Roger, «Mémoire collective et sociologie du bricolage." L'Année sociologique», n. 21, pp. 65-108, 1970.

BORA, Zélia M., «Memórias da religião: Mãe Zozó, passado e presente no candomblé baiano», Disponível em  
<<http://www.revisor10.com.br/24h/pessoa/temp/anexo/1/136/132.pdf>>, 2007.

BOYM, Svetlana, *The future of nostalgia*, Nova Iorque: Basic Books, 2011.

CAPONE, Stefania, *A busca da África no Candomblé – tradição e poder*, Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CARDOSO, Miguel Esteves, «Misticismo e ideologia no contexto cultural português”: a saudade, o sebastianismo e o integralismo lusitano», *Análise Social*, v. XVIII (72-73-74), pp. 1399-1408, 1982.

CARVALHO, José Jorge, «“A Força da Nostalgia”. A Concepção de Tempo Histórico dos Cultos Afro-Brasileiros Tradicionais», *Religião e Sociedade*, v. 14, n. 2, pp. 37-61, 1987.

CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2010.

ELHAJI, Mohammed, «Memória coletiva e espacialidade étnica», *Galáxia*, v.2, n.4: 177-191, 2007.

FERREIRA DIAS, João, «“Dos “Nàgó” da Bahia aos “Pórtúgèrè” de Lisboa’: Um olhar sobre identidade e religião em diáspora», *Cadernos De Estudos Africanos*, n. 25, pp. 183-205, 2013b.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

FERREIRA DIAS, João, “*A África é aqui, no terreiro*”: *horizontes nostálgicos, sentidos da África e outros lugares no Candomblé (jeje-nagô) de Salvador e Uberaba*. 2016c. Tese de Doutoramento em Estudos Africanos, ISCTE-IUL.

HALBWACHS, Maurice, «A memória coletiva», *Vértice/Revista dos Tribunais*, pp. 9-17, 1990 (1950).

LANDES, Ruth, *The city of women*, EUA: UNM Press, 1947.

LEAL, João, «The making of saudade. National identity and ethnic psychology in Portugal». In: Dekker, T. & Helsloot, J. (eds), *Roots and rituals. The construction of ethnic identities*, pp. 267-268, Amsterdão: Het Spinhuis Publishers, 2000.

LEGG, Stephan, «Reviewing geographies of memory/forgetting», *Environment and Planning*, n. 39, pp. 456-466, 2007.

LIMA, Vivaldo da Costa, «O candomblé da Bahia na década de 1930», *Estudos Avançados*, v.18, n.52, pp. 201-221, 2004.

LIMA, Vivaldo da Costa, «O Conceito de ‘Nação’ nos Candomblés da Bahia», *Afro-Ásia*, n. 12, pp.65-90, 1976.

MENEZES SANTOS, Eufrázia, *Religião e espetáculo:(Análise da dimensão espetacular das festas públicas do candomblé)*”, 2005. Tese de Doutoramento em Antropologia, Universidade de São Paulo.

NASCIMENTO, Adriano e MENANDRO, Paulo, «Memória social e saudade: especificidades e possibilidades de articulação na análise psicossocial de recordações», *Memorandum*, n. 8, pp. 5-19, 2005.

NORA, Pierre, «Entre mémoire et histoire», *Les lieux de mémoire*, n.1, pp. 23-43, 1984.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

PALMIÉ, Stephan, *The Cooking of History: How Not to Study Afro-Cuban Religion*, Chicago: University of Chicago Press, 2013.

NORA, Pierre, *Realms of Memory: the construction of the French Past*, Nova Iorque: Columbia University Press, 1996a.

NORA, Pierre, «Entre memória e história: a problemática dos lugares.», *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, n.10, pp. 7-28, 1993.

PARÉS, Luis Nicolau, *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*, Campinas: Unicamp, 2006.

PICKERING, Michael & KEIGHTLEY, Emily, «The Modalities of Nostalgia», *Current Sociology*, n. 56, pp. 919-941, 2006.

POLLAK, Michael, «Memória, esquecimento, silêncio.», *Revista Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, pp. 3-15, 1989.

RODRIGUES, Raymundo Nina, *O animismo fetichista dos negros da Bahia*, Salvador, 1900.

SODRÉ, Muniz, *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*, Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

TRIAUD, Jean-Louis, «Lieux de mémoire et passés composés», In: J.P. Chrétien e J.L. Triaud (eds.), *Histoire d'Afrique: les enjeux de mémoire*. Paris: KARTHALA Editions, 1999.

WILDSCHUT, Tim *et. al.*, «“Nostalgia”: content, triggers, functions», *Journal of Personality and Social Psychology*, n. 91, pp. 975-993, 2006.

## **POR UMA INTEGRALIDADE DO SER: CONTRIBUIÇÕES DA ESPIRITUALIDADE DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO**

Kevin Willian Kossar Furtado<sup>26</sup>.

**Resumo** :A espiritualidade do diálogo inter-religioso, entendida como o encontro e a interação entre diferenciadas vivências espirituais e tradições religiosas, pautadas no diálogo, na relação, na troca e na comunhão de universos e significados existenciais diversos, oferece elementos que contribuem para a promoção do ser humano integral em diferentes perspectivas: ao buscar a superação das tensões e conflitos entre religiões em vista da convivência pacífica; ao promover o diálogo, a cooperação e o encontro na essência espiritual de cada religiosidade em prol de real acolhida inter-religiosa; e ao dar consistência às atitudes de respeito e valorização da experiência religiosa do outro e às iniciativas de intercâmbio e colaboração entre as religiões, que podem contribuir para a elevação dos direitos humanos ao oferecer um fundamento espiritual que os transportem a padrões mais expressivos e a formular critérios que exaltem a dignidade humana – e, em extensão, a dimensão integral do ser – através da valorização da vida em perspectiva individual e social, e do desenvolvimento da pessoa em todos os seus níveis e dimensões. O cristianismo pode colaborar para a integralidade humana, na lógica da espiritualidade do diálogo inter-religioso, ao incluir, admirar, agir conjuntamente com, e acolher o que pensa/crê diferente, ao ser solidário e fortalecer o intercâmbio entre os modos das diferentes crenças de conceber o mistério divino que sustenta e transcende o humano.

Palavras-chave: Espiritualidade. Diálogo inter-religioso. Dimensão integral do ser humano. Direitos humanos.

**Abstract:** The spirituality of the interfaith dialogue, known as the meeting and interaction among different spiritual experiences and religious traditions, is guided by the dialogue, the relationship, the exchange and the communion of universes and diverse existential meanings, offers elements that contribute the promotion of the integral human being in different perspectives: by trying to get through the conflicts and stress among religions in order to have a peaceful acquaintanceship; by promoting the dialogue, the cooperation and the meeting of the spiritual soul of each religiosity creating a real interfaith reception; and by highlighting respectful attitudes that leads to a valorization of the other's religious experience and promotes the exchange and cooperation among religions, which may contribute to the improvement of human rights by offering spiritual foundations that carry them to better standards and that formulate the criteria necessary to lift human dignity – and, by extension, the whole dimension of the human being – through the valorization of life on a social and individual level, and the development of a person on all of the levels

---

<sup>26</sup> Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Mestre em Ciências Sociais Aplicadas e bacharel em Comunicação Social/Jornalismo pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG) E-mail: [kevin@aol.com.br](mailto:kevin@aol.com.br)



II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

and dimensions. Christianity can collaborate for human integrality, through the interfaith dialogue, by including, admiring, acting together, and by welcoming those who think/have different beliefs, it also contributes by being unselfish and by improving the exchange between different ways of expressing the belief in conceiving the celestial mystery that supports and transcends the human being.

Keywords: Spirituality. Interfaith dialogue. Integral dimension of human being. Human rights.

## **Introdução**

A reflexão aqui exposta está baseada/estruturada – e se apropria dos subsídios presentes – na obra de WOLFF (2016) *Espiritualidade do diálogo inter-religioso: contribuições na perspectiva cristã* para pensar a espiritualidade entre religiões como promotora da dimensão holística do ser.

O termo holismo parte de um neologismo que expressa a totalidade das partes, que representa mais do que uma soma delas na medida em que nelas atuam complexas forças dos elementos que estão inter-relacionados no processo. “O holismo vai destacar que *o todo é maior que todas as partes somadas*, e deve ser a nossa primeira referência de conhecimento e a nossa orientação na práxis também. Porque uma práxis sem referência à totalidade é um ativismo que nada transforma” (NEVES, 2015, p. 2259, grifos do autor).

As experiências espirituais contemporâneas são multiformes e intensificam o pluralismo religioso e espiritual que abrange todo o tecido sociocultural do mundo. Observamos, nesse contexto, os encontros e desencontros das diferentes religiões e espiritualidades, atitudes exclusivistas fundamentalistas e intolerantes e, em contrapartida, atos de convivência, diálogo e colaboração inter-religiosa (WOLFF, 2016, p. 11). Vivemos em uma época difícil para se falar em diálogo, não apenas no contexto religioso em que se abrigam fundamentalismos e fanatismos, mas também no que toca as relações políticas e econômicas, espaços que sofrem, no momento, com as imposições de posicionamento e identidades, que minoram os desejos de abertura e aproximação com a alteridade (BERKENBROCK, 2007, p. 26).

WOLFF (2016, p. 11) indaga sobre “como superar as tensões e os conflitos entre as religiões favorecendo a convivência, o diálogo e a cooperação?” e, contribuir também, acrescentamos, para a promoção da integralidade do ser? Acredita-se que isso será viável na medida em que as religiões se encontrarem profundamente na essência espiritual que as movimenta, visto que na espiritualidade se situa a possibilidade da real acolhida inter-religiosa, a que guia e ampara o intercâmbio entre práticas, doutrinas e ritos.

O diálogo inter-religioso, no nível da religiosidade, faz parte de um processo anterior à consciência da instituição religiosa sobre a necessidade de o fazê-lo. “A interação religiosa vista a partir da religiosidade é um processo que acontece desde os

tempos mais antigos da humanidade”, diz BERKENBROCK (2007, p. 29), que cita a Bíblia, dentre outros exemplos imersos nas apropriações feitas pelo cristianismo ao longo da história, como mostra de interação religiosa ao longo da história.

A Bíblia [...] conserva a memória deste diálogo de religiosidades na tradição judaica. Assim, lemos ali uma diversidade de rituais, cultos e ações religiosas quase que convivendo. Temos relatos de rituais de oferta das primícias, isto é, dos primeiros frutos da terra. Rituais estes claramente de origem de cultos agrários. Outros muitos relatos de sacrifícios de animais a serem queimados sobre amontoados de pedras. Rituais estes oriundos de culturas pastoris. Muitos outros relatos de ações religiosas ocorridas nos topos de montanhas. Rituais estes oriundos de tradições de divindades personalizadas que habitam lugares determinados e geralmente com uma aura de difícil acesso. A própria Bíblia é testemunha das dificuldades enfrentadas quando de tentativas de unificação do culto em torno do Templo de Jerusalém e de como este processo gerou mais divisão que unidade. Ainda no tempo de Jesus a samaritana lhe pergunta sobre o lugar correto do culto: se neste monte ou em Jerusalém. Para dar mais um exemplo, a história do cristianismo também está repleta de momentos de diálogo que aconteceram com os chamados cultos pagãos. Por conta deste diálogo foi fixada uma data para a festa do Natal, assumindo a data de um culto romano; por conta deste diálogo a árvore de Natal entrou para o cristianismo advinda de cultos germânicos. Isto só para ficar em [...] exemplos do cristianismo. (BERKENBROCK, 2007, p. 30).

Para WOLFF (2016, p. 12) a “espiritualidade do diálogo é o que dá consistência às atitudes de acolhida, respeito e valorização da experiência religiosa do outro, às iniciativas de intercâmbio e cooperação entre as religiões.” Ele indica que, de alguma forma, a natureza, a forma e os objetivos da espiritualidade do diálogo já estão presentes nas diferentes tradições religiosas. O esforço, pois, está em identificar e explicitar tais elementos, entender como eles ressoam na vida dos seguidores dos diferentes credos e apreender a sua transversalidade com os outros modos de crer, o que torna possível “articular tais elementos na construção de um horizonte espiritual comum” (2016, p. 12) que ultrapassa as formulações de fé específicas, mas que também propicia uma melhor vivência do conteúdo do credo particular e, ainda, entendemos, colabora para o fortalecimento da integralidade do ser.

O diálogo não destrói as identidades religiosas. Sobre isso, TEIXEIRA (2014, p. 74) assinala que a postura dialógica pressupõe a fidelidade do grupo a si e o engajamento de fé adotado, em que o senso dialogante está sempre acompanhado de uma base de

referência. “O diálogo ganha riqueza e sustentação quando acompanhado pelo aprofundamento do próprio compromisso identitário. Para melhor dialogar, ninguém precisa romper com a religião de sua própria cultura e herança.” WOLFF (2012, p. 12) entende que o temor em perder a identidade e os fiéis leva os grupos religiosos a verem os diálogos com outras crenças “como um risco para a integridade da fé. A Igreja [torna-se] uma ilha”. A experiência ensina, expressa QUEIRUGA (2007, p. 9), que o progresso na comunhão apenas aniquila as identidades narcisistas, enquanto enriquece a verdadeira identidade.

O diálogo tenciona as diferentes religiões a encontrarem no interior de suas espiritualidades o espaço de interação com outras espiritualidades. O grau do intercâmbio está condicionado ao modo como cada religião entende a si mesma e as outras. Tais compreensões subsidiarão a acolhida, a recepção e a doação de valores entre as espiritualidades em diálogo. De todo modo, expressa WOLFF (2016, p. 13), “não se pode negar, ao menos em princípio, a possibilidade de um encontro inter-religioso profundo a partir do encontro das espiritualidades de diferentes religiões. Tal é o que chamamos de ‘espiritualidade do diálogo inter-religioso’.” RIBEIRO (2012, p. 922) acrescenta que quando um grupo religioso compara seu ser com os dos demais e pensa sobre os equívocos e abusos que sustenta, se abre para as outras religiosidades e indaga sobre os critérios do verdadeiro e do bom comuns a todas as religiões.

### **O caso do cristianismo**

O cristianismo, em sua singularidade, se constitui como uma religião que, em sua essência espiritual, promove o encontro, a convivência, a interação e cooperação (WOLFF, 2016, p. 13). Para TEIXEIRA (2008, p. 39), existe “no cerne do cristianismo uma convocação à hospitalidade, à cortesia, e à aceitação da alteridade.” Em Jesus se observa a inclusão, admiração e acolhida daquele que crê diferente; Jesus elencou as bem-aventuranças como a principal forma de se cumprir a vontade de Deus, com a regra de ouro do amor e a prática da solidariedade como base. “Os critérios da verdadeira religião estão fundamentados no amor, na justiça, na paz, na solidariedade. São critérios para a realização do verdadeiro culto a Deus.” (WOLFF, 2016, p. 13).

WOLFF (2016, p. 13) defende que tais critérios podem ser observados por todos os crentes, ao que, do contrário, a fé seria fantasiosa e a espiritualidade, vaga. A contribuição específica do cristianismo nesse quesito está em que, no Espírito de Jesus, encontra-se uma espiritualidade que promove a interação entre as diferentes formas de crer e fortalece nelas um modo de ser que viabiliza um rico intercâmbio nos jeitos de se conceber o mistério divino das diferentes crenças que sustentam e transcendem o mistério humano.

Os principais elementos de uma espiritualidade vinda do diálogo inter-religioso possuem dois aspectos essenciais: recomendam a interação entre as diferentes vivências espirituais e, por consequência, das diferentes tradições religiosas, e se configura como uma perspectiva espiritual a ser estimulada na própria espiritualidade. Assim, elenca WOLFF (2016, p. 15), o “diálogo, a relação e o intercâmbio são constitutivos de toda espiritualidade.” Em consonância com o pensamento de WOLFF (2016, p. 17), a espiritualidade aqui é tratada em sentido antropológico e teológico. Antropologicamente, a espiritualidade é entendida como a expressão do espírito de uma pessoa, com suas motivações, ideais e utopias. Já teologicamente, a espiritualidade diz respeito à dimensão religiosa que norteia as motivações da existência; refere-se ao sentido meta-histórico da vida, sustentado por crenças e ritos religiosos.

Ao se conceituar o diálogo, entende-se que ele se expressa para além da transmissão de ideias, opiniões e teorias. O diálogo faz parte da constituição do humano e se refere a comportamentos, atitudes e modos de ser que o aproximam do diferente, possibilitam a interação e a comunhão. O viver ganha dinamismo e qualidade na medida em que as pessoas entram em relação espiritual. Daqui emana a espiritualidade do diálogo enquanto troca, intercâmbio, interação, partilha de universos, de significados de existência diferentes. A “‘espiritualidade do diálogo’ é próprio do espírito humano.” (WOLFF, 2016, p. 19).

Em referência ao papa Paulo VI, BAPTISTA (2003, p. 56) aponta que o diálogo se apresenta como um “intercâmbio de dons” que deve desembocar em uma práxis dialogal, necessidade urgente face às mudanças, problemas, conflitos e desafios enfrentados pelo mundo, hoje, e “deve ser uma práxis fundada noutra paradigma, que

possa atingir e incluir a tudo e todos, também as religiões, e produzir um verdadeiro diálogo inter-religioso.”

BAPTISTA (2003, p. 57) ressalta que a “dialogação espiritual” representa “o desafio do encontro dos diferentes”, a busca da unidade na pluralidade sem fim dos seres e formas. “Finalmente, a fraternidade, nascida de um sentido místico, transparece em ações, numa nova ética, a ética da vida, expressão de uma verdadeira religação cósmica que se concretiza efetivamente numa práxis democrática e integradora, numa democracia”.

O conceito de religião aqui trabalhado remete-se ao conjunto de crenças e práticas atinentes às coisas sagradas, vivenciadas individual e coletivamente, não constituída por meras ações rituais, mas que objetiva manter presente o sentido maior e último da existência, que se encontra além da própria existência (que pode ser tido como o Outro, o Infinito, a Realidade Última, o Espírito Absoluto, Deus), que possibilita uma experiência espiritual como experiência de salvação que envolve a história e vida humanas (WOLFF, 2016, p. 20-21).

Na relação conceitual entre espiritualidade, diálogo e inter-religioso, no caso específico da significância da espiritualidade, ela não se limita ao espectro sociocultural e antropológico, mas tem que ver com a dimensão da transcendência, “Unida à expressão ‘diálogo inter-religioso’ queremos dizer que a espiritualidade é uma chave ou caminho imprescindível para o encontro dos diferentes universos religiosos.” (WOLFF, 2016, p. 21-22). WOLFF (2016, p. 22) afirma que as religiões não se encontram em suas doutrinas, mitos e ritos. Todavia, elas podem se encontrar no espírito animado das doutrinas, mitos e ritos. Assim pensado, a espiritualidade do diálogo inter-religioso “indica uma realidade que está nas tradições religiosas, mas as transcende como elemento fundante, motivador, razão de ser das religiões. Por isso possibilita o encontro e a interação entre as religiões.” Para que o diálogo avance, se não existir encontro no espírito de cada religião, não haverá encontro entre as religiões.

### **A situação da contemporaneidade**

Ao mesmo tempo em que não se nega que toda religião possua uma espiritualidade, entende-se que nem toda espiritualidade se expresse de maneira religiosa.

Todo ser humano é um ser espiritual que desenvolve uma espiritualidade por mais que não tenha uma religião, ao que nos referimos, hoje, a “espiritualidades seculares” (WOLFF, 2016, p. 24). WOLFF (2016, p. 25) esclarece que, assim entendido, “o conceito ‘espiritualidade’ parece excessivamente vago, que tudo abarca e com nada se identifica.” Para ele, essa aparente fluidez indica, na realidade, uma das características do pluralismo religioso e espiritual do momento e, “mesmo sem concordar com todas as expressões de espiritualidade hodiernas, é preciso admitir o esforço que realizam para buscar e oferecer sentido à vida das pessoas, dentro e fora das religiões.” (WOLFF, 2016, p. 25).

Agora, isso não significa que todas as espiritualidades sejam legítimas em sua totalidade. WOLFF (2016, p. 28) aponta para a necessidade de identificar nas diferentes experiências religiosas e espirituais elementos que qualificam a vida humana, conduzindo à plenitude que dignifique a existência. Portanto, não são válidos o indiferentismo e o relativismo religioso e espiritual que nivelam todas as espiritualidades. Cada espiritualidade é uma entre outras tantas. O valor de cada qual consiste em ter uma especificidade de acordo com sua tradição religiosa que motive e inspire a utopia do que crê (WOLFF, 2016, p. 29). “As diferentes formas de crer são carregadas de autenticidade quando se constituem como resultados da atenção ao Espírito que se manifesta nas diferentes situações, tempos e espaços” (WOLFF, 2016, p. 30).

Para que se reconheçam as espiritualidades que colaboram para a dignidade humana, WOLFF (2016, p. 31-35) apresenta três requisições fundamentais delas. Primeiro, promover a vida humana e da criação em todas as suas dimensões e dignidade. A espiritualidade apenas se torna real na medida em que dá sentido às situações que formam a história dos indivíduos. Tal inserção na vida do ser humano permite o discernimento das realidades que atuam para a sua realização em detrimento daquelas que a ameaçam. Isso diz respeito a uma espiritualidade atuante no contexto sociocultural e religioso do crente, que expressa fidelidade à história, concretizando-a como o lugar da real experiência do Mistério (WOLFF, 2016, p. 31-32).

A segunda exigência de valorização de uma espiritualidade está em constatar a possibilidade por ela oferecida de verdadeira abertura ao divino. As religiões e espiritualidades existem como respostas ao apelo da Realidade Última ou humano. A resposta do indivíduo conduz à descentralização, a morte do ego, à busca de libertação

para a realização no Mistério maior do que tudo, entendido de formas diferenciadas em cada tradição religiosa e espiritual (WOLFF, 2016, p. 33-34).

E, por fim, a terceira reivindicação para legitimar uma espiritualidade (WOLFF, 2016, p. 34-35) se encontra na capacidade que ela possui, partindo da conexão com a Realidade Última, de iluminar as experiências do cotidiano, a partir do íntimo do ser e permitir “real transcendência e significado de tudo” (WOLFF, 2016, p. 35).

WOLFF (2016, p. 35) defende que, no atual contexto do pluralismo espiritual, rejeita-se que apenas a espiritualidade mantida por uma única tradição religiosa seja a que exclusivamente possibilite o desenvolvimento do espírito humano de modo tão elevado que só ela propicie a relação com Deus. As maneiras “como Deus possibilita o ingresso de todos na ordem da salvação são várias, e não são exclusivas de uma religião, nem mesmo são apenas das religiões. A inserção na ordem da salvação pode ser mais bem *categorizada* numa tradição religiosa, mas nem sempre a sua *vivência*.” (WOLFF, 2016, p. 36, grifos do autor). WOLFF explica não ser privilégio das religiões indicar caminhos espirituais, embora seja sua especificidade, missão e finalidade, o que as diferencia das culturas, artes e ciências que, por mais que não tenham por objetivo explicitar o senso salvífico de uma vivência espiritual, conseguem fazer com que tal vivência ocorra por meios distintos do religioso, o que se entende como “espiritualidade secular”.

### **Ações do espírito**

Não há uma espiritualidade que seja a única possível a expressar a presença e ação do Espírito de Deus no mundo. WOLFF precisa que uma forma pode se constituir em um “específico itinerário espiritual” (2016, p. 38, grifos suprimidos) de uma pessoa, um grupo, um povo ou uma cultura, mas está inserida em uma “realidade mais ampla” (2016, p. 38, grifos suprimidos), que faz parte do conjunto das modalidades da presença do Espírito.

A afirmação da verdade em uma tradição espiritual não anula, por princípio, a mesma expressão de verdade em outra tradição, visto que o modo de compreensão da verdade é tão somente um modo e a verdade pode ter outros modos de expressão e entendimento (WOLFF, 2016, p. 38). “A ação do Espírito [...] não se limita no tempo e no espaço. Se um rito, uma doutrina, uma prece é um meio de ação do Espírito, em uma



forma religiosa específica, é porque inspirada pelo próprio Espírito. Mas esse meio não é único, uma vez que o Espírito é ilimitado” (WOLFF, 2016, p. 39). Assim, o pluralismo espiritual e religioso deve ser entendido como um chamado para o enriquecimento mútuo em prol da compreensão dos caminhos que o divino usa para se encontrar com o ser humano.

Por ser origem da pluralidade no mundo, é Deus mesmo quem a permitiu. Textos sagrados do cristianismo e do islã apontam para diversas e distintas manifestações e revelações de Deus. “A diversidade religiosa não é algo fora do caminho de Deus. Olhando a partir de Deus, o pluralismo é um convite à comunhão que passa pela reconciliação das diferenças” (WOLFF, 2016, p. 40).

### **Propostas da espiritualidade cristã para a integralidade do ser**

O cristianismo contribui para o pensar a integralidade do ser pela via da espiritualidade no âmbito do diálogo inter-religioso na medida em que rejeita o misticismo abstrato e ressalta o valor da realidade histórica e humana, lugar da encarnação de Cristo e da ação do Espírito (WOLFF, 2016, p. 41-42). Colaboram para tanto algumas dimensões da espiritualidade cristã, conforme apropriação que fazemos da elaboração conceitual de WOLFF (2016, p. 42-44). Primeiro, a encarnação, que, para além do supracitado, nos remete para o fato de que Jesus Cristo conseguiu se colocar no contexto sociocultural e religioso do seu tempo, agindo e interagindo na vida das pessoas que tinham uma fé e visão de mundo diferentes da sua (WOLFF, 2016, p. 42-43). Segundo, a gratuidade, pois a relação de Deus com o homem se dá de forma eminentemente gratuita e se pauta no amor salvífico enquanto dom universal. “[...] a vida cristã caracteriza-se por relações gratuitas que, a partir de Deus e em Deus, se realizam de forma desinteressada no encontro com as pessoas. Somente na gratuidade a fé cristã é vivida como dom que não se impõe, mas se propõe.” (WOLFF, 2016, p. 43).

O terceiro contributo da espiritualidade cristã para a integralidade do ser está na alteridade, que se conforma no valorizar o outro em seu modo de ser, crer e viver, de visualizar no outro uma “dimensão interpeladora da vivência espiritual. A perspectiva cristã colhe essa interpelação desenvolvendo a sua essência comunitária, que propõe o diálogo, a reconciliação, a comunhão.” (WOLFF, 2016, p. 43). A diakonia aparece como

outro elemento, pois se compreende a espiritualidade cristã como serviço manifesto na missão, que se apresenta como sinal de testemunho entre as diferenças, na busca da convivência mútua.

O último componente colaborante é a *koinonia*, no sentido de que a fé cristã se configura como comunitária, relacional, comunal, e busca o encontro, o diálogo e a cooperação das diferenças para partilhar um projeto de vida e testemunho divino (WOLFF, 2016, p. 44). Com as características expostas acima, WOLFF (2016, p. 44-45) aponta que a espiritualidade cristã pode instituir relações com outras experiências espirituais, pois o Evangelho, o seguimento de Cristo e a proposta do Reino implicam uma sensibilidade para com o atual pluralismo sociocultural e religioso, e faz referência à *Evangelii gaudium* (250) que expressa que o “diálogo inter-religioso é uma condição necessária para a paz no mundo e, por conseguinte, um dever para os cristãos e também para outras comunidades religiosas”. O presente contexto de pluralidade cobra uma postura da fé cristã, ao mesmo tempo em que contribui para a vivência do Evangelho, ao prezar pela plenitude da vida humana. WOLFF (2016, p. 44-45) expressa que isso significa “entender a infinita variedade de dons que Deus concede à humanidade como expressões multiforme da sua graça” e que “também pelas diferentes religiões Deus atrai as pessoas para si.”

O intercâmbio entre as religiões se configura como uma troca de seus valores essenciais, principalmente na espiritualidade. WOLFF (2016, p. 51-58) aponta para três dimensões fundamentais da espiritualidade: a antropológica, a teológica e a sociológica. De fundo, ele defende que as religiões conseguem convergir de maneira mais satisfatória na espiritualidade do que em seus elementos formais. Assim, pois, a oração em uma religião tem mais sintonia com a oração de outra religião do que as práticas litúrgicas de cada religiosidade que norteiam o orar. Na mesma lógica, o espírito religioso entre adotantes de diferentes religiões tem mais em comum do que a doutrina de cada qual. Também, o ser religioso de uma religião pode se aproximar do ser religioso de outra religião, por mais que as práticas expressas de cada ser sejam até antagônicas. Pelo exposto, WOLFF (2016, p. 51) entende ser “fundamental identificar o essencial das diferentes religiões e, nessa essencialidade, explorar os elementos que possibilitam o

encontro entre elas.” Daqui emergem as principais dimensões do ser religioso que podem contribuir para o encontro entre as religiões.

BERKENBROCK (2007, p. 32) reforça o entendimento de que a direção tomada pela via do diálogo a partir da religiosidade se gesta de modo diferente dos diálogos travados somente a partir das instituições:

na prática o diálogo segue lógicas totalmente diferentes quando visto a partir da perspectiva da religiosidade e quando visto a partir da perspectiva da instituição religiosa. [...] O diálogo inter-religioso, a partir da perspectiva da religiosidade, encontra na experiência religiosa o seu ponto de convergência. A identificação com determinada experiência religiosa ou com aspectos dela é o ponto em torno do qual se dá [o] diálogo, é o ponto no qual acontece interação. E a identificação não é uma consequência direta da vontade. Ela acontece ou não. Ela é decorrente de um sentimento. E é a proximidade deste sentimento religioso o trilho que conduz e facilita o diálogo. Quanto mais próximo, intenso, convergente for este sentimento, maior a chance do diálogo.

Antropologicamente, a espiritualidade não é uma realidade abstrata, mas formadora de uma das experiências mais significativas da vida, como um *factum humanum*, na medida em que sustenta padrões de comportamento e relaciona fé e cultura, fé e política, fé e economia, indivíduo e sociedade. WOLFF (2016, p. 51-52) destaca que, no fundo de "um ato sociocultural-religioso está o espírito de uma pessoa que o pratica com sua história construída por fatos concretos de realizações e fracassos, tristezas e alegrias, interrogações existenciais profundas, aspirações, desejos, emoções, esperanças, frustrações”.

WOLFF (2016, p. 58) compreende que as espiritualidades devem considerar a antropologia como base de suas teologias e que isso não significa afirmar um deus antropomórfico, mas entender que a verdade da experiência espiritual de Deus não é contrária a verdade da experiência humana, “de modo que não há verdadeira compreensão do divino enquanto não houver verdadeira compreensão do humano.”

Na dimensão teológica, a integralidade do ser se manifesta pela relação do humano com o divino. Dado que a experiência espiritual viabilizada pelas religiões percorre as questões existenciais, “as questões religiosas aparecem sob a forma de questões humanas e vice-versa.” (WOLFF, 2016, p. 64). O divino emerge na realidade

humana e forma o conteúdo da experiência religiosa. A espiritualidade incide no todo da existência.

Num mundo de multiformas religiosas, entende-se que a revelação se expressa de diferentes maneiras, mediações, espaços e tempos, permitindo a explicitação de diferentes linguagens religiosas específicas sobre o revelado apreendido (WOLFF, 2016, p. 66). Aqui, os diferentes conteúdos e linguagens da espiritualidade se apresentam como o objeto de diálogo entre as religiões. Para WOLFF (2016, p. 67) são vias de encontro que possibilitam um conhecimento recíproco sobre o Mistério que está para além de cada religiosidade. As religiões em diálogo, se querem contribuir para a integralidade do ser, necessitam colocar “seus conteúdos, linguagens e práticas espirituais à disposição umas das outras, num encontro crítico que lhes possibilite atingirem, juntas, o universo religioso que envolve, fundamenta e sustenta o universo humano.” WOLFF (2016, p. 68-69) cuida em explicitar que tal processo não objetiva

afirmar um denominador comum na linguagem sobre Deus [...]. Seria uma fracassada tentativa de homogeneizar as diferenças de conteúdo teológico que subjaz aos conceitos, caindo tanto no risco do relativismo quanto do indiferentismo, que desconsideram a riqueza das peculiaridades em cada tradição religiosa e espiritual. No diálogo que queira ser expressão da verdade não vale nem a atitude da imposição nem a do ‘tanto faz’. O que se deve buscar no diálogo é a sintonia no conteúdo espiritual que subjaz às diferentes formas de expressão religiosa. A partir desse conteúdo espiritual, mesmo se teologicamente diferenciado, é que as religiões podem convergir também na compreensão do *humanum* no qual cada uma se assenta. Assim, o diálogo das espiritualidades é inter-religioso e inter-humano a um só tempo, e o desenvolvimento de um acontece na mesma medida do desenvolvimento do outro, de modo que o religioso e o humano constituem o universo dialógico das espiritualidades.

Quando convergem as dimensões antropológica e teológica da espiritualidade, às religiões se possibilita a cooperação conjunta em ações sociais que promovam e defendam a vida humana e do planeta. Quando afluem, as religiões conseguem lançar um olhar comum para o humano e os reveses que o atingem. Nesse sentido (WOLFF, 2016, p. 69), as religiões são atraídas para firmarem um diálogo entre si, em prol do cuidado com a natureza, a defesa dos pobres e a construção de uma sociedade de respeito e fraternidade, colaborando para a integralidade do ser.

No âmbito espiritual é que as religiões conseguem desenvolver um olhar comum sobre a realidade humana. A sensibilidade espiritual e a social caminham conjuntamente na cooperação inter-religiosa. WOLFF (2016, p. 69-70) indica as três principais exigências para tanto:

1) A afirmação da *liberdade religiosa*, com o respeito pelo indivíduo e a sua consciência. [...] 2) Um *acordo básico* sobre os fins e valores comuns e os meios para alcançá-los. [...] Não se trata de encontrar um mínimo denominador comum, mas uma convergência sobre valores espirituais da vida, da justiça, da liberdade, da igualdade etc [...]. 3) Admitir que no interior de cada religião existe espaço para *outras perspectivas de um Deus criador e providente*, o que inclui as outras religiões. [...] Essas diferenças não implicam a contradição e oposição, mas, a partir da fé no Deus criador e providente, as religiões podem promover projetos específicos na vida social, cada um concorrendo para o bem da coletividade. (WOLFF, 2016, p. 70, grifos do autor).

Os três elementos elencados permitem que as religiões convivam pacificamente no meio social e cooperem para a concretização de outra sociedade, com mais justiça, liberdade e igualdade. O compromisso social não se expressa de modo independente do credo religioso. Colaborar para que a vida humana atinja a plenitude em todas as suas dimensões é inerente à vida religiosa (WOLFF, 2016, p. 70-71).

### **Considerações finais: dimensões da espiritualidade para pensar o ser humano integral na defesa dos direitos humanos e da promoção do humano**

As religiões podem, no tocante aos direitos humanos – e a elas se faz o apelo que assumam a perspectiva dos direitos dos povos e culturas, diz a *Laudato si'* (144) –, contribuir para sua promoção ao oferecer um fundamento espiritual que indique uma dimensão de transcendência, quando se entende que a espiritualidade eleva os direitos humanos a padrões mais expressivos, como a justiça, paz, liberdade, amizade, solidariedade e dignidade da vida. A espiritualidade exerce tal função em duas dimensões. Primeiro, na da inculturação, ao afirmar os direitos humanos na medida em que se coloca na história e toma para si seus valores culturais que garantem os direitos do homem. “Uma espiritualidade inculturada vincula os princípios religiosos e os direitos humanos, o que permite uma interação positiva entre humanismo e religião.” (WOLFF, 2016, p. 72). A segunda direção está na transculturação, em que a espiritualidade se posta de modo crítico

ante os valores culturais que servem de base e que expressam os direitos humanos, o que permite a ela distinguir as estruturas socioculturais justas das injustas e a fortalecer os ideais que elas intentam defender. A espiritualidade atua como “instância do significado mais profundo dos direitos humanos” ao fundamentar, de modo transcendental, os ideais socioculturais e os valores que se apresentam como direitos de todos (WOLFF, 2016, p. 73) e, em conjunto com a religião, pode ter papel ativo contra a desumanização. “Se por vezes sente-se que a situação religiosa conduz à desumanização, urge superar essa situação afirmando a religião e a espiritualidade como promotoras de uma verdadeira humanidade que tome o lugar da desumanização presente na vida social e, às vezes, religiosa” (WOLFF, 2016, p. 75).

KÜNG (2003, p. 146) nos tenciona, “com base na humanidade geral de todas as pessoas” a pensar na formulação de critérios que exaltem a dignidade humana e os valores básicos que a ela se subordinam em forma de síntese, expressa e respondida aqui: “o que é bom para a pessoa? Resposta: aquilo que a ajuda a ser aquilo que não é tão óbvio assim, isto é, ser verdadeiramente pessoa humana!”. Não basta não ser desumana, não instintiva ou “bestial”, mas humanamente sensata e verdadeiramente humana. Os elementos eticamente colaborantes para a garantia da dignidade humana e, em extensão, da dimensão integral do ser, são os que duradouramente promovem a vida tanto em perspectiva individual como social e que permitem o desenvolvimento da pessoa em todos os seus níveis – abrangendo até os sentimentais e instintivos – e em todas as suas dimensões – alcançando até as relações sociais e naturais.

KÜNG (2003, p. 147) pergunta se há a possibilidade de se fazer, no tocante às religiões, com que todas concordem, ao menos, “na questão criteriológica fundamental” sobre o que ajuda o humano a ser verdadeiramente pessoa humana, para se dividir entre o bem e o mal, o verdadeiro e o falso, sobre o que nas religiosidades é essencialmente bom e o que é mal, entre o que é verdadeiro e o que é falso. Tal critério, segundo ele, pode ser formulado tanto de forma positiva quanto negativa. Positivamente, a religião se apresenta boa e verdadeira quando serve à humanidade, e através de suas doutrinas de fé, de ética, em seus ritos e instituições, promove a identidade humana e o valor das pessoas; negativamente, se entende a religião como falsa e ruim quando ela gera desumanidade e,

através de suas doutrinas de fé, de ética, em seus ritos e instituições, ela “freia” a identidade humana e dificulta uma existência frutuosa e com sentido.

KÜNG (2003, p. 148, grifos do autor) defende que a “verdadeira *humanidade* é o *pressuposto para a verdadeira religião*”, que denota que o humano – em específico, o respeito à sua dignidade e aos valores fundamentais – se apresenta enquanto exigência mínima para as religiões. A verdadeira religiosidade se realiza onde há, ao menos, humanidade; a “verdadeira *religião* é a *realização da verdadeira humanidade*”, o que implica que a religião, em seu sentido mais amplo, de expressão de valores elevados, se configura como o melhor pressuposto para a realização do humano.

Na perspectiva apropriativa aqui executada, aponta-se para a defesa, promoção, valorização, dignificação, os esforços em prol do pleno desenvolvimento humano, entre outras dimensões correlatas, como contributos para a integralidade humana e na contribuição que o cristianismo, no particular da sua essência espiritual, oferece para a integralidade do ser na lógica da espiritualidade do diálogo inter-religioso, ao promover o encontro, a convivência, a interação, a cooperação, a inclusão, a admiração, a acolhida do que crê diferente, pela prática solidária e por fortalecer um rico intercâmbio entre os modos das diferentes crenças de conceber o mistério divino que sustenta e transcende o humano.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. «A dialogação: a práxis do diálogo inter-religioso no paradigma ecológico», *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, pp. 55-72, junho 2003.

BERKENBROCK, Volney J. «Provocações sobre o diálogo inter-religioso na perspectiva da religiosidade: dez teses», *Numem*, Juiz de Fora, v. 10, n. 1-2, pp. 25-39, dezembro 2007.

FRANCISCO. *Evangelii gaudium*, ao episcopado, ao clero, às pessoas consagradas e aos fiéis leigos sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual, São Paulo, Paulinas, 2015.

FRANCISCO. *Laudato si'*, sobre o cuidado da casa comum, São Paulo, Paulinas, 2015.

KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial*, uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana, 4.<sup>a</sup> ed. São Paulo, Paulinas, 2003.

NEVES, Rui Manuel Grácio das. «Pluralismo religioso e transformação social-ecclesial», *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 40, pp. 2248-2267, dezembro 2015.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *Autocompreensão cristã*, diálogo das religiões, São Paulo, Paulinas, 2007.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. «Religiões e paz: perspectivas teológicas para uma aproximação ecumênica das religiões», *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, n. 27, pp. 917-936, setembro 2012.

TEIXEIRA, Faustino. *Cristianismo e diálogo inter-religioso*, São Paulo, Fonte Editorial, 2014.

TEIXEIRA, Faustino. A teologia do pluralismo religioso na América Latina. In: VIGIL, José María; TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo. *Teologia pluralista libertadora intercontinental*, São Paulo, Paulinas, 2008.

WOLFF, Elias. *Espiritualidade do diálogo inter-religioso*, contribuições na perspectiva cristã, São Paulo, Paulinas, 2016.

WOLFF, Elias. *Unitatis redintegratio, Dignitatis humanae, Nostra aetate*, textos e comentários, São Paulo, Paulinas, 2012.



## **A ESPIRITUALIDADE NO UNIVERSO CORPORATIVO: A LIDERANÇA SERVIDORA SOB O VIÉS DA INTEGRALIDADE HUMANA**

Valdecir Simões Lima<sup>27</sup>

**Resumo:** No espaço religioso e corporativo, líderes desempenham papel fundamental. Mas, no contexto contemporâneo, o que se vê é uma crise na área da liderança. Aquele líder estetizado e bem credenciado que busca o alcance de suas metas e a fidelização de seus clientes anda sob grande suspeita. Mas, por que muitos comunicadores e líderes religiosos não obtêm resultados eficazes a despeito de apresentarem conteúdo e discursos impecáveis sob a ótica do bom argumento, da ética e da retórica? A partir de um trabalho teórico de natureza descritiva com delineamento de pesquisa bibliográfica, propomos que a resposta está dentro do âmbito da formação humana holística. Entre os infindáveis atributos usados para definir o bom líder, cada vez mais vê-se que qualidades espirituais são agregadas a essa tarefa. Partindo do pressuposto teórico da liderança servidora, conforme apresentada por Robert Greenleaf (1998), vemos que as características desse estilo de liderança traçam um caminho que leva ao âmago da religião. De fato, o conceito de um líder completo, maduro holisticamente, desenvolvido de corpo, alma e espírito reflete na figura do líder servidor que influencia, direciona e engaja não só clientes, mas discípulos. Eis, portanto, a alternativa a uma sociedade resistente a apelos verbais: um líder integral que revele o amor sofredor, uma terminologia quase indiscreta ao mundo empresarial, mas única saída para quem quer influenciar de verdade.

Palavras-chave: Educação; Comunicação; Formação; Liderança

**Abstract:** In religious and corporate space, leaders play a key role. However in the contemporary context, what is seen is nothing but a crisis in the area of leadership. That well-accredited aesthetic leader who seeks to reach his goals and the loyalty of his clients is under great suspicion. But why do not many communicators and religious leaders achieve effective results despite having impeccable content and speeches from the standpoint of good argument, ethics, and rhetoric? From a theoretical work of descriptive nature with a bibliographic research design, we propose that the answer is within the scope of holistic human formation. Among the endless attributes used to define the good leader, more and more spiritual qualities are added to this task. Starting from the theoretical assumption of servant leadership, as presented by Robert Greenleaf (1998), we see that the characteristics of this leadership style trace a path that leads to the core of religion. In fact, the concept of a mature, holistically full-grown leader of body, soul and spirit reflects on the figure of the leader server who influences, directs and engages not only clients but also disciples. Here, then, is the alternative to a society that is resistant to verbal appeals: an integral leader who reveals suffering love, a terminology almost

---

<sup>27</sup> Professor da Faculdade Adventista de Teologia do Centro Universitário Adventista de São Paulo – UNASP EC. E-mail: [valdecir.lima@unasp.edu.br](mailto:valdecir.lima@unasp.edu.br)

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

indiscreet to the business world, but the only way out for those who really want to influence.

Keywords: Education; communication; formation; leadership

## **Introdução**

Se tomarmos o significado comum da palavra líder, deparamo-nos com aquele que vai à frente mostrando o caminho. Mas, em um mundo mudado e em mudança, é necessário discriminar um conceito próprio de líder e liderança. W. Bennis e B. Nanus, (citados em BLACKABY & BLACKABY, 2007, p. 31) afirmam que eles “descobriram mais de 850 definições diferentes para liderança.” Isso prova que a urgência de se limitar seus conceitos é grande, caso contrário, há critérios demais para satisfazer e razões demais para se estar perdido.

## **Liderança corporativa e religiosa na contemporaneidade**

A despeito de tantas publicações na área, de tantas pesquisas, métodos e técnicas modernas de liderança, na prática, parece que os resultados obtidos pela liderança contemporânea não são os desejados porque “estamos em uma crise de liderança” GREENLEAF (1996, p. 287). HUNTER (2006) inicia seu livro *Como se Tornar um Líder Servidor* exemplificando:

Três quartos das empresas americanas gastam todos os anos um valor estimado em 15 *bilhões* de dólares em treinamento, desenvolvimento e consultoria para suas equipes de liderança. Contudo, mais de 90% do que é gasto acaba se revelando um enorme desperdício de tempo e dinheiro. Claro que os gerentes ficam animados com os cursos e empenhados em aplicar o que aprenderam. Mas as pesquisas mostram que menos de 10% mudam de fato seu comportamento em consequência do treinamento.

Como se vê, no mundo corporativo, a despeito de tanto esforço, interesse e gastos, menos de 10% do público alvo submetido a treinamento de liderança colocam em prática o que os profissionais do ensino se esforçaram por lhes passar através de aulas e treinamentos. Refletindo sobre essa realidade, Greenleaf (citado em SPEARS 2004, p. 19) assegura que “vivemos em uma época onde aqueles que mantêm o poder são suspeitos e as ações que emanam do poder são questionadas. Legitimar o poder tem se tornado um imperativo ético.” Isso mostra que o poder deve ser legitimado com a disposição em servir.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Quando se fala em liderança, muitos concordam que é bem mais confortável dar ordens do que dar exemplo. E, por mais vergonhoso que pareça, esse estilo tentador de liderança não é privilégio de nossa sociedade, apenas. A Bíblia, afirma que

na cadeira de Moisés se assentaram os escribas e fariseus. Fazei e guardai, pois, tudo quanto eles vos disserem, porém não os imiteis nas suas obras; porque dizem e não fazem. Atam fardos pesados e difíceis de carregar e os põem sobre os ombros dos homens; entretanto, eles mesmos nem com o dedo querem movê-los” (Mateus 23:2-4 ARA).

Como podemos perceber, esse problema é antigo e supõe dois tipos de liderança: os que se utilizam do poder do cargo para exercer sua liderança e os que, como Jesus, lideram através do exemplo e do sacrifício. Não foi por acaso que Jesus disse: “Não vim para ser servido, mas para servir” (Marcos 10:45).

A discrepância entre o discurso verbal e os resultados esperados pode ser vista no mundo eclesiástico, como mostra um documento publicado pelo órgão máximo da organização da Igreja Adventista do Sétimo Dia, a Conferência Geral dos Adventistas, sediada em Silver Spring, MD, EUA. Em 2010 foi publicado o documento *Youth Alive* (Juventude Viva 2010), citando os resultados de uma pesquisa realizada entre jovens adventistas do sétimo dia que frequentavam 69 escolas adventistas em todo o território dos EUA e Canadá, entre os anos de 1994-1995. A pesquisa foi feita a fim de detectar o nível de conformidade do estilo de vida do jovem adventista com as orientações recebidas por seus líderes. O resultado mostra que 45,7% dos jovens cristãos adventistas pesquisados usam álcool; 31% fumam cigarros lícitos; 16% utilizam maconha; 3,5% fazem uso de cocaína; 7,6% usam drogas pesadas que não cocaína e 0,9% fazem uso de drogas injetáveis ilícitas. Entre os jovens adventistas que iniciaram sua experiência com drogas antes dos 13 anos, 20,2% ainda usam álcool, 13,6% usam tabaco, 7,6% maconha e 0,6% cocaína.

Se considerarmos essa realidade como o retrato de uma igreja tradicional que mantém um sistema educacional baseado em princípios bíblicos e que prioriza a comunicação de valores espirituais e morais, esses números revelam-se intrigantes. Como afirma MARCONDES FILHO (2004, p. 8): “Há algo de errado no mundo das comunicações.”

Será que esses jovens foram educados para provocar esse tipo de reação? Foram liderados e estimulados a agir dessa forma?

O Ministério Jovem da Divisão Sul Americana da Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil, semelhantemente realizou um estudo com jovens adventistas, nas escolas adventistas ao longo do país, entre 14 e 30 anos a fim de analisar a mesma proposta: detectar o nível de conformidade do estilo de vida do jovem adventista com as orientações recebidas por seus líderes. O relatório da referida pesquisa revela que a maioria dos entrevistados não imitaria o pai, não se desabafa com o pai, não imitaria nem a profissão do pai e nem a da mãe, não trabalharia na obra adventista, não acha ser importante se casar virgem. Uma das conclusões apresentadas pelo relatório é a de que “o estilo de vida do jovem adventista entre 14 e 30 anos de idade no Brasil, caracteriza-se por adaptação ao mundo, não de rejeição ao mundo—que é a característica distintiva dos patriarcas, dos profetas veterotestamentários, de Jesus Cristo, dos discípulos de primeira geração e do cristianismo protestante” (SILVA FILHO, 2009, p.153—ênfase acrescentada). Indo além, tal conclusão também não se harmoniza com os ideais da igreja e da educação adventista, ideais que todos assumiram como seus e aos quais estão todos submetidos.

Assim, o que fica claro nesse relatório é o esvaziamento de força e poder que caracteriza a figura primária do líder, que é a do pai, da mãe e a da igreja. A discrepância entre os discursos que caracterizam uma igreja com valores e princípios bíblicos distintos e as práticas apresentadas, que se opõem a esses desejáveis padrões de liderança, é um grande estímulo a esse estudo. Isso mostra, também, que o tal vírus da crise de liderança não se manifesta apenas em nível corporativo, mas extrapola suas fronteiras e atinge todas as faces da sociedade e é aqui que se mostra pertinente uma breve apresentação sobre o momento pós-moderno que caracteriza e marca nossa sociedade.

A liderança baseada no poder e em técnicas de argumentação e retórica teve seu momento áureo na época moderna, conforme SANTOS (1986). Agora, a indiferença pós-moderna ante discursos autoritários, dominantes e totalizantes traz à tona a eterna verdade de que a comunicação (e a liderança) não é constituída apenas por discursos verbais. Vale considerar o que Mehrabian (citado em HYBELS & WEAVER II, 1995, p. 116), afirma acerca da comunicação verbal. Ele assegura que as palavras não ultrapassam “mais que 7% de toda a intencionalidade da mensagem, mas 93% da comunicação se deve à

entonação e gestos”. Assim, percebemos que a influência dos líderes não se limita a seus discursos, mas à sua postura, seu comportamento e sua vida.

### **Líder servidor, líder por inteiro**

Na contemporaneidade, o que se vê é que palavras, apenas, não bastam mais para que os líderes alcancem seus objetivos. Conforme KOUZES E POSNER (2003, p. 37): “os líderes exemplares capacitam as pessoas para a ação. Estimulam a colaboração e desenvolvem a confiança.” E COVEY (2012, p. 178) acrescenta que “a confiança é a mais alta forma de motivação humana. Ela extrai o melhor das pessoas. Mas exige paciência.” Portanto, liderança é a prática (com ampla responsabilidade e alcance) do grandioso ato de dar direção, de dar rumo e definir o passo da caminhada, menos com palavras e mais com o exemplo. Nessa prática, naturalmente o líder espera resultados, mas sente, ao mesmo tempo, que lhe é exigido mais que palavras e discursos, é preciso modelo e paciência, valores e virtudes derivados do amor.

Os conceitos de liderança de Robert Greenleaf, lançados em 1977 em sua obra *Servant Leadership*, em essência, diferem dos tradicionais. SPEARS (2004) afirma:

Em seus trabalhos, Greenleaf discute a necessidade por uma melhor abordagem à liderança, aquela que estabelece o serviço aos outros—incluindo empregados, clientes, e comunidade – como prioridade número um. A liderança servidora enfatiza o aumento do serviço aos outros, uma abordagem holística ao trabalho, promovendo um senso de comunidade e um compartilhamento de poder nas tomadas de decisão.

Assim nasce o conceito de liderança servidora, que poderíamos chamar de liderança em sua integralidade. Aquela que inova à medida que foca na essência constituinte do líder, na formação completa e holística do liderado.

Todos os que se simpatizam com a ideia da liderança servidora e que dela se utilizam como ferramenta de compreensão de uma realidade, reconhecem os benefícios advindos do trabalho de Robert Greenleaf. James C. Hunter, por exemplo, autor de *Como se Tornar um Líder Servidor* e *O Monge e o Executivo*, reconhece sua relevância nas páginas iniciais do livro *Liderança Servidora*, de Greenleaf (2002), e agradece o autor

pelo enorme despertamento que ele proporcionou através dos princípios de mudança de vida apresentados em sua teoria. SPEARS (1998), diretor e chefe executivo do Centro Spears de Liderança Servidora, destaca:

Hoje, há um crescente reconhecimento da necessidade de uma abordagem de grupo para a liderança e gestão. Os escritos de Robert Greenleaf sobre o tema da liderança servidora ajudaram a dar início a esse movimento, e seus pontos de vista tiveram um efeito profundo e crescente.

Segundo este autor, é através do coração que o líder chega à mente de seus liderados e é capaz de conseguir seus objetivos nos dias atuais. Assim, valores básicos como empatia, relacionamento amigável e respeito humano, que parecem ser coisas pouco acadêmicas, pouco institucionais e bem próprias do coração, são os caminhos para o sucesso do líder servidor. Portanto, a liderança servidora é sinônima de busca pelo coração e, por isso, altamente pertinente a este estudo. Quando o coração está aquecido, as barreiras caem e a intimidade acontece. É isso que agrega veracidade ao discurso do líder e dá valor à sua fala, em um mundo resistente a apelos verbais. GREENLEAF (2002) descreve o líder servo da seguinte forma:

Líder servo é primeiramente, servo - como Leo foi descrito. Ele começa com o sentimento natural de querer servir, para então, primeiramente, servir. Assim, uma escolha consciente faz com que outro aspire a liderança. Essa pessoa é nitidamente diferente de alguém que é primeiramente líder, talvez por causa da necessidade de amenizar uma força incomum ou adquirir bens materiais.

Sendo assim, o “líder servo é primeiramente, servo” (GREENLEAF 2002, p. 27). Essa ordem: primeiramente servo, depois líder, é extremamente importante para se entender a força da proposta em questão.

Ao estudar as propostas da liderança servidora como alternativa a uma sociedade resistente a apelos verbais, fica claro uma característica que se destaca dentre as demais: o amor sofredor, uma expressão quase inadmissível para um tema empresarial. Mas, para escândalo de muitos, fato é que KOUZES E POSNER (2006, p. 14) afirmam que “se

queremos ser autênticos em nossa liderança, temos que estar dispostos a servir e temos que estar dispostos a sofrer.”

Jesus tinha poder e autoridade porque operava na base do amor abnegado, não em prol de Si. E isso é tão verdade, que Seu estilo de liderança transparece um forte teor de entrega e até de morte. Foi Ele quem disse: “se alguém quer vir após mim, a si mesmo se negue, tome a sua cruz e siga-me.” (Mateus 16:24) Mas o que significa tomar a cruz? O que liderança servidora tem a ver com isso?

Em qualquer modelo de liderança servidora, é a partir da cruz que tudo começa. Mas, cruz é sinônimo de sofrimento. Interessante notar que o sofrimento e o caminho árduo são elementos integrantes de qualquer modelo de liderança servidora. Covey (citado em HUNTER, 2006, p. 86) justifica: “A principal fonte de mudança pessoal é a dor. Se você não sente dor, raramente tem motivação ou humildade suficiente para mudar.” Então, quando algum líder servidor está disposto a sofrer e, até mesmo abrir mão de sua própria vida por uma causa, ele incorpora um elemento de abandono, de resignação, um componente de morte, que chega a ser desconcertante e constrangedor.

É nessa real disposição para sofrer que o exemplo do líder servidor é elevado ao patamar de eficácia máxima. Sua linguagem não verbal é quase audível, suas obras deixam um legado que falará mesmo após sua morte. Tal componente de extenuação, sofrimento, disposição para morrer, quando não é um mero recurso retórico, é capaz de convencer até os resistentes aos apelos verbais e eleva potencialmente a pessoa do líder. Saem de cena os tão sedutores interesses humanos em forma de bem-estar, lucro, capitalização, crescimento pessoal, popularidade, que, miraculosamente deixam os holofotes e perdem todo seu ‘aparente’ glamour. Entra a força misteriosa de quem está disposto a morrer por uma causa. É exatamente isso que se percebe nos ricos exemplos de Martin Luther King Jr., Abraham Lincoln, Gandhi, apóstolo Paulo e acima de tudo, o exemplo máximo que é a vida de Jesus Cristo.

Greenleaf extraiu um grupo de dez características do líder servidor, que julgou ser de importância crítica e elas encontram-se publicadas no livro *Practicing Servant Leadership*, editado em parceria com Michelle Lawrence. Assim, de acordo com GREENLEAF E LAWRENCE (2004), eis as características:

1. Ouvir



2. Empatia
3. Atitude Terapêutica
4. Consciência
5. Persuasão
6. Conceituação
7. Visão
8. Altruísmo
9. Compromisso com o desenvolvimento das pessoas
10. Senso de comunidade.

Interessante notar que essas características não são uma lista de ideais teóricos, não são valores abstratos pertencentes a um idealismo vazio, mas, a única alternativa possível ao líder que quer ser ouvido em uma sociedade resistente aos apelos verbais.

### **Conclusões**

Esse estudo reforça a verdade de que a força dos líderes ainda é extremamente relevante, mas eles precisam assumir sua função de corpo, alma e espírito, com integralidade. Verdade é que a forma de liderar parece invertida. Enfatizando mais o discurso falado do que o vivido, os líderes, de forma geral, amadureceram um estado de incoerência entre o que se diz e o que se faz.

Não há coisa melhor para quem usa a palavra do que falar e ser ouvido. Mas, para tanto seu discurso tem que vir carregado com o poder de quem vive suas palavras. Tal poder não vem com acúmulo de diplomas, discursos cristocêntricos, nem com boa vontade, disposição e projetos. O fato é que quando amamos, dizemos isso consciente e inconscientemente. E é assim que a liderança servidora se dá com e sem palavras; seu poder não cabe em nenhum discurso persuasivo, ou em aulas de liderança, em livros corporativos.

De fato, o conceito de um líder completo, maduro holisticamente, desenvolvido de corpo, alma e espírito reflete na figura do líder servidor que influencia, direciona e engaja não só clientes, mas discípulos. Eis, portanto, a alternativa a uma sociedade resistente a apelos verbais: um líder integral que revele o amor sofredor, uma terminologia

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

quase indiscreta ao mundo empresarial, mas única saída para quem quer influenciar de verdade.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bíblia Sagrada. Versão Almeida Revista e Atualizada. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida, 2008.

Blackaby, H., & Blackaby, R., *Liderança espiritual: Como impulsionar pessoas para o trabalho de Deus*, 1.a ed, São Paulo: Bompastor, 2007.

Covey, S. R. *Os 7 hábitos das pessoas altamente eficazes*, Rio de Janeiro: Best Seller, 2012.

Departamento do Ministério da Saúde da Associação Geral, *Youth Alive*. Silver Spring, MD: 2010.

Greenleaf, R. K., *The leadership crisis: A message for college and university faculty*. In: L. C. Spears & M. Lawrence (Eds.), *Robert K. Greenleaf: The power of servant-leadership* San Francisco, CA: Berrett-Koehler, 1998.

Greenleaf, R. K. (2002). *Servant leadership: A journey into the nature of legitimate power & greatness*, Mahwah, N. J.: Paulist Press, 2002.

Hybels, S., & Weaver, II, R. L, *Communication effectively*, New York: McGraw Hill, 1995.

Hunter, J., *Como se tornar um líder servidor: Princípios de liderança*, Rio de Janeiro: Sextante, 2006.

Kouzes, James M.; Posner, B., *O Desafio da Liderança*, São Paulo: Campus, 2003.

Kouzes, James M.; Posner B., *A leader's legacy*, San Francisco, CA: Jossey-Bass, 2006.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Marcondes Filho, C., *Até que ponto, de fato, nos comunicamos?* São Paulo: Paulus, 2004.

Santos, J. F. dos, *O que é pós-moderno*, São Paulo: Brasiliense, 1986.

Silva Filho, T. de J. *Relatório da pesquisa Ministério Jovem da Igreja Adventista do Sétimo*

*Dia*, Brasília, DF: Divisão Sul Americana da Igreja Adventista do Sétimo Dia, 2009.

Spears, L. C., & Lawrence, M. *Robert K. Greenleaf: The power of servant-leadership*, San Francisco, CA: Berrett-Koehler, 1998.

Spears, L. C., & Lawrence, M. *Practicing servant leadership*, San Francisco: Jossey-Bass, 2004.

Spears, L. C., *Tracing the growing impact of servant-leadership*. In L. C. Spears (Ed.), *Insights on Leadership: Service, Stewardship, Spirit, and Servant-leadership*, pp. 1-12. New York, NY: John Wiley & Sons, 1998.

## A PERSPECTIVA HOLÍSTICA NA LITERATURA WHITEANA

Fábio Augusto Darius<sup>28</sup>

**Resumo:** O presente trabalho visa demonstrar através de pesquisa bibliográfica a percepção de Ellen White acerca da posição do ser humano no Cosmos e sua constituição holística. A citada escritora, nascida nos Estados Unidos em 1827, ao longo de mais de setenta anos de intensa atividade e aproximadamente cem mil páginas escritas é considerada profetisa e mensageira por um considerável número de membros da Igreja Adventista do Sétimo Dia, instituição que ela ajudou a fundar. A análise contextual de seus escritos, percebidos historicamente – no momento em que os Estados Unidos buscavam seu papel central no jogo das nações sob a égide do Destino Manifesto - certamente propiciará a busca e o encontro dos elementos holísticos formadores do ser humano, sempre a partir de sua perspectiva bíblica, seja para afirmar sua posição, seja para confrontar outras filosofias nascentes. O trabalho ora proposto, excerto de minha tese doutoral, visa possibilitar diferente perspectiva acerca da integralidade humana, objetivando esclarecer, prioritariamente, sua visão pouco popular ante o cristianismo majoritário. Conclui que o pensamento de Ellen White é distinto da filosofia grega.

Palavras-chave: Holística, Ellen White, Estados Unidos, Adventismo

**Abstract:** The present work aims to demonstrate through bibliographic research the perception of Ellen White about the position of the human being in the Cosmos and its holistic constitution. Ellen White, born in the United States in 1827, over more than seventy years of intense activity and approximately one hundred thousand pages in writing is considered prophetess and messenger by a considerable number of members of the Seventh-day Adventist Church, an institution she helped. The contextual analysis of his historically writings will certainly propitiate the search and encounter of the holistic elements that form the human being, always from his biblical perspective, either to assert his position or to confront other nascent philosophies. The work proposed here, excerpted from my doctoral thesis, bibliographical research, aims at providing a different perspective on human comprehensiveness, aiming to clarify, as a priority, its unpopular view of majority Christianity. Concludes that Ellen White's thinking is distinct from Greek philosophy.

Keywords: Holistic, Ellen White, United States, Adventism

---

<sup>28</sup> Professor da Faculdade Adventista de Teologia do Centro Universitário Adventista de São Paulo – UNASP EC [fabio.darius@unasp.edu.br](mailto:fabio.darius@unasp.edu.br)

### **1. Introdução: a questão da imortalidade condicional como ponto central da teologia holística whiteana**

Ao demonstrar “inequivocamente” que o ser humano ao perecer e ser descido à sepultura não mantém qualquer tipo de contato ou envolvimento com outros mortos ou vivos, não sabendo de coisa alguma ou sentindo o que quer que seja, a Igreja Adventista do Sétimo Dia desde seus primórdios rejeitou qualquer princípio filosófico grego ou aporte considerado por eles não-bíblico, tomando a Bíblia e tão-somente ela como única regra de fé e resposta a todos os problemas teológicos e cotidianos. Mais do que isso: ao alegar contundentemente a não comunicação dos mortos com os vivos e vice-versa, a denominação inequivocamente levantou uma trincheira - que persiste até hoje, talvez ainda mais municida - contra o espiritualismo que hodiernamente deu seus primeiros passos, muito tímidos, nos Estados Unidos, na casa das irmãs Fox e hoje se constitui uma força “filosófico-religiosa” de alcance não facilmente demonstrável, em virtude de sua aceitação em muitas outras confissões, sem citar as miríades de pessoas que frequentam paralelamente centros espíritas e suas igrejas de origem, sem destacar estes centros oficialmente, conforme DIAS e LIMA, 2012.

Ainda, ao destacar a imortalidade condicional, percebe-se com clareza o cuidado da Igreja Adventista do Sétimo Dia com a questão do corpo físico - o templo do espírito. Nos numerosos escritos de Ellen White acerca do tema, ela alinhou sempre a alimentação adequada, banhos regulares, luz solar e tantos outros conselhos como pressupostos obrigatórios para uma vida espiritual equilibrada, fazendo desses aportes uma “teologia do corpo”. Sem absolutamente deixar de divisar a restauração completa do ser humano na eternidade, depois de um lento e gradual processo de santificação, que justamente se solidifica com a renúncia do “eu”, estágio que se evidencia claramente com a negação do apetite em uma vida de temperança, ela abordou sob esses matizes, de forma privilegiada, o equilíbrio entre corpo, alma e espírito. Aqui, contudo, serão abordadas questões pontuais sobre a importância da doutrina da mortalidade aos adventistas do sétimo dia bem como embates contra correntes contrárias, deixando-se para o próximo as propostas whiteanas de prática a partir desses pressupostos.

## **2. Sobre a imortalidade condicional ou “sono da alma”: antecedentes históricos-doutrinários confessionais e importância do tema para a teologia adventista do sétimo dia incipiente**

Precisamente no dia 21 de maio de 2013, a Igreja Adventista do Sétimo Dia comemorou 150 anos de nascimento. Nascida em Battle Creek, Michigan, Estados Unidos, com aproximadamente 3.500 membros, hoje consta com algo em torno de 17 milhões ao redor de todo o mundo. Durante o século e meio decorrido, suas doutrinas foram sendo paulatinamente desenvolvidas e hoje podem ser sistematizadas ao separarmos as mesmas, apenas a título de investigação, em três diferentes vertentes, como apontou o historiador denominacional Georg KNIGHT (2005): “1) o que é cristão no adventismo; 2) o que é fundamentalista no adventismo e 3) o que é “adventista” no adventismo.”

Ao analisarmos o que é “cristão” no adventismo do sétimo dia, percebemos que a denominação estudada concordava com muitas das premissas de outras igrejas protestantes majoritárias (embora, prezando sua própria identidade, não costumasse divulgá-las com o mesmo ímpeto que suas crenças que a tornam única) como a questão da autoridade da Bíblia, a justificação pela fé, a trindade e a natureza de Cristo, dentre outras. Observando hodiernamente, dos 28 ensinamentos bíblicos dos adventistas do sétimo dia, apenas quatro parecem destoar das crenças “tradicionais”, a saber: o ensino do “Grande Conflito”, que advoga um conflito cósmico entre Cristo e Satanás iniciado ainda no Céu antes da criação do mundo e que dá sustentação ao corpo teológico ao ser seu “alfa” e “ômega” (sabendo que para Ellen White a restauração integral do ser humano e da Terra será efetuada somente com o fim do referido conflito); o ensino relativo ao “remanescente e sua missão”, caracterizando o adventista do sétimo dia como o último povo escolhido para terminar os dias na Terra antes da Parusia; o “dom de profecia”, que reconhece Ellen White como mensageira com características análogas às dos profetas bíblicos vetero e neotestamentários e, como não poderia deixar de ser, visto que aparece no próprio nome da referida igreja, o ensino do Sábado do sétimo dia como o dia de guarda - memorial da Criação e futuro ponto de embate, imediatamente antes da vinda do Senhor, bem como o ensino da imortalidade condicional ou o chamado “sono da alma”, como se verá neste capítulo.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

O caráter fundamentalista da denominação, baseado em sua raiz teológica anabatista - que em “seu melhor era um afastamento da tradição igrejeira e da formulação de credos, e uma aproximação dos ideais da igreja do Novo Testamento” (KNIGHT, 2005) - podia (e pode) ser percebido pelo caráter marcadamente escatológico/apocalíptico, o que não a distingue contundentemente. Contudo, principalmente, a teologia adventista do sétimo dia, apesar de dissidências<sup>29</sup>, sob nenhuma hipótese podia ser taxada de liberal, exceto em um ponto que persistiu ao longo de muitas décadas, ainda de acordo com KNIGHT (2005):

Desde os primórdios do seu movimento, os adventistas haviam conservado, de maneira unânime, todas as crenças fundamentais dos fundamentalistas, exceto seus rígidos pontos de vista sobre inspiração. Nessa área, [...] o adventismo entrou na década de 1920 bastante dividido, embora saísse dessa década muito mais unido. (p. 136)

Assim, temos que “os rígidos pontos de vista sobre inspiração”, ou seja, focar os escritos de Ellen White ao corpo doutrinário adventista do sétimo dia, além de sua marcante escatologia fazem a denominação *sui generis per se*, ainda sequer tocando nos pontos eminentemente “adventistas” do adventismo. O resultado dessa junção é um sistema complexo de crenças, que, paradoxalmente atrai um número cada vez maior de membros em todos os cantos da América Latina e do mundo - especialmente no Brasil e na África, embora se perceba - sem amparo de nenhuma publicação - que a maior parte dos novos membros mostra-se ignorante quanto à totalidade de tal sistema de crenças em virtude da denominação dos aspectos práticos de suas doutrinas sem se demorar nos “cansativos” estudos bíblicos que supririam tal lacuna teórica.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Embora existam várias vertentes dentro do adventismo do sétimo dia, há uma publicação que desde os primórdios dos anos 70 aborda temáticas denominacionais de forma mais acadêmica. Trata-se da Spectrum Magazine, que embora não aparente tendências liberais, em nada lembra o conservadorismo institucional atribuído à Igreja Adventista do Sétimo Dia. A revista pode ser acessada pelo endereço <http://spectrummagazine.org/>.

<sup>30</sup> Embora sem amparo nas publicações - na verdade, não há qualquer delas a esse respeito - pode-se perceber nos estudos bíblicos impressos a diminuição das lições requeridas ao candidato ao batismo. Por outro lado, é absolutamente visível, principalmente na última década, o enorme avanço midiático da Igreja Adventista do Sétimo Dia nas mais diversas mídias. Talvez por esse motivo e dada a urgência do “tempo do fim”, o foco atual seja o das questões práticas. Essa escolha, além de levar mais membros a igreja, afasta decididamente de perto de si seu caráter fundamentalista, tão utilizado pelos críticos até não muito tempo atrás.



II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Até aqui se tratou rapidamente de dois aspectos fundamentais relativos ao corpo doutrinário adventista do sétimo dia. Ao agora analisarmos de forma específica as questões que efetivamente causam certa “estranheza” e evidenciam rupturas teológicas com outras igrejas, entraremos simultaneamente nos pilares da denominação, suas “cláusulas pétreas”, de caráter inegociável, sem as quais ela simplesmente deixa de ser e perde seu sentido, tornando-se “evangélica”, indistintamente, ao invés de marcadamente “adventista”.

Ainda em 1847 - 16 anos antes de sua institucionalização e menos de 3 anos após os primeiros escritos de Ellen White, que àquela altura contava com exatos 20 anos de idade - o movimento adventista era pouco coeso. Além de não ter seu sistema de crenças definido<sup>31</sup> - eis o motivo de seu estabelecimento formal - seu pequeno e disperso povo viu suas doutrinas serem compostas de forma independente por vários cristãos que nunca sequer tomaram parte naquela agremiação ainda incipiente. Naquele ano, existiam apenas quatro doutrinas básicas que uniam esses homens e mulheres de frágil condição sócio-econômica que em sua maioria não possuíam estudo e eram estigmatizados por sua atuação religiosa. Eis as quatro doutrinas: a volta de Cristo, conforme Miller - que faleceria em 1849 - pregava, embora já com a “solução” para o aludido “Grande Desapontamento”, a doutrina do Sábado, que ainda engatinhava e continuava seguindo os contornos batistas do sétimo dia, ao iniciar o repouso sabático à meia-noite e não ao pôr-do-Sol, como advogam os adventistas de todas as tendências, a doutrina do santuário, que prega que Cristo neste preciso momento está efetuando o chamado Juízo Investigativo - julgamento dos mortos e dos vivos - sendo que ao término voltará à Terra para resgatar os justos, e o estado inconsciente dos mortos. Esta última doutrina, sobre a qual falaremos a partir do próximo parágrafo, pouco a pouco veio a integrar todas as outras ao ressignificar os próprios conceitos de corpo, alma e espírito. Todas essas crenças formavam (e ainda formam) o núcleo básico em torno de suas interpretações específicas de Apocalipse 14, onde as 3 mensagens angélicas até hoje acabam por formar a

---

<sup>31</sup> Não há “doutrinas”, mas exatamente um sistema de crenças, que pode ser alterado a cada cinco anos, na reunião da Associação Geral, exceto em suas “cláusulas pétreas”: a questão do Sábado, do Santuário e da mortalidade da alma.

identidade, motivação e razão de ser da igreja, que se percebe (agora sim, sempre agora, mais do que nunca) no tempo do fim de todas as coisas tal como aqui se encontram.

### **2.1. A questão da imortalidade da alma na obra de Platão: fundamentos gregos e refutações whiteanas**

Pode-se perceber sem grandes dificuldades, que Ellen White e os primeiros escritores da igreja não pouparam esforços no sentido de popularizar e convencer a todos quantos possíveis dos “erros nefastos” proporcionados pela má interpretação bíblica acerca do tema que tange a questão da imortalidade da alma. Embora nenhum desses homens e mulheres pioneiros tenha completado formalmente qualquer estudo além do secundário, quando muito, julgavam ter conhecimentos bíblicos suficientes para refutar ministros academicamente mais gabaritados sobre questões filosóficas acerca não apenas da imortalidade da alma, mas muitas outras tantas discussões, como a própria maneira correta e coerente de guardar os mandamentos de Deus em sua integridade. Ao mesmo tempo em que White e seus correligionários tentaram “desvelar ao mundo” essas “mentiras” há muito arraigadas desde o tempo dos Pais da Igreja, percebe-se (novamente) seu caráter radical de separação das disciplinas acadêmicas das realmente importantes, a saber, o estudo da Bíblia. Contudo, com o passar dos anos, é possível visualizar nos escritos whiteanos uma busca pelo equilíbrio entre a educação formal e a baseada diretamente do conhecimento bíblico, sempre com maior ênfase a esta última.<sup>32</sup>

Acerca da questão central relativa ao “sono da alma” ou imortalidade condicional (também conhecida como mortalidade da alma), faz-se necessário conhecer descritivamente sua antítese teórica, o dualismo, para comparativamente distinguir as duas. Esse exercício mostrará mais patentemente os esforços por refutar a interpretação dualista platônica e neoplatônica das doutrinas ao mesmo tempo em que, como já foi escrito, demonstrará o total apreço pela Bíblia por parte desses adventistas, quase a ponto de refutarem todos os livros que não contivessem precisamente material de cunho

---

<sup>32</sup> Sua obra “Educação” de 1903 constitui um monumento a educação baseada em princípios bíblicos e é considerado seu grande livro acerca deste tão caro tema. Em 1904, ao escrever um artigo nomeado “Religião e Educação Científica”, deixou mais uma vez muito claro que educação e religião devem andar de braços dados e sua separação explica o porquê tantas mentes privilegiadas perdem de foco o cristianismo.

bíblico,<sup>33</sup> sob o perigo de assim encontrarem e não perceberem caminhos distintos daqueles até então trilhados ao beber diretamente da fonte escriturística. Assim, sem dúvida é dualista a concepção platônica, de acordo com dois reconhecidos historiadores da filosofia, REALE e ANTISERI (2007):

Das relações entre a alma e o corpo, porquanto Platão introduz, além da participação da perspectiva metafísica-ontológica, a participação do elemento religioso derivado do orfismo, que transforma a *distinção* entre alma (=supra-sensível) e o corpo (=sensível) em *oposição* (p.153).

É interessante notar no parágrafo de Reale e Antiseri precisamente a palavra que contraria de forma total a teologia adventista como um todo sobre a mortalidade da alma: “oposição”. Ora, se falamos de uma teologia *holística*, por simples indução não é possível que exista qualquer tipo de enfrentamento ou disparidade entre corpo e espírito. Para Platão, o corpo sequer é receptáculo do espírito! Ainda se o fosse, o corpo provavelmente gozaria de algumas prerrogativas mais libertárias, mas é o contrário: para o antigo filósofo, o corpo não passa de prisão, cárcere e local onde o espírito tristemente terá de cumprir uma pena que levará esta vida inteira. Em seu famoso diálogo Górgias, Platão põe na boca de Sócrates e Calicles algumas palavras esclarecedoras sobre o tema, quando este, ao responder determinada inquietação do primeiro responde que “pedras e homens mortos são os mais felizes de todos” ao que Sócrates responde com as famosas palavras de Eurípedes: “Quem pode saber se viver não é o mesmo que morrer e morrer o mesmo que viver?” (PLATÃO, 19[–]) Sucintamente, para Ellen WHITE (2008)

se fosse verdade que a alma passa diretamente para o Céu na hora do falecimento, bem poderíamos anelar mais a morte que a vida. Por essa crença, muitos têm sido levados a pôr termo à existência. Dominados por dificuldades e desapontamentos,

---

<sup>33</sup> Assim mesmo, Ellen White leu os clássicos. Em sua biblioteca pessoal (que possuía mais de 1500 volumes no ano de sua morte) ou em seu escritório, pôde ser encontrado dentre outros, o "History of the Reformation of the Sixteenth Century", de J.H. Merle D'Aubigne, "The Bible History" e "The Life and Times of Jesus the Messiah" de Alfred Edersheim, o "Livro dos Mártires", de John Fox, "History of Protestantism" e "The History of the Waldenses" de James A. Wylie e inclusive o comentário de Lutero aos Gálatas. Indubitavelmente, todos os livros e autores, em seu tempo ou transcendendo a eles, foram e são contribuições que ainda hoje servem para contextualizar e instruir cristãos e estudiosos das Escrituras.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

parece coisa fácil romper o fio da vida e voar para as bênçãos do mundo eterno. (p. 236)

Embora não exista qualquer artigo ou publicação que apresente algum argumento atestando que Ellen White leu Platão ou teve qualquer relação com textos gregos ou mesmo egípcios acerca da imortalidade da alma, ela deixa claro que a vida não se dá diretamente de um estágio a outro passando desta para a outra existência. Para ela também o corpo obviamente não pode em absoluto ser cárcere do espírito - exceto como resultado de uma vida de excessos - visto que ambos precisam do mesmo cuidado. Em uma carta destinada a estudantes, ela escreveu que “mente e corpo devem ambos receber atenção, e, a menos que nossos jovens sejam versados na ciência de como cuidar do corpo bem como a mente, eles não serão os alunos bem-sucedidos.” (WHITE, 1894). É mais um exemplo da distinção entre o dualismo platônico e a visão holística whiteana.

Embora não seja de fácil compreensão entender a ética platônica, parece correto fazer essa total distinção entre corpo e espírito na obra de Platão. Ainda de acordo com REALE e ANTISERI (2007) sobre Platão, na tentativa de clarificar ainda mais a questão:

Considerando que possuímos um corpo, estamos “mortos”, porque somos fundamentalmente nossa alma;<sup>34</sup> e a alma, enquanto se encontra num corpo, acha-se numa tumba; e, com isso, encontra-se em situação de morte. Nosso morrer (com o corpo) é viver, porque morrendo o corpo a alma se liberta do cárcere. O corpo é raiz de todo mal, fonte de amores insensatos, de paixões, inimizades, discórdias, ignorância e loucura. E tudo isso representa precisamente fatores de morte para a alma. (p.154)

Para White, o cuidado com o corpo é a chave para a imortalidade e dessa forma, este certamente não pode ser a raiz de todos os males. O corpo, portanto, é de suma importância para que o espírito entre em contato com o Espírito que comunica vida e eternidade. Assim, para WHITE (1979):

A semelhança a Cristo sempre deve ser preservada. A mente e o coração têm de ser purificados de todo pecado, de toda

---

<sup>34</sup> Como se verá adiante, para White, alma é a junção de corpo e espírito. Contudo, sendo fiel às palavras do citado livro, mantive-as tão como estão.

dessemelhança a Cristo. Deus tem deveres para todos em Seu serviço, para serem reafirmados por todo membro de igreja. Seu povo deve exaltar o poder da lei acima do juízo humano. Pondo todo o ser, corpo, alma e espírito em harmonia com a lei, devem eles estabelecer a lei.

Contudo, é em seu diálogo Fédon que Platão clarifica de forma inequívoca a imortalidade da alma e é a partir de ideias centrais como esta que pouco a pouco, embora tardiamente, o cristianismo passe a procurar nelas sua fundamentação acerca deste tema, como se verá a seguir. De acordo com REALE e ANTISERI (2007), é possível assim resumir a questão platônica da alma: a alma humana é capaz de conhecer coisas imutáveis e eternas.

Ora, para poder conhecer tais coisas, ela deve possuir, como *conditio sine qua non*, uma natureza dotada de afinidade com essas coisas. Caso contrário, estas ultrapassariam as capacidades da alma. Consequentemente, como as coisas que a alma conhece são imutáveis e eternas, a alma também precisa ser imutável e eterna.

Uma das grandes questões do texto platônico (fruto de séculos de pesquisas posteriores) reside precisamente no fato de um homem do caráter e grandeza de Sócrates se perder com sua morte. É uma das grandes questões existenciais que o primeiro dos filósofos existenciais respondeu de sorte que ainda hoje suscita admiração e atrai legiões de pessoas. Sereno como não pode deixar de ser a um homem de sua estatura, este responde que sua vida só terá valor se sua alma for imortal. “A alma traz sempre consigo a vida, cujo contrário é a morte. Ora, é impossível que a alma receba o contrário do que ela traz sempre”. (SANTOS, 1999). Então - e eis aqui o trecho a ser sempre extensivamente combatido pela teologia adventista do sétimo dia - é construído em grande medida o colossal edifício teórico que até hoje vem a, de acordo com esta mesma teologia, enganar milhões de cristãos, desde muitos séculos atrás. Diz PLATÃO (1999), pela boca de Sócrates:

Os que levaram uma existência reconhecidamente de grande piedade são libertados como de prisões das regiões interiores da Terra e levados para as altitudes da pura morada, para viver na superfície da verdadeira Terra! E, entre estes, aqueles que expiaram suas faltas pela filosofia passam a viver sem seus

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

corpos, durante o resto do tempo, e a residir em lugares ainda mais belos que os demais.

Ao escrever Platão que no céu, ou nova Terra, a verdadeira, estão aqueles que foram expiados pela Filosofia, ele não poderia ter se utilizado de termo mais significativo. Ora, para o cristianismo majoritário, é Cristo que expia os pecados, não outra pessoa ou teoria. Quanto a isso, não carece aqui qualquer explicação, mas é interessante notar que o filósofo descreve a futura morada absolutamente sem os corpos, que, segundo o mesmo escreveu e acima está mencionado, terá ficado neste plano terrestre em virtude de nossa vitória contra o corpo. Para Ellen White, Cristo ascendeu aos céus, portanto com Ele sua humanidade santa e santificada por excelência. Esta humanidade Ele levou para as cortes celestiais e é assim que será ao longo de toda a eternidade, visto que para ela, é a obra do pecado a raiz de todos os males. No corpo, são visíveis as marcas deste pecado, mas com este mesmo corpo, restaurado por Cristo de todo o pecado, é que O veremos e assim viveremos para sempre. Assim, mesmo nas moradas eternas, haverá crescimento e nossos corpos vão acompanhar, literalmente, essa nova fase da vida. Ao contrário de Platão que não mencionou em seu texto acima citado a perenidade da verdadeira Terra, em virtude de sua outra teoria que diz respeito a reencarnação, como também será visto adiante, para WHITE (1956), não há nada para almejar além da continuidade eterna. Para ela, acerca da corporeidade de Cristo e da humanidade:

Jesus assumiu a natureza da humanidade com o objetivo de revelar ao homem um amor puro, altruísta, e nos ensinar a amar uns aos outros. Como homem, ascendeu ao Céu. Como homem, é o Substituto da humanidade. Como homem, vive para fazer intercessão por nós. Como homem, virá outra vez com majestoso poder e glória, a fim de buscar os que O amam e para quem está preparando lugar.

Para Ellen White, indissociável ao conhecimento da mortalidade da alma estava a percepção da humanidade de Cristo. Dessa forma, fecha-se o ciclo fazendo material absolutamente todo o processo desde a criação de tudo o que existe, passando por Sua vinda à Terra, ascensão aos céus, materialização do mesmo e retorno para levar os justos para suas vidas eternas naquele destino. Nesta lógica, fecham-se as portas para qualquer

doutrina etérea de encaminhamento do espírito para outras paragens durante o período vacante para os mortos entre o desaparecimento destes e a Parusia. Volta-se Ellen White aos textos veterotestamentários que indicam que os mortos simplesmente vão ao mundo dos mortos, corporeamente.

É interessante notar que essa abordagem de humanização de Cristo na América do século XIX - durante o reavivamento religioso em busca da “santidade” - foi algo *sui generis* e que apenas Ellen White se utilizou, ao associar a humanidade de Cristo expressando Seu papel central de Alguém que tem poder para salvar. De acordo com o teólogo Woodrow W. WHIDDEN (2004) “nenhuma outra pessoa que estivesse promovendo a santificação e uma vida de vitória sobre o pecado se apropriou tanto do assunto da humanidade de Cristo como o fez Ellen White”.

## **2.2. Dualismo e neoplatonismo: a entrada do pensamento na teologia cristã e o combate whiteano a “má filosofia”**

Até agora foi escrito acerca do papel fundamental da doutrina órfica/platônica para o surgimento posterior da questão da imortalidade da alma na teologia cristã. Foram abordados também alguns aportes whiteanos na tentativa de refutar qualquer vestígio de relação filosófica grega aos textos bíblicos e mesmo a questão radical da humanidade de Cristo como ponto fundamentalmente discordante até mesmo das denominações genuinamente estadunidenses, os “*american originals*” que em si mesmos tentaram à sua maneira e com recursos próprios fazer da teologia da América do Norte, a despeito de Jonathan Edwards e toda a sorte de calvinistas anteriores, efetivamente uma experiência de vida, relevando como ponto central a prática ao invés da doutrina - ainda que sob aportes ditos científicos, como é o caso de Mary Baker Eddy, fundadora da Ciência Cristã.

Contudo, é necessário visualizar que o platonismo em sua vertente cristã chegou com renovado fôlego ao cristianismo majoritário - ou seja - a todas as denominações que, após a Reforma, efetivamente constituíam alguma força político-espiritual desde o segundo século depois de Cristo até os dias de hoje. Também se faz necessário levar em conta algumas tentativas de assimilação entre as duas vertentes, a judaica e a grega e suas decisivas incursões no cristianismo.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Filo de Alexandria (20 a.C. - 47 d.C.), um dos mais influentes e conhecidos escritores judeus do período helenístico foi um dos que tentou fazer a referida junção entre os dois sistemas de pensamento ao afirmar que “o homem tem uma alma irracional em comum com todos os seres vivos e uma alma racional em comum com as almas desencarnadas no céu” (BACCHIOCCHI, 2012). Froom afirma que seu *logos* foi “a maior das forças divinas, a alma do mundo, o intérprete e revelador de Deus”. (FROOM, 1959) Ainda de acordo com citado autor, para Filo, “não há (1) julgamento formal geral, (2) não há ressurreição do corpo, mas (3) o há castigo eterno dos ímpios”. Em suma, seu posicionamento imiscuido pelo neoplatonismo pouco a pouco acabou chegando à igreja cristã, ainda que, segundo o entendimento dos teólogos adventistas do sétimo dia a imortalidade somente seja recebida na ressurreição, como dom, como atestam muitos outros cristãos, como o padre anglicano Henry Constable, também aqui citado de acordo com o texto de FROOM (1959):

Do princípio ao fim, não há nos pais apostólicos nenhuma palavra sobre imortalidade da alma, que seja tão proeminente nos escritos dos pais posteriores. A imortalidade é para eles direito assegurado aos redimidos. [...] Nenhum deles expressa qualquer frase que possa ser interpretada como conferindo aprovação à teoria da restauração após o sofrimento no purgatório.

Como contraponto ao fundamento platônico de Filo, os pais apostólicos (que aqui serão apenas nominalmente citados) mantiveram o posicionamento cristão primitivo, o da imortalidade apenas na ressurreição como dom, como Clemente de Roma, Inácio de Antioquia, Barnabé de Alexandria, Hermas de Roma e Policarpo de Esmirna, bem como Irineu, Arnóbio, Lactâncio e outros. Embora os pais da igreja não fossem realmente precisos historicamente como aconteceu a alguns escritores bíblicos também, o que chamou a atenção dos teólogos adventistas do sétimo dia foi a vida de piedade e santificação dos mesmos, bem como a tentativa profícua de manter a doutrina “pura e reta”. Vale aqui dizer que os adventistas do sétimo dia, citando a capa do referido livro de Bacchiocchi, estão buscando saber “o que a Bíblia realmente diz”, refutando com veemência qualquer estudo dito sério e com base científica que descaracterize a Bíblia, embora os mesmos se apropriem de fontes acadêmicas que a tornem novamente relevante.



O próprio Froom, em uma tentativa literalmente grandiosa de “resolver” a questão acerca da mortalidade da alma, escreveu mais de mil páginas sobre o assunto em dois livros refutando em detalhes inumeráveis teólogos e filósofos de todos os tempos, dando crédito à Bíblia e àqueles que, segundo seu entendimento a seguiram como regra de fé. Froom, conhecido na Igreja Adventista do Sétimo Dia como uma espécie de Balaão moderno, é assim como outros autores, “desmistificadores” da falsa doutrina. Afinal, como se verá mais tarde neste capítulo, o assunto torna-se para os adventistas do sétimo dia capital simplesmente porque a crença na imortalidade da alma desfavorece a crença na volta literal de Cristo e assim mata a maior esperança dos membros dessa denominação. Portanto, nomes como o de Filo, Tertuliano, Orígenes, Agostinho e Aquino, para os adventistas representam um entendimento descaracterizado da Bíblia Sagrada, fazendo com que Ellen White aconselhasse distância de todo e qualquer autor de qualquer época que se colocasse resolutamente contra os ensinamentos das Escrituras. Nesse sentido, segundo ela, deve-se privilegiadamente meditar na Bíblia, deixando os sofismas humanos de lado. De acordo com WHITE (1948)

A razão pela qual os jovens, e até mesmo os de idade madura, são tão facilmente induzidos à tentação e ao pecado é que eles não estudam a palavra de Deus e meditam nela como deveriam. A falta de firme e decidida força de vontade, que se manifesta na vida e no caráter, os resultados de sua negligência ao se inspirar no pensamento puro, santo desvia para o que é impuro e falso.

Para ela, não existe absolutamente nenhuma segurança de salvação ou mesmo de correto direcionamento caso cada jovem e velho deixe de inquirir diariamente a Bíblia e sua história, sob a inspiração divina, para então, positivamente apontar os flagrantes erros dos chamados falsos doutrinadores. Assim, afastando-se do “mal”, a sugestão é que se deixe de lado o profundo estudo filosófico e mesmo que se abandone as escolas não confessionais, sob pena de desencaminhamento dos jovens. Por este motivo tanto ela escreve a essa classe de pessoas, sabendo que é na tenra idade que se desenvolvem os marcantes traços de caráter que serão levados - e apenas esses traços - ao céu. Assim, para ela, evitar a Filosofia e se dedicar ao estudo da Bíblia constitui uma salvaguarda contra o mal e um prenúncio da salvação. Ainda segundo WHITE (1904):

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Deixe-me ensinar e escrever as coisas preciosas das Escrituras Sagradas. Deixe o pensamento, a aptidão, o exercício agudo de poder do cérebro, ser dada ao estudo dos pensamentos de Deus. Não estudar a filosofia de conjecturas do homem, mas o estudo da filosofia dAquele que é a verdade. Outra literatura é de pequeno valor, quando comparado com este Livro.

Ainda assim, os “filósofos proscritos”<sup>35</sup> são não poucas vezes citados em obras históricas ou teológicas dos adventistas do sétimo dia para que fique totalmente claro como eles, pouco a pouco foram desvirtuando a plenitude doutrinária original do cristianismo em face de suas elocubrações humanas, embora certamente não seja possível falar de plenitude original sabendo da construção pelo qual passou o cristianismo mesmo em seus primeiros anos - deixando-se mostrar aqui um dos fatores originalmente constitutivos do adventismo do sétimo dia, que é justamente o seu caráter laico, como já posto. Ellen White quase não tinha formação acadêmica, exceto a primária (em uma época em que pioneiramente as mulheres começavam a ingressar em estudos avançados nos Estados Unidos<sup>36</sup> e Europa); Miller era um fazendeiro; Bates um marinheiro reformado e James White e Andrews, simplesmente lenhadores. Ainda assim, a eles foi dada a luz e a pouca instrução que tiveram acabou não sendo um fator preponderante para suas carreiras, lembradas até hoje em livros e no púlpito. Paradoxalmente, J. N. Andrews que, oficialmente foi o primeiro missionário a cruzar o Oceano Atlântico<sup>37</sup> vivendo uma penúria sem par. Era autodidata e, diz-se, poderia recitar o Novo Testamento de cor, bem como grandes porções do Antigo Testamento, hoje dá nome a uma grande universidade adventista nos Estados Unidos - a maior do mundo controlada pela instituição. Ainda assim, mesmo hoje não é tão fácil aos pastores optarem pela vida acadêmica já que,

---

<sup>35</sup> Além dos filósofos aqui citados, há um em especial, comentado no primeiro capítulo, que desempenhou papel de suma importância durante o processo de Independência dos Estados Unidos. Trata-se de Thomas Paine, a quem Ellen White escreveu duríssimas palavras citando sua conduta que, segundo ela, era totalmente antirreligiosa e contrária aos desígnios bíblicos. Talvez seja Paine o pensador mais clara e diretamente criticado pela pena de Ellen White.

<sup>36</sup> A Oberlin School, famosa por ainda em 1844 receber mulheres e dar especial atenção a educação física, sob os cuidados do reformador educacional Horace Man é apenas um dos mais vigorosos exemplos, lembrando que ao tempo da Secessão, era muito comum homens e mulheres, incluindo escravos, dominarem a leitura e a matemática básica, que despontava como moda que demarcou fortemente o racionalismo do período. Esse foi um dos motivos por tantos seguirem as profecias de William Miller...

<sup>37</sup> Por vontade própria e com apenas relativo sucesso certo M. B. Czechowski foi o primeiro a se aventurar na Europa.

prioritariamente, como sempre foi, o objetivo principal da igreja não é buscar aquela erudição tida como perigosa, se destituída da fé bíblica, mas levar a Cristo através do ensino da Escritura e, quando possível, sob os pontuais comentários de Ellen White, que escreveu seriadamente acerca de toda a Bíblia.

Dentre os alegados e citados “filósofos proscritos”, Tertuliano costuma ser frequentemente citado por, além de ser considerado o fundador da teologia latina, formular a doutrina do tormento eterno para aqueles considerados ímpios, ao sugerir a doutrina platônica tanto para os salvos quanto aos não salvos. Ensinava claramente Tertuliano - nascido em um lar pagão e convertido ao cristianismo ao testemunhar a vida dos mártires - que “pensamos que, quando o sofrimento eterno dos perdidos é que se procure justificar como contribuindo para a felicidade eterna dos salvos.” (HUDSON, 1858) Desta forma, para ele o inferno é algo real e está desde há muito preparado para os que não levarem uma vida de piedade e santidade, como os mártires que certamente ele viu perecer. Justificava ele seu pensamento do inferno afirmando que “algumas coisas se conhecem até pela natureza: a imortalidade da alma é crida por muitos”. (TERTULLIAN, 19[--]) Samuele Bacchiocchi deixa claro que Tertuliano, ao longo de seus escritos não empreendeu absolutamente nenhum esforço para validar essa doutrina “espúria” pela autoridade das Escrituras Sagradas. (BACCHIOCCHI, 2012). Assim, ao concordar com Platão sem qualquer embargo e ainda ser considerado um grande pensador da igreja, a despeito das Escrituras, o cristianismo passou a incorrer em grande perigo, já que a Bíblia não era mais necessariamente a única regra de fé, sob a qual todos os pilares devem estar solidamente baseados.

Já Orígenes, (185-254) considerado e reconhecido como um dos homens mais eruditos de sua geração não poderia concordar com a teoria do tormento eterno de Tertuliano, mas ao advogar a ideia de salvação universal independentemente das obras depois de certo período de castigo eterno, minou, sempre segundo a perspectiva bíblica adventista do sétimo dia, a ideia da justificação e santificação como algo processual, terminado e completado pelo Espírito Santo sempre levando em consideração o livre-arbítrio. Ao declarar a salvação de todos os seres vivos independentemente de fé e obras, Orígenes defende um pensamento por certo otimista para os ímpios e impenitentes, mas comete uma verdadeira heresia ao se mostrar, como Tertuliano, antibíblico. Ambos se

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

deleitam em Platão ao defenderem suas ideias, visto que para o filósofo grego a alma não pode ser destruída, visto participante da natureza de Deus. Então, raciocinava Orígenes que “a única forma de eliminar o mal moral era Deus restaurar a todos, até mesmo os ímpios incorrigíveis.” (BACCHIOCCHI, 2012). Ao proclamar a salvação eterna e universal aos seres humanos impenitentes, por certo longe dos preceitos bíblicos, de acordo com Ellen White, ele se afasta da misericordiosa graça de Deus concedida ao pecador arrependido, assunto de toda a Bíblia. Diz WHITE (1958):

No professo mundo cristão, muitos se desviam dos claros ensinamentos da Bíblia, e edificam um credo com especulações humanas e fábulas apazíveis; e apontam para a sua torre como um caminho para subir ao Céu. Os homens ficam tomados de admiração ante a eloquência, enquanto esta ensina que o transgressor não morrerá, que a salvação pode ser conseguida sem a obediência à lei de Deus.

Considera White que toda a sorte de elocubrações humanas constitui uma verdadeira “Torre de Babel”, onde os homens tentam erigir para própria honra e glória portentoso monumento, deixando as claras evidências da reta doutrina divina dadas através da Bíblia de lado. Com isso, a exemplo do ocorrido com a referida torre ocorrerá com os homens e mulheres impenitentes. Confundidos em suas línguas estranhas, perecerão assistindo à ruína de sua falsa obra. Continua White (1958), acerca de toda a “vã filosofia”:

Se os professos seguidores de Cristo aceitassem a norma de Deus, esta os levaria à unidade; mas enquanto a sabedoria humana for exaltada sobre Sua Santa Palavra, haverá divisões e dissensão. A confusão existente entre credos e seitas em conflito uns com os outros, é apropriadamente representada pelo termo Babilônia, que a profecia aplica às igreja amantes do mundo, dos últimos dias.

Ao afirmar categoricamente que as denominações sectárias ou não que entre si brigam por questões doutrinárias estão longe da reta norma de Deus, ela - talvez de forma indireta - não parece ver sua própria denominação livre de toda a sorte de erros, mas conclui que somente haverá paz e unidade àqueles que viverem de acordo com a Lei de Deus. Ao escrever demoradamente sobre as chagas internas de sua própria igreja, White

confirma que a salvação não está destinada a esta ou aquela igreja, mas é dom de Deus. Embora essas questões hoje possam parecer óbvias, o assunto foi tema de acaloradas discussões ao longo de muitos anos. De todo modo, as questões consideradas por ela e pelos adventistas como sendo antibíblicas ainda hoje permeiam a realidade de milhões de pessoas e Agostinho foi um dos que mais contribuíram para isso.<sup>38</sup>

Parece ser com Agostinho de Hipona que a ideia da imortalidade da alma foi cristalizada para grande parte da cristandade medieval, permanecendo assim na mente de considerável número de pessoas mesmo nos dias de hoje. Para ele, “a morte significava a destruição do corpo, o que permitia à alma imortal continuar vivendo ou na beatitude do *paraíso* ou no tormento sem fim do *inferno*” (BACCHIOCCHI, 2012). Contudo, Agostinho por certo efetuou certas mudanças ao pensamento platônico - embora este tenha se mantido basilar - ao afirmar que a alma, além de não existir eternamente não estava sob nenhum aspecto, aprisionada ao corpo. Mais do que isso: “presente em sua morada terrena, a alma teria funções ativas em relação ao corpo: atenta a tudo o que se passa ao redor, nada deixa escapar à sua ação”. (PESSANHA, 2000). Enquanto para a doutrina adventista do sétimo dia a “má filosofia” deve ser completamente excluída do cristianismo, Agostinho simplesmente não via dessa forma. De acordo com WACHHOLZ e DARIUS (2012):

Para Agostinho, neoplatonismo e cristianismo não se excluam, pelo contrário, aquele auxiliava no aprofundamento da compreensão deste, embora para ele a fórmula fundamental era *intellige ut credas, crede ut intelligas* (“compreender para crer, crer para compreender”). Para o neoplatonismo, toda a busca humana é pela felicidade. [...] Contudo, a busca pela felicidade não se dirige simplesmente às coisas temporais, pois as coisas materiais não trazem a satisfação plena. Isso se evidencia no fato de que, quando o

---

<sup>38</sup> A afirmação acima torna-se mais plausível de nota quando lê-se no capítulo primeiro do livro de Allan Kardec nomeado “O Evangelho Segundo o Espiritismo” o seguinte, sobre Santo Agostinho: “Santo Agostinho é um dos maiores vulgarizadores do Espiritismo. Manifesta-se quase por toda parte. A razão disso, encontramos-la na vida desse grande filósofo cristão. Pertence ele à vigorosa falange dos Pais da Igreja, aos quais deve a cristandade seus mais sólidos esteios. [...] Agora que o Cristianismo se lhe mostra em toda a pureza, pode ele, sobre alguns pontos, pensar de modo diverso do que pensava quando vivo, sem deixar de ser um apóstolo cristão. Pode, sem renegar a sua fé, constituir-se disseminador do Espiritismo...” KARDEC, Allan, *O Evangelho Segundo o Espiritismo*, Brasília: Federação Espírita Brasileira, 90a edição traduzida de Guillon Ribeiro da 3.a. ed francesa revista, corrigida e modificada pelo autor em 1866, 1985. p. 64-65.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

ser humano alcança um alvo material desejado, não se contenta com este, mas dirige sua busca na direção de um novo alvo, o que evidencia que os alvos materiais/temporais não tem valor absoluto. Além disso, o bem material e temporal é perecível e mutável, portanto, a tentativa de fazer repousar a felicidade no que é temporal, logo evidenciará também que a felicidade “morre” na dependência deste objeto passageiro. Por isso, o alvo da satisfação plena somente pode ser encontrada em Deus, que é *summum et incommutabile bonum*. Devido à busca humana pela felicidade suprema, Agostinho conclui que existe no ser humano um desejo natural por Deus.

Para o adventista do sétimo dia, assim como para Agostinho, a satisfação plena efetivamente só pode ser mesmo encontrada em Deus. Contudo, ao afirmar que “nossos alvos materiais/temporais não tem valor absoluto”, ele parece, como neoplatonista que era, relegar ao corpo um pequeno e insignificante valor que certamente não pode ser aceito pela teologia monista, embora, a toda a busca humana deva ser, necessariamente, para a liberdade do ser humano. Por certo muitos outros autores, como o sempre presente São Tomás de Aquino aqui deveriam aparecer, mas parece evidente com os que foram brevemente citados clarificar a negação da denominação aqui estudada por qualquer filiação de caráter filosófico. Há um texto, novamente de Ellen White, que parece ser revelador, tanto por sua clareza e franqueza, quanto por sua simplicidade e ao mesmo tempo dureza ao tratar simultaneamente de vários assuntos correlatos. Diz WHITE (1907):

A doutrina da imortalidade natural, a princípio tomada emprestada à filosofia pagã, e incorporada à fé cristã durante as trevas da grande apostasia, tem suplantado a verdade tão claramente ensinada nas Escrituras de que “os mortos não sabem coisa nenhuma”. Multidões tem chegado a crer que os espíritos dos mortos são os “espíritos ministradores, enviados para servir aqueles que hão de herdar a salvação”. E isto apesar do testemunho das Escrituras quanto à existência dos anjos, e sua relação com a história humana, antes do perecimento de qualquer ser humano.”

## Conclusão

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

A questão específica do espiritismo ou espiritualismo, que sem dúvida acaba sendo meticulosamente ligada a teorias platônicas, vem a ser grandemente combatida também por ela, no mesmo escopo da questão da imortalidade da alma, como atestado em uma série infindável de textos de sua pena. Claramente Ellen White pregou contra todas essas chamadas heresias. Segundo WHITE (1980), acerca dos filósofos neoplatônicos e toda a sorte de filosofias posteriores:

Mesmo antes do estabelecimento do papado, os ensinamentos dos filósofos pagãos haviam recebido atenção e exercido influência na igreja. Muitos que se diziam conversos ainda se apegavam aos dogmas de sua filosofia pagã, e não somente continuaram no estudo desta, mas encareciam-na a outros como meio de estenderem sua influência entre os pagãos. Erros graves foram assim introduzidos na fé cristã. Destaca-se entre outros o da crença na imortalidade natural do homem e sua consciência na morte. Esta doutrina lançou os fundamentos sobre o qual Roma estabeleceu a invocação dos santos e a adoração da Virgem Maria. Disto também proveio a heresia do tormento eterno para os que morrem impenitentes, a qual logo de início se incorporava à fé papal.

Ao alertar para o perigo das heresias antibíblicas - que no trecho acima de uma só vez ela assinala todas as principais delas, citadas pelos filósofos platônicos e neoplatônicos, ela aconselha ao mesmo tempo para a real possibilidade da perda da fé nas escrituras com o pensamento disposto a aceitar filosofias não-inspiradas que como resultado induziriam multidões ao caminho mais fácil, como o apresentado pelo espiritismo com múltiplas respostas para qualquer anseio e possibilidade de sentido da vida. Contudo, essas opções errôneas tão-somente levam à morte. Eis, em poucas linhas, a doutrina adventista sob a pena de Ellen White acerca dessa proeminente questão.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDREASEN, M. L., *O Ritual do Santuário*. 3.a ed, Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1983.
- BACCHIOCCHI, Samuele, *Crenças Populares, O que as pessoas acreditam e o que a Bíblia realmente diz*, 1.a ed, Tatuí, Casa Publicadora Brasileira, 2012.
- DIAS, Agemir de Carvalho; LIMA, Fernando Raphael Ferro de, A diversidade religiosa no Brasil - transformações recentes, In: OLIVEIRA, Kathlen Luana de et al. (Orgs.), *Religião, Política, Poder e Cultura na América Latina*, São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2012.
- FROOM, Le Roy Edwin, *Conditionalist Faith of Our Fathers, The Conflict of the Ages Over the Nature and Destiny of Man*, 1.a ed, Washington, Review and Herald, 1959.
- HUDSON, C. F., *Debt and Grace, The Doctrine of a Future Life*, 1.a ed, Boston, John P. Jewett and Compay, 1858.
- KNIGHT, George, *Em busca de identidade, O desenvolvimento das doutrinas adventistas do sétimo dia*, 1.a ed, Tatuí, Casa Publicadora Brasileira, 2005.
- PESSANHA, José Américo Motta, *Os pensadores*, 1.a ed, São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- Platão, *Gorgias*. Filadélfia, 1.a ed, The Penn State University Press, 19[--].
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia, Antiguidade e Idade Média*, 3.a ed, São Paulo, Pauluss, 2007.
- SANTOS, Bento Silva. <<A imortalidade da alma no Fédon de Platão: coerência e legitimidade da prova final (102A-107B)>>. *O que nos faz pensar?* Volume 13, Abril, 1999, p. 33-34
- TERTULLIAN, *On The Resurrection Of The Flesh*, 1.a ed, Whitefish: Kessinger Publishing, 19[--].
- WACHHOLZ, Wilhelm; DARIUS, Fábio Augusto. <<Sobre a Integralidade Humana e a Mortalidade da Alma a partir dos escritos de Ellen White>>. *Hermenêutica*. Cachoeira, 2012, Vol. 12, n. 2, p. 12



II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

- WHIDDEN, Woodrow, *Ellen White e a Humanidade de Cristo: Cristo veio ao mundo com a natureza de Adão antes ou depois da queda?* 1.a ed , Tatuí, Casa Publicadora Brasileira, 2004.
- WHITE, Ellen, *Christian Education*, 1.a ed, Battle Creek: Internation Tract Society, 1894.
- WHITE, Ellen, *O Grande Conflito: acontecimentos que mudarão seu futuro (Edição Condensada)*., 1.a ed , Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008.
- WHITE, Ellen, *Patriarchs and Prophets*, 1.a ed ,Washington, Review and Herald Publishing Association, 1958.
- WHITE, Ellen, *Testimonies for the Church*, 1.a ed, Mountain View, Pacific Press Publishing Association, Volume 8, 1948.
- WHITE, Ellen, *The Seventh Day Adventist Bible Commentary*, 1.a ed, Washington, Review and Herald Publishing Association, Volume 5, 1956.
- WHITE, Ellen, *The Story of Redemption*, 1.a ed, Hagerstown, Review and Herald Publishing Association, 1980.
- WHITE, Ellen. *This Day With God*, 1.a ed, Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1979.

## O SÁBIO E O ARTISTA: NUANCES DE *HOKMĀH* (חִכְמָה) EM ÊXODO 31:1-11

Felipe Carmo<sup>39</sup>

**Resumo:** O substantivo feminino חִכְמָה é frequentemente utilizado na literatura sapiencial. Diversos estudiosos atribuíram a ele significados técnicos que fariam referência a um discurso filosófico ou a uma tradição intelectual em Israel. Contudo, o termo possui, assim como outros no hebraico bíblico, diversos significados, a depender do contexto em que se insere. Essa característica impossibilita atribuir a ele uma conotação técnica, exigindo do estudioso a preferência pelo estudo de sua significação em contexto. Em Êxodo 31:1-11, por exemplo, o termo aparece em paralelo a atividades manuais, utilizadas para a confecção de objetos para o santuário por meio da atuação de dois artistas, Bezalel e Oholiab. Por meio da aplicação de uma leitura atenta ao texto, este trabalho tem como objetivo explorar os possíveis significados que חִכְמָה possui como atividade artística em Êxodo 31:1-11. Por fim, chega-se à conclusão de que חִכְמָה pode refletir uma nuance artística, amiúde associada à habilidade ou *expertise* nas artes, mas também como prática “mágica” ou mesmo “profética”. Esse significado sugere que, no contexto bíblico, a inteligência humana não se limita à imaginação metafísica, ou mesmo à habilidade de responder questões abstratas. A sabedoria humana possui, à semelhança da divina, um aspecto artístico sobrenatural.

Palavras-chave: Sabedoria; Bíblia Hebraica; Arte; Antropologia.

**Abstract:** The feminine noun חִכְמָה is used frequently in wisdom literature. Several scholars endowed to it many technical meanings that would specify a philosophical speech or an intellectual tradition in Israel. However, the term suggests, as many others in Hebrew Bible, a range of meanings depending on the context it occurs. This feature make hard the possibility of attributing a technical function to the term, which demand from its reader the preference for the study of its meaning in context. The term in Exodus 31:1-11 for example is shown in parallel to manual activities of two workers, Bezalel and Oholiab, at the manufacture of objects to the sanctuary. The purpose of this work is to explore the possibility of meanings of חִכְמָה as an artistic activity at Exodus 31:1-11 by the application of a close reading to the text. At the end, we conclude that חִכְמָה can reflect artistic nuances often associated to the expertise on art, to “magic” and even “prophetic” practices. These meanings suggest that Hebrew Bible do not confine human intelligence to metaphysic imagination, or even to the act of answering abstract questions. Human wisdom have as the divine a supernatural artistic aspect.

Keywords: Wisdom, Hebrew Bible; Art; Anthropology.

---

<sup>39</sup> Mestrando em Língua e Literatura Judaica pela Universidade de São Paulo (USP); Especialista em Teologia Bíblica (2014) pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp-EC); e Bacharel em Teologia (2012) pela mesma instituição. E-mail: felipe.carmo@ucb.org.br

## Introdução

Desde o início do século XVIII, biblistas enxergaram a “sabedoria bíblica” como uma categoria separada dos demais *corpora* da Bíblia Hebraica – em termos de preferências de forma e conteúdo. De início, ela era compreendida como a esfera filosófica da literatura hebraica, caracterizada por uma epistemologia materialista com base em experiências empíricas. Para os estudiosos que promulgavam esse entendimento, a sabedoria militava contra a revelação divina e conferia primazia à razão humana como uma espécie de “filosofia dos hebreus” (cf. BUDDEUS, 1702; WELTON, 1897; CHEYNE, 1887; KYNES, 2016). Em ocasião posterior, foi sugerido – com o apoio de evidências egípcias e poucos textos bíblicos (MURPHY, 1967) – que a sabedoria bíblica correspondia a uma “tradição” sob a qual situavam-se o estilo literário, a cosmovisão, e a ideologia de uma comunidade de sábios (cf. GAMIE; PERDUE, 1990; PERDUE, 2008; WHYBRAY, 1974). Essa tradição, com efeito, atuava como inimiga da tradição profética na tentativa contradizer ou denegrir a “palavra do SENHOR”. Ambas as noções corroboraram com a ideia de que a sabedoria bíblica representa um “estranho no ninho”, por ser caracterizada, principalmente, por sua indiferença aos temas relacionados à história da salvação (cf. HASEL, 2012).

De outra perspectiva, além de abordar a sabedoria a partir das noções mencionadas acima, estudiosos da Bíblia Hebraica procuravam compreendê-la como um conceito – em grande medida abstrato – identificado no Texto Massorético como *ḥokmāh* (חֻכְמָה), e traduzido como “sabedoria” para as línguas latinas (cf. SÆBØ, 1985) – a ocorrer com maior frequência em Jó, Provérbios e Eclesiastes. Dessa maneira, חֻכְמָה deveria corresponder ao exercício da razão israelita que, ao contrário dos gregos, desenvolvia-se como conhecimento para a vida prática e não como elucubração metafísica (OEHLER, 1883; HARRISON, 1991; HARRIS; ARCHER JR.; WALTKE, 1998). Esse termo, com o passar dos anos, tomou as prerrogativas de um *terminus technicus* para a sabedoria bíblica, de maneira que, segundo SÆBØ (1985, p. 785), “o significado abstrato de *ḥokmāh* se tornou o conceito central [...] da doutrina sapiencial” – embora a discussão sobre a sua tecnicidade sido questionada em algumas ocasiões (cf. GENUNG, 1911; 1913).

Atualmente, a academia reconhece que a sabedoria bíblica não pode ser compreendida como um conceito específico, e que os significados de חֻכְמָה alcançarão

nuances diversificadas a depender do contexto em que for inserida (cf. MURPHY, 1992; BROWN, 2015; VAN LEEUWEN, 2001). Na narrativa de Daniel, por exemplo, a sabedoria estará associada à prática da magia, do encantamento e da astrologia (cf. 2:27; 4:7; 4:4; 5:7); em Ezequiel 27:8-9, ela é mencionada como virtude atribuída aos marinheiros; de maneira muito semelhante, em Jeremias 9:17 ela ocorre como adjetivo à habilidade profissional das carpideiras; posteriormente, em Isaías 10:13 ela é associada à arte de governar. Esses e outros exemplos, para STUART WEEKS (2010, p. 107), representam evidências de que os estudos referentes à literatura sapiencial utilizam-se de argumentos “orientados por pressupostos alienados do texto [bíblico].”

Dessa perspectiva, com o intuito de contribuir às noções de  $\eta\mu\zeta\eta$ , este trabalho pretende explorar brevemente os possíveis significados do termo no contexto de Êxodo 31:1-11 – além de considerar narrativas paralelas a ele (cf. Êx 35:30–36:7). Nessa ocasião, dois chefes artesãos são eleitos por YHWH para a elaboração de materiais para o tabernáculo no deserto. Na narrativa,  $\eta\mu\zeta\eta$  é outorgada a ambos, porém, conferindo-lhes habilidades artesanais úteis para confecção de obras artísticas. Para cumprir com esse objetivo, pretende-se aplicar ao texto literário o método de “leitura atenta” (cf. CHWARTS, 2014; ALTER e KERMODE, 1997), considerando especialmente o conteúdo e a forma deste para granjear possíveis significados.

### **Nuances de $\eta\mu\zeta\eta$ como atividade artística**

O contexto literário de Êxodo 31:1-11 remete-se imediatamente à temática da edificação do tabernáculo no deserto. Nessa ocasião, a fim de compor um grupo de trabalhadores para tal finalidade, YHWH se dirige a Moisés alegando ter elegido duas personalidades distintas: Bezelel, filho de Uri, filho de Hur, da tribo de Judá; e Oholiab, filho de Ahisamach, da tribo de Dã, designado como seu assistente. O TM<sup>40</sup> segue com a narrativa da seguinte maneira:

---

<sup>40</sup> O TM foi retirado da *Bíblia Hebraica Stuttgartensia* (1997); a tradução para a língua portuguesa foi adaptada de JOHN I. DURHAM (1987, p. 409).

וַיִּזְבֹּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר: רֹאֵה קָרָאתִי בְשֵׁם בְּצַלְאֵל בְּן־אוּרִי בֶן־  
חֹר לְמִטָּה יְהוּדָה: וְאַמְלֵא אֹתוֹ רֵיחַ אֱלֹהִים בְּחַכְמָה וּבִתְבוּנָה וּבְדַעַת  
וּבְכָל־מְלָאכָה: לְחֹשֵׁב מַחְשְׁבֹת לַעֲשׂוֹת בְּזָהָב וּבַכֶּסֶף וּבַנְּחֹשֶׁת:  
וְאַנְיֵי הַנָּה וּבַחֲרָשֵׁת אָבֹן לְמַלְאֵת וּבַחֲרָשֵׁת עֹץ לַעֲשׂוֹת בְּכָל־מְלָאכָה:  
נָתַתִּי אִחֹו אֶת אֶהֱלִיאָב בְּן־אֶחֱיִיסֶמֶד לְמִטָּה־לֵוִי וּבְלֵב כָּל־חַכְמֵי־לֵב נָתַתִּי  
חַכְמָה וַעֲשׂוּ אֵת כָּל־אֲשֶׁר צִוִּיתִי: אֶת־וְאֶהֱלֵ מוֹעֵד וְאֶת־הָאָרֶץ לְעֹלְמֹת וְאֶת־  
הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עָלָיו וְאֵת כָּל־כְּלֵי הָאֱהָל: וְאֶת־הַשִּׁלְחָן וְאֶת־כְּלָיו וְאֶת־  
הַמִּנְרָה הַטְּהֻרָה וְאֶת־כָּל־כְּלֵי הָאֱהָל וְאֵת מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת: וְאֶת־מִזְבַּח הָעֹלָה  
וְאֶת־כָּל־כְּלָיו וְאֶת־הַפִּיּוֹר וְאֶת־כַּנּוֹ: וְאֵת בְּגָדֵי הַשָּׂרָד וְאֶת־בְּגָדֵי הַקֹּדֶשׁ  
לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן וְאֶת־בְּגָדֵי בָנָיו לְכַהֵן: וְאֵת שִׁמֹן הַמִּשְׁחָה וְאֶת־קְטֹרֶת  
הַסַּמִּים לְקֹדֶשׁ כָּל־אֲשֶׁר־צִוִּיתִי יַעֲשׂוּ:

Então YHWH pronunciou-se a Moisés para dizer: Vê – Eu chamei pelo nome Bezalel, filho de Uri filho de Hur, da tribo de Judá; Eu o enchi com o Espírito de Deus, em sabedoria, em discernimento e em habilidade e trabalho de todo o tipo para elaborar matrizes complexas, para trabalhar em ouro, em prata, e em cobre, em gravura de pedras de engaste, em escultura de madeira, para realizar trabalho de todo o tipo. Veja também que eu mesmo coloquei ao lado dele Oholiab, filho de Ahisamach, da tribo de Dã, e que coloquei sabedoria na mente de todos os outros já habilidosos, para que eles façam tudo o que te ordenei: a tenda da congregação, a arca do testemunho, o propiciatório acima dela, e toda a aparelhagem da tenda; a mesa e seus utensílios, o candelabro puro e todos os seus utensílios, o altar de incenso; o altar das oferendas e todos os seus utensílios, a bacia e seu suporte; as vestes costuradas de forma elaborada, as vestes sagradas de Aaron, o sacerdote, e as vestes dos seus filhos para o ministério sacerdotal deles; e o óleo da unção e o incenso aromático para o lugar santo. Eles devem trabalhar de acordo com tudo o que eu te ordenei.

Em primeira instância, para que a atividade fosse devidamente realizada, o TM informa que Bezalel foi dotado de חֲכָמָה; no contexto, uma virtude estritamente relacionada à habilidade artística.<sup>41</sup> Esse significado não é estranho aos biblistas: além das nuances referidas propriamente à erudição, חֲכָמָה também expressa a *expertise* no manuseio de materiais para a confecção de obras de arte (cf. LÍNDEZ, 2014; WEEKS, 2007;

<sup>41</sup> Embora seja dito, em uma narrativa paralela, que Bezalel e Oholiab estivessem dispostos a ensinar sobre o seu ofício (Êx 35:34), o ensino estaria igualmente restrito à confecção de objetos artesanais e não propriamente à atividade intelectual. Pode-se sugerir que essa atividade abrangesse, na verdade, a de um “mestre de obras” (DYBDAHL, 1995, p. 252) para a instrução de indivíduos “cujo coração o Senhor tinha posto sabedoria [אֲשֶׁר נָתַן יְהוָה חֲכָמָה בְּלִבּוֹ]” (cf. Êx 36:2; ver 35:25-26).

WOLFF, 2007).<sup>42</sup> Além disso, outras línguas semíticas compreendiam que o alcance semântico de “sabedoria” poderia abranger a atividade relacionada ao “ofício”. Por exemplo, tanto no árabe clássico quanto no aramaico do período seleucida, a sabedoria relacionava-se à atividade médica (MÜLLER, 1997, p. 367); de forma mais específica, o acadiano (*emqu[m]*, “artesão” ou “técnico”) e o sumério (*hāsis kal šipri*, “hábil em todo ofício”) possuirão nuances mais próximas ao hebraico bíblico por relacionar o conceito de sabedoria à habilidade artística, especificamente a do artesão (MÜLLER, 1997, p. 367, 369). Com efeito, os personagens dotados de חָכָם serão denominados *hākām-leb* (חָכָם לֵב, “sábio de coração”),<sup>43</sup> não obstante essa designação seja referida, em algumas versões da Bíblia em português, como “homens hábeis” (ARA) ou “homens inteligentes” (NVI) (cf. Êx 28:3; 31:6)<sup>44</sup>, sem uma alusão imediata ao conceito de sabedoria de uma perspectiva mais abrangente.

Analisando algumas expressões utilizadas no TM, é possível reconhecer que o protagonismo artístico de Bezalel e Oholiab possui características peculiares. VICTOR HAMILTON (2011, p. 520), por exemplo, chama atenção à utilização do termo *r’eh* (רֵאָה, “eis que” ou “vê”) em Êxodo 31:2. Para o autor, a utilização da expressão no início da sentença deve designar a comissão de um indivíduo para uma incumbência divina (cf. Gn 41:41; Êx 7:1). CARL F. KEIL e FRANZ DELITZSCH (2014) argumentam que a própria expressão “chamei pelo nome” (קָרָאתִי בְשֵׁם) faz alusão à especificidade de YHWH na ocasião de separar indivíduos específicos para uma comissão singular (cf. Is 45:3-4).

---

<sup>42</sup> Nas versões em português, ao invés de ser traduzida como “sabedoria”, חָכָם será, por vezes, encontrada como “habilidade” ou “perícia”, aparentemente desassociada de uma virtude intelectual, de forma restrita (cf. Êx 28:3; 31:3, 6; 35:25, 26, 31, 35; 36: 1, 2, 4; 1Rs 7:14; 1Cr 22:15; 28:21; 2Cr 2:6, 12; Sl 58:6; Is 40:20; Jr 10:9; Ez 27:8).

<sup>43</sup> Assim como os bens materiais eram conferidos por YHWH e devolvidos como oferta à edificação do tabernáculo (cf. Êx 25:2; 35:21), a sabedoria conferida aos artistas poderia ser, igualmente, “devolvida” quando utilizada na confecção de materiais para a construção (cf. Êx 28:3; 31:6; 35:10, 25; 36:1). Em ambos os casos, tanto os bens materiais (ouro, prata, bronze, linho, estofos etc.) quanto a sabedoria eram outorgados por YHWH e aplicados aos serviços relacionados à construção; ao passo que o “generoso de coração” contribui com bens materiais, o “sábio de coração” contribuirá com a confecção de objetos para a construção do tabernáculo.

<sup>44</sup> De fato, essa preferência de tradução não ocorre apenas em algumas versões em português e pode ser encontrada em outras como “*skilled workers*” (NVI), “*craftsmen*” (NLT), “*habiles*” (Louis Segond, 1910) etc.

Nesse sentido, Bezalel e Oholiab estariam sendo comissionados por YHWH para o serviço no tabernáculo, sugerindo um chamado sobrenatural às prescrições artísticas de ambos.

No mesmo sentido, a própria outorga do “espírito de Deus, em sabedoria”, para a confecção de “toda espécie de trabalhos” reforça o argumento. Embora a expressão *rûah ’ēlōhîm* (רוּחַ אֱלֹהִים, “espírito de Deus”) disponha de um campo fértil de significados, na construção do tabernáculo, ela faz alusão a uma espécie de “inspiração profética” (cf. PROPP, 2006, p. 487; DAVIDSON, 2017, p. 60-63). No Pentateuco, por exemplo, essa expressão estará associada à capacidade de José de interpretar sonhos (Gn 41:38); e emergirá na ocasião em que Balaão profere uma bênção a Israel (Nm 24:2).<sup>45</sup> Em outras diversas ocasiões, a locução רוּחַ אֱלֹהִים se encontrará diretamente relacionada à atividade da proclamação da “Palava do SENHOR” pelos profetas (cf. Is 11:2; 2Sm 23:2; Ez 11:5; Dn 5:14; Jl 2:28).<sup>46</sup> Essa correspondência evidencia que, “Bezalel, cheio do Espírito de YHWH, deveria ser considerado como alguém possuído pela divindade” (DURHAM, 1987, p. 411); “o trabalho de Bezalel era uma vocação sagrada; ele foi divinamente ‘chamado’” (DAVIDSON, 2017, p. 61). Ao primar pelo significado de רוּחַ אֱלֹהִים no contexto de Êxodo 31:1-11, pode-se sugerir que a vocação artística dos artesãos não se distingue da profética. Essa mesma noção é observada por JO ANN DAVIDSON (2008, p. 29):

Em outras passagens das Escrituras, o Espírito de Deus veio sobre certas pessoas que, assim, tornaram-se profetas, juízes ou pregadores, capacitando-os a proclamar a Palavra de Deus. Contudo, no livro de Êxodo, o Espírito de Deus capacita Bezalel “a elaborar projetos artísticos”. A implicação parece ser que a habilidade de Bezalel expressará, por meio da arte, a revelação de Deus.

No contexto de uma narrativa em paralelo, a saber, Êxodo 35:30–36:7, em consideração específica à atividade artística, é interessante notar a utilização do verbo *qārah* (קָרָה) (cf. Êx 36:2), que poderá ser traduzido, nas versões em português, como “entregar-se [à obra]”, ou “se achegar [à obra]”. Essa expressão, contudo, ocorre

---

<sup>45</sup> A expressão ocorre pela terceira no Pentateuco quando associada a Bezalel e Oholiab; dentre elas, duas estarão especialmente relacionadas ao assunto da קִמְצָה (cf. Gn 1:2b; 41:38; Êx 31:3).

<sup>46</sup> Na tradição cristã, o espírito do SENHOR será o responsável pela proclamação do evangelho de acordo com as prerrogativas divinas (cf. At 2:4; 4:31; 9:17; 13:9, 52).

usualmente na Bíblia Hebraica como referência à participação em rituais religiosos, e não meramente a atividades profissionais (cf. Lv 9:7; Nm 17:5; 18:3, 4, 7 22; Ez 40:46; 44:16; PROPP, 2006, p. 663; MILGRON, 1991, p. 577-578). Assim – como em Levíticos 9:7, por exemplo –, os artistas não estariam se aproximando, no sentido de “dar um passo à frente”, mas tomariam tal iniciativa com o intuito de officiar um rito (MILGRON, 1991, p. 577-578). Essa noção é fortalecida quando *hākām* (חָכָם) e *hārāš* (שָׂרָף, “técnico, especialista”) são utilizados juntos, em outros contextos, sugerindo a associação da habilidade artística à “feitiçaria”. Em Isaías 3:3, por exemplo, *wahākam hārāšim* (וְחָכָם וְשָׂרָף, “artesão [sábio] perito”) ocorre em paralelo a *nēbôn lāḥaš* (נְבוֹן לְחָשׁ, “encantador perito”); em Isaías 40:20, a habilidade artística é aplicada diretamente à fabricação de ídolos. Tais exemplos levarão MÜLLER (1997, p. 378) a afirmar que “a habilidade [artesã] permanecia associada à manipulação de poderes convenientes”, e que “o fabricante de ídolos representa ambos, o artesão e o feiticeiro”.

Por último, nota-se a utilização da expressão hebraica *mēlā'kāh* (מְלָאכָה), traduzida às versões em português como “trabalho” ou “obra”, como referência às produções artísticas. Esse termo, no contexto de ambas as seções de Êxodo 31 (31:1-11 e 31:12-18), encontra-se relacionado ao *shabbat* (cf. VASCONSELOS e IGLESIAS, 2016); isto é, ao passo que מְלָאכָה diz respeito à performance de Bezalel e Oholiab, o termo também faz referência ao tipo de trabalho que deveria ser proibido nesse dia – a relação entre ambas as palavras ocorre em diversos contextos da Bíblia Hebraica. Por essa ocasião, costuma-se entender, em termos de forma e conteúdo (cf. FRETHEIM, 1991; LEIBOWITZ, 1976), que a מְלָאכָה produzida pelos artistas em Êxodo 31 corresponde à מְלָאכָה obraada pelo próprio YHWH no contexto da criação, em Gênesis 2:2-3<sup>47</sup>. Nesse sentido, por igualar a atividade dos artesãos à de YHWH, o texto pode sugerir que a criação do mundo, como מְלָאכָה, também representa a obra de um artista.

### Considerações finais

---

<sup>47</sup> No texto, lê-se: “E, havendo Deus terminado no dia sétimo a sua obra [מְלָאכָה], que fizera, descansou nesse dia de toda a sua obra [מְלָאכָה] que tinha feito. E abençoou Deus o dia sétimo e o santificou; porque nele descansou de toda a obra [מְלָאכָה] que, como Criador, fizera” (ARA).



Ao ler texto de Êxodo 31:1-11 foi possível reconhecer, de maneira mais pormenorizada, as possíveis nuances associadas à “sabedoria” (חָכְמָה) como habilidade artística. Em primeira instância, averiguou-se que os personagens engajados nas atividades, Bezalel e Oholiab, foram “comissionados” por YHWH para uma finalidade específica e, de um contexto mais amplo, sobrenatural. Adicionalmente, a atuação do “espírito de Deus [רוּחַ אֱלֹהִים], em sabedoria” nessa ocasião, deve evidenciar que a atividade dos artistas não se distingue do ministério profético, em termos de natureza e finalidade: é possível que ambos, o sábio e o profeta, se utilizem de habilidades distintas para promulgar, a sua maneira, a revelação de YHWH ao povo. Em um sentido mais específico, a atividade artística de Bezalel e Oholiab também pode ser considerada uma espécie de “ritual”, devido à natureza religiosa do trabalho conferido a eles. Essa noção pode ser reforçada pelo fato de o trabalho artístico, em algumas ocasiões na Bíblia Hebraica, ser comparado à “magia”, ou qualquer outra atividade que requeira certa interferência sobrenatural. Por fim, o mesmo caráter sobrenatural da “obra” (מְלָכָה) realizada por Bezalel e Oholiab é esclarecido quando comparado à atuação do próprio YHWH na criação do mundo em Gênesis 2:2-3. Esse último detalhe pode sugerir que, ao elaborar trabalhos artísticos, Bezalel e Oholiab refletiam a “imagem” de YHWH, em caráter de *Imitatio Dei*.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTER, Robert; KERMODE, Frank. «Introdução Geral». In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank (Eds.). *Guia Literário da Bíblia*. São Paulo – Fundação Editora da Unesp, 1997, pp. 11-19.

BÍBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. Barueri – Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.

BROWN, William P. *Wisdom's Wonder, Character, Creation, and Crisis in the Bible's Wisdom Literature*. Grand Rapids – William B. Eerdmans Publishing Co., 2015.

BUDEUS, Johann F. *Introductio ad historiam philosophiae ebraeorum*. Halae an der Saale – Orphanotrophii Glaucha-Halensis, 1702.

CHEYNE, Thomas K. *Job and Solomon, Or the Wisdom of the Old Testament*. London – Kegan Paul, Trench & Co., 1887.

CHWARTS, Suzana. *Via Maris: Bíblia Hebraica: Textos e Contextos*. São Paulo – Humanitas, 2014

DAVIDSON, Jo Ann. *Toward a Theology of Beauty, A Biblical Perspective*. Lanham – University Press of America, 2008.

DAVIDSON, Richard. «O Espírito Santo no Pentateuco». In: SIQUEIRA, Reinaldo W.; TIMM, Albert R. *Pneumatologia, Pessoa e Obra do Espírito Santo*. Engenheiro Coelho – Unaspres, 2017.

DURHAM, John I. *World Biblical Commentary, Exodus*. Waco – Word Books Publisher, 1987. v. 3.

DYBDAHL, Jon L. *Guía práctica para una vida Cristiana abundante en el libro de Exodo*. Buenos Aires – Asociacion Casa Editora Sudamericana, 1995. (Coleccion Vida Abundante la Biblia Amplificada).

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

- FRETHEIM, Terence E. *Interpretation, A Bible Commentary for Teaching and Preaching: Exodus*. Louisville – John Knox Press, 1991.
- GAMMIE, John G.; PERDUE, Leo G. (Eds.). *The sage in Israel and the ancient Near East*. Eisenbraus, 1990.
- GENUNG, John F. «Meaning and Usage of the term תושיה» *Journal of Biblical Literature*, v. 30, n. 2, pp. 114-122, 1911.
- GENUNG, John F. «The Development of Hebrew Wisdom» *The Biblical World*, v. 42, n. 1, pp. 16-25, jul. 1913.
- HAMILTON, Victor P. *Exodus, An Exegetical Commentary*. Grand Rapids – Baker Academic, 2011.
- HARRIS, R. Laid; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo – Vida Nova, 1998.
- HARRISON, Roland K. *Introduction to the Old Testament*, with a comprehensive review of Old Testament studies and a special supplement on the Apocrypha. Grand Rapids – William B. Eerdmans Publishing Co., 1991.
- HASEL, Gerhard. *Teologia do Antigo e Novo Testamento, Questões básicas no debate atual*. São Paulo – Editora Academia Cristã Ltda., 2012.
- KEIL, Carl F.; DELITZSCH, Franz. *Commentary on Exodus*, Kindle Edition. Amazon Digital Services, 2014.
- KYNES, Will. «The Nineteenth-Century Beginnings of ‘Wisdom Literature,’ and Its Twenty-first-Century End?» In: JARICK, John (Ed.). *Perspectives on Israelite Wisdom*, Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar. London; New York – Bloomsbury T.&T. Clarck, 2016.
- LEIBOWITZ, N. *Studies in Shemot*, In the Context of Ancient and Modern Jewish Bible commentary. Jerusalem – The World Zionist Organization, 1976.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

- LÍNDEZ, José V. *Sabedoria e sábios em Israel*. 3. ed. São Paulo – Edições Loyola, 2014.
- MILGRON Jacob. *Leviticus 1–16, A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven; London – Yale University Press, 1991. (The Anchor Yale Bible, 3).
- MÜLLER, H.-P. «חָכָם *chākham*; חָכְמָה *chākhām*; חֻכְמָה *chokhmāh*; חֻכְמוֹת *chokmôth*». In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer. (Eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, ז'ב - ז'ג *z'ēbh–hms*. Grand Rapids – William B. Eerdmans Publishing Company, 1997. v. 4.
- MURPHY, Roland E. «Assumptions and problems in Old Testament Wisdom Research». *The Catholic Biblical Quarterly*, v. 29, pp. 407-418, 1967.
- MURPHY, Roland E. «Wisdom in the Old Testament». In: FREEDMAN, David N. (Ed.). *The Anchor Bible Dictionary*, Si-Z. New York; London; Toronto; Sydney; Auckland – Doubleday, 1992. v. 6.
- PERDUE, Leo G. (Ed.). *Scribes, Sages, and Seers, The Sages in the Eastern Mediterranean World*. Göttingen – Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- PROPP, William C. *Exodus 19–40, A New Translation with Introduction and Commentary*. New York – Doubleday, 2006. (The Anchor Bible, 2A).
- SÆBØ, Magne. «חָכָם *hkm* Ser sabio». In: JENNI, Ernst (Ed.). *Diccionario Teologico Manual Del Antiguo Testamento: Tomo I*: ז'א - ז'ב *z'āb – mātay*. Madrid – Ediciones Cristiandad, 1985.
- VAN LEEUWEN, Raymond. «Wisdom Literature». In: VANHOOZER, Kevin J. (Ed.). *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*. Grand Rapids – Baker Academic, 2001.
- VASCONCELOS, André L.; IGLESIAS, Lucas. «Um estudo exegético-teológico do termo *m<sup>e</sup>lā'kāh* em Êxodo 31:12-18». *Kerygma*, v. 12, n. 1, pp. 171-183, 2016.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

WEEKS, Stuart. *An Introduction to the Study of Wisdom Literature*. New York – T&T  
Clark International, 2010.

WEEKS, Stuart. *Early Israelite Wisdom*. Oxford – Oxford University Press, 2007.

WELTON, D. M. «The Old Testament Wisdom (Chokma)». *The Biblical World*, v. 10, n.  
3, pp. 183-189, 1897.

WHYBRAY, Roger N. *The Intellectual Tradition in the Old Testament*. Berlin; New York  
– De Gruyter, 1974.

WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo – Editora Hagnos,  
2007.

## SEMELHANÇAS NA VISÃO SOBRE O OUTRO NAS NARRATIVAS CRISTÃS E CONFUCIANAS DE CONVÍVIO

Elton Ken Onishi<sup>48</sup>

Marcelo Eduardo Da Costa Dias<sup>49</sup>

**Resumo:** Os ensinamentos fundamentais de Confúcio (551-479 a.C.) são expressados por alguns termos-chave. O principal, e também o que ocorre mais vezes nos analectos, é o termo Jen que tem a ideia de humanidade, bondade, benevolência, bem-querer ou compaixão, cria um parâmetro para a relação entre os homens e é considerado o cerne do confucionismo. A compreensão bíblica sobre o próximo está intrinsecamente relacionada com o caráter de Deus, expresso nas suas leis e na sua revelação. A fonte última da virtude cristã provém da pessoa de Deus e se revela na vida dos seus seguidores na demonstração de amor a Deus e ao próximo. Tendo por base a revisão bibliográfica como processo metodológico, percebeu-se que o cristianismo e o confucionismo possuem grandes semelhanças quanto às narrativas de convivência. Em ambos os casos possuem uma grande consideração “comunitária” mesmo por aqueles que não fazem parte de seu círculo de amizade.

Palavras-chave: Confucionismo, Cristianismo, Diálogo Inter-religioso, Convivência.

**Abstract:** The fundamental teachings of Confucius (551-479 BC) are expressed by some key terms. The main, and also what occurs most often in the analects, is the term Jen who has the idea of humanity, kindness, benevolence, well-being or compassion, creates a parameter for the relationship between men and is considered the core of Confucianism. Biblical understanding of one's neighbor is intrinsically related to the character of God, expressed in his laws and revelation. The ultimate source of Christian virtue comes from the person of God and is revealed in the lives of his followers in the demonstration of love for God and neighbor. Based on the bibliographical revision as methodological process, it was noticed that Christianity and Confucianism have great similarities regarding the narratives of coexistence. In both cases they have a great "community" consideration even by those who are not part of their circle of friendship.

Keywords: Confucianism, Christianity, Interreligious Dialogue, Acquaintanceship.

---

<sup>48</sup> Pós-graduando pelo Programa de Pós-graduação Lato Sensu em Missiologia do Centro Universitário Adventista de São Paulo, campus Engenheiro Coelho (UNASP-EC), Brasil. Graduado em Teologia (2015), também pelo UNASP-EC. Contato: elton.onishi@gmail.com.

<sup>49</sup> PhD em Missiologia pela Andrews University, Michigan, Estados Unidos. Possui graduação em Administração e Teologia pela Union College (2001), Nebraska, EUA. Concluiu o MBA pela La Sierra University, Califórnia, Estados Unidos (2003) e cursou parte do mestrado em Teologia Pastoral no Centro Universitário Adventista de São Paulo, campus Engenheiro Coelho (UNASP-EC). Atualmente é professor de teologia aplicada da Faculdade de Teologia do (UNASP-EC). Contato: marcelo.dias@ucb.org.br.

## **Introdução**

O encontro entre cristianismo e confucionismo é antigo. Ele é relatado pelo menos desde os tempos dos cristãos nestorianos (século 7) e dos missionários jesuítas (séculos 13-16), incluindo Francisco Xavier e Matteo Ricci (YOUNG, 1983, p. 12 *et seq.*). Com a recente abertura econômico-política da China, o cristianismo tomou novo fôlego no país, se deparando com as religiões chinesas. Alguns estimam em mais de 67 milhões de cristãos, a quarta maior comunidade do mundo (PARTRIDGE, 2005, p. 403; HACKETT *et al.*, 2011).

Confucionismo, mais conhecido pela sua filosofia moral, é influente nas regiões do Extremo Oriente mas ultimamente também no ocidente. As grandes religiões da China, Confucionismo, Taoísmo e Budismo sempre influenciaram umas às outras. O reavivamento Neo-Confuciano dos séculos 11 e 12 também aconteceu em diálogo e reação às outras religiões. Na Coreia e no Japão o confucionismo também tem exercido influência significativa nas ideias e valores culturais. Na Coreia, o confucionismo tem interagido com o taoísmo, o budismo e a religião tradicional sinkyo. No Japão o confucionismo provê a principal base moral para o xintoísmo (PARTRIDGE, 2005, p. 209, 420). O confucionismo mais recentemente tem influenciado também o ocidente através da divulgação das publicações de Confúcio, inúmeros estudos acadêmicos e até o estabelecimento de centros confucianos (VAN VOORST, 2015, p. 185; BELL, 2008).

Há vários aspectos das religiões que podem ser estudados, por exemplo, sua história, política, teologia e arte. Duas abordagens tradicionais na comparação de religiões tem sido a apologética e a pluralista. Na primeira, enfatiza-se as diferenças entre as filosofias buscando se identificar qual é a superior. Na segunda, destaca-se a legitimidade de todas as opções religiosas e não se estuda as interações entre elas. Este estudo, no entanto, desenvolve uma terceira proposta caracterizada pela análise das duas religiões, em busca de convergências e o desenvolvimento de pontes para contato.

É importante salientar o tratamento dado tanto ao confucionismo como ao cristianismo neste estudo como cosmovisões. Religiões têm tido um papel importante no desenvolvimento do comportamento humano. Tradições religiosas frequentemente

instruem conduta aceitável e inaceitável (ROBINSON e RODRIGUES, 2006, p. 15 ). A pressuposição é quanto à filosofia de vida, sistemas morais e éticos de ambas e sua influência na vida dos seguidores. Tem sido destacado que uma das principais características do confucionismo, com frequência considerado mais um sistema ético do que uma religião, é sua ênfase na relacionalidade, que contrasta, por exemplo, com a ênfase ocidental no individualismo (MUCK *et al.*, 2014, p. 776). O confucionismo enfatiza primariamente a dimensão ética dos relacionamentos humanos baseando-se na transcendência divina (PARTRIDGE, 2005, p. 396). Poucos estudos têm se dedicado a esse encontro entre cristianismo e confucionismo (ELSHOF, 2015). Após um breve panorâmico do desenvolvimento histórico de cada religião, este estudo apresentará ensinamentos de cada tradição relacionados com a visão sobre o outro. A última seção desenvolve uma análise comparativa que identifica as similaridades.

## **Confucionismo**

Confúcio foi um personagem histórico que viveu na China de 551-479 a.C., dentro período da história chinesa denominado Dinastia Zhou (1100-249 a.C.). De acordo com a tradição, Confúcio foi um pensador, educador, uma figura política e fundador da escola de pensamento chinesa Ru (confucionismo). Nasceu no estado de Lu, que atualmente é a província de Shandong na China. O nome pelo qual é conhecido, Confúcio, é a versão latinizada de K'ung Fu-tzu, que significa literalmente “Mestre K'ung” (KÜNG e CHING, 1993, p. 66; RIEGEL, 2013).

Apesar de possuir uma ascendência nobre, o que garantia sua condição de homem livre em um contexto escravista, era pobre e não possuía meios para difundir seu ideal de governo (SINEDINO, 2012, p. XXIII). Apenas aos cinquenta anos conseguiu um cargo oficial, possivelmente como “primeiro ministro” por um curto período. Porém, o grande sábio, ao perceber que não conseguiria colocar em prática suas convicções, deixou seu lar no estado de Lu e viajou por vários estados feudais da China em busca de algum governante que aceitasse um conselheiro (YAO, 2000, p. 24). Já idoso Confúcio dedicou tempo para transmitir seus ensinamentos aos seus discípulos. Ocasionalmente tomava tempo para ter contato com governantes e ministros (KÜNG e CHING, 1993, p. 66).



Confúcio nunca pretendeu criar uma doutrina própria. Afirmou apenas ter transmitido ensinamentos da “antiguidade” com a finalidade de obter uma sociedade mais pacífica. Ele deu importância às formas externas e formas de comportamento (Li), que partem da observância interna dos antigos ritos (KÜNG, 2004, p. 114). Em *Analectos*<sup>50</sup> 7.1 afirma: “Transmito, mas não crio. Confio e amo a Antiguidade. Em segredo, comparo-me a meu velho [amigo] Peng”.

Há divergências e contradições nos registros a respeito da personalidade e eventos da vida do Mestre K’ung (SCHUMAN, 2016, p. 36). Riegel afirma serem três os registros mais confiáveis sobre Confúcio. Aprovados pelas autoridades textuais, cada documento salienta diferentes aspectos da vida do sábio:

Os *Analectos*, compilado por discípulos de Confúcio e seguidores posteriores, durante os séculos seguintes a sua morte; o *Zuozhuan*, uma história narrativa composta de fontes antigas em algum momento do século IV; e o *Mengzi ou Mêncio*, uma compilação dos ensinamentos do conhecido seguidor epônimo do quarto século, seguidor dos pensamentos de Confúcio, reunidos por seus discípulos e seguidores (RIEGEL, 2013, tradução nossa, grifo nosso).

A China na época de Confúcio era um país sem unidade política e passava por uma grande guerra civil de caráter anárquico. Isso era resultado da ruína do Império Zhou que ocorreu após a invasão dos bárbaros em 771 a.C. Estas grandes batalhas tinham como objetivo o domínio do império e continuariam a acontecer por mais de trezentos anos contando a partir do nascimento do Mestre K’ung (RICHEY, 2017). Em um contexto de guerra, sangue, vingança e inconsideração, o intuito de Confúcio era “reestruturar a ordem social primitiva, sustentada por princípios morais” (KÜNG, 2004, p. 115).

A violência e a tremenda convulsão social que marcaram esses três séculos moldaram o curso da vida, do pensamento e da filosofia de Confúcio. Seu objetivo primordial era restituir a paz e o sossego a um país que decaíra em barbárie. (...) É impossível dissociar Confúcio do tempo em que ele viveu ou o confucionismo da época em que ele surgiu (SCHUMAN, 2016, p. 37).

---

<sup>50</sup> As citações dos *Analectos* de Confúcio são retiradas da tradução para o português feita por Giorgio Sinedino, material publicado pela Editora brasileira Unesp. Sinedino faz inserções nos *Analectos* que neste artigo estão entre parênteses “(...)”, as inserções do autor do artigo estão entre colchetes “[...]”.

De acordo com June Yum, “Na história cultural e filosófica do Leste Asiático, o confucionismo tem resistido como o sistema de valor básico filosófico e político por mais de mil anos” (YUM, 1988, p. 376, tradução nossa). Utilizando as palavras de Schuman: “Para compreender o Leste Asiático temos que compreender Confúcio, o homem” (SCHUMAN, 2016, p. 37).

### **Cristianismo**

Jesus Cristo foi um personagem histórico que viveu na Palestina de 6/4 a.C. a 30/33 d.C., dentro do período da dominação do Império Romano (27 a.C. a 476 d.C.). De acordo com os evangelhos canônicos, Jesus foi um judeu, nascido através de um milagre em Belém da Judeia. Uma virgem, chamada Maria, foi escolhida para dar à luz pelo Espírito Santo. O anúncio feito por um anjo foi de que a criança seria o salvador do mundo (Mt 1:21), o Messias das profecias do Antigo Testamento Bíblico. Concebido como Filho de Deus pelos cristãos (Mc 1:1), é o personagem central do cristianismo. Existe uma diferença entre o papel de Jesus no cristianismo em comparação a certas linhas religiosas, por exemplo, “a pessoa de Buda não é essencial para o ensinamento do Budismo nem é a pessoa de Maomé essencial para a fé islâmica. No entanto, tudo que têm relação com o Cristianismo aponta para a pessoa de Jesus Cristo” (BRAND, 2003, p. 899, tradução nossa). Derivado do hebraico “Yehoshua” (Josué), Jesus significa “Yahweh é salvação”. Cristo é o termo grego que significa “ungido”, equivalente a Messias em hebraico. Esse era um nome comum nos tempos do Novo Testamento (DICIONÁRIO..., 2016, p. 718).

Assim como os registros dos ensinamentos de Confúcio, Jesus não foi o autor dos escritos que contam a história de sua vida. Em uma primeira fase, os ensinamentos de Cristo foram transmitidos de maneira oral, pelos adeptos de seus ensinamentos. A produção literária dos evangelhos do Novo Testamento, relatos que contém a história da vida e dos ensinamentos de Jesus Cristo, aconteceu somente após a sua morte. Os evangelhos são datados entre 60 a 100 d.C., e recebem os nomes de seus autores que, de acordo com a tradição cristã foram Mateus, Marcos, Lucas e João. Tais documentos não tinham como objetivo apenas coletar dados sobre a vida de um homem para fins documentais, mas

anunciar a mensagem salvífica do Messias. De acordo com a tradição cristã os quatro autores dos evangelhos eram seguidores dos ensinamentos de Cristo (DOUGLAS, 1995, p. 567, 568, 819).

O propósito da vida de Cristo não estava restritamente atrelado ao seu contexto local, a um período da história ou a um grupo étnico, mas sim a toda a humanidade. Por esse motivo dispensava os impedimentos sociais de sua época e buscava entrar em contato com diversos tipos de pessoas. Em diversas ocasiões nos evangelhos Jesus aparece sendo criticado pelos líderes religiosos de sua época. O motivo das críticas que recebia tinha relação com a postura que tomava para com os proscritos da sociedade judaica. Deficientes físicos, coletores de impostos e samaritanos eram grupos sociais rejeitados, porém acima disso, eram alvos do propósito do Messias de “buscar e salvar o que estava perdido” (Lc 19:10)<sup>51</sup>. Jesus também afirmou que veio ao mundo para trazer “vida em abundância” (Jo 10:10) aos e anunciou a vida eterna (Jo 11:25-26) para o ser humano. Sobretudo ele veio chamar pecadores ao arrependimento (Mc 2:17). Tais declarações tinham grande significado para a história bíblica que o antecedeu e que o sucedeu. A ênfase soteriológica da mensagem de Cristo refletia uma expectativa profética apresentada no Antigo Testamento a respeito do Messias (Is 53, Zc 9:9). Através da entrega de sua vida, ao tomar a danação humana sobre si, Cristo pagaria o preço que o pecado exigia: a morte. A morte de Cristo simbolizou o cumprimento da expectativa veterotestamentária para o problema do pecado, mas também a solução à finitude e aprisionamento da vida humana. Conforme a profecia escrita por Isaías no Antigo Testamento, “ele foi transpassado por causa das nossas transgressões, foi esmagado por causa de nossas iniquidades; o castigo que nos trouxe paz estava sobre ele, e pelas suas feridas fomos curados” (Is 53:5). John Stott afirma que a importância dada à morte de Jesus nos evangelhos é notável pois seus autores “dedicam um espaço proporcionalmente muito maior, em relação ao resto de sua vida e ministério, aos acontecimentos ocorridos na última semana de Cristo e à sua morte” (STOTT, 2007, p. 114).

A mensagem do Messias está baseada na renovação da esperança da vida, sua morte era requisito para a redenção da humanidade. O relato da ressurreição de Cristo é

---

<sup>51</sup> As citações bíblicas são retiradas da tradução brasileira Nova Versão Internacional.

a garantia de Sua promessa, nas palavras de Paulo de Tarso, “Por seu poder, Deus ressuscitou o Senhor e também nos ressuscitará” (1Co 6:14). De acordo com o relato do evangelista João, afirmou Jesus: “Porque a vontade de meu Pai é que todo o que olhar para o Filho e nele crer tenha a vida eterna, e eu o ressuscitarei no último dia” (Jo 6:40).

### **Ensinamentos Fundamentais de Confúcio Sobre o Outro**

Os ensinamentos fundamentais de Confúcio são expressos por alguns termos chave. O principal, que ocorre mais vezes nos Analectos, é o termo *Ren* ou *Jen* (仁) e compreende a ideia de humanidade, bondade, benevolência, bem-querer ou compaixão. É considerado a virtude central do Confucionismo (KÜNG e CHING, 1993, p. 69). Para Riegel “a filosofia social de Confúcio gira em torno do conceito de Jen” (RIEGEL, 2013, tradução nossa). Apesar do conceito ser anterior a Confúcio, foi através do sábio que esse conceito recebeu preeminência (ENO, 2015, p. 119). Quando questionado por um dos seus discípulos sobre o princípio da humanidade (仁, *Jen*), Confúcio a definiu como “amar as pessoas” (Analectos 12.22). Em outra passagem Confúcio afirma que: “Humanidade (仁, *Jen*) é querer ficar de pé, mas é também fazer os outros ficarem de pé; é querer se realizar, mas é também fazer os outros se realizarem. Ser capaz de partir de si próprio para entender o outro” (Analectos 6.28).

*Shu* (恕) é um outro conceito que está intimamente relacionado com *Jen* (humanidade), é comumente traduzido como reciprocidade. A humanidade se concretiza através da reciprocidade, cuidado e tolerância mútua (KÜNG, 2004, p. 117). De acordo com Richey, o eu conceituado por Confúcio é um eu profundamente relacional que responde à reflexão interior com a virtude externa” (RICHEY, 2017), *Shu* pode ser comparado à famosa “regra de ouro” de Cristo no Monte das Oliveiras, que é expressa no confucionismo da seguinte maneira: “Zingong perguntou: Existe uma palavra que eu possa praticar a vida inteira?” O Mestre respondeu: “A consideração! (ou reciprocidade) Aquilo que não se quer para si próprio não deve ser feito aos outros” (Analectos 15.23).

Chun-tzu (君子) pode ser traduzido como cavalheiro e representa a verdadeira masculinidade, o homem superior, o homem nobre, o homem ideal ou homens honrados.

Esses homens deveriam ter a obrigação de fazer aquilo que é correto, em vista da confiança e respeito do povo (KÜNG, 2004, p. 101). Para o confucionismo o *Jen* era aquilo que distinguia o Homem Nobre, como se nota na seguinte passagem: “O Homem Nobre não pode dar as costas à Humanidade, nem pelo tempo que se leva para fazer uma refeição. Mesmo em situações urgentes deve ser assim. Mesmo em meio a tribulações deve ser assim” (Analectos 4.5).

Yi (義) tem uma função de valor moral que determina o que é apropriado ou inapropriado na forma de conduzir as relações humanas (CHAN e YOUNG, 2012, p. 10). Traduzido como justiça, também está relacionado com o *Jen*. De acordo com esse princípio, as relações humanas estão baseadas em um aperfeiçoamento do bem comum ao prover uma visão da realidade além do benefício pessoal e imediato (YUM, 1988, p. 377-378). Para Confúcio “o Homem Nobre (em princípio) não tem que aceitar nada nem recusar nada. Ele (vê) o que é devido [Yi, 義] e então age” (Analectos 4.10).

Xiao (孝), a piedade filial, é a virtude do respeito dos filhos para com os pais. A família no modelo confucianista, é considerada como um “microcosmo da sociedade” (CHAN e YOUNG, 2012, p. 8), para Confúcio a família era a base da educação e deveria ter sua dinâmica baseada em uma relação vertical. A consideração daquele que é superior na estratificação familiar ou social e o “ser filial” para aqueles que estão abaixo são deveres morais. Pode-se compreender essa virtude confuciana através da seguinte afirmação, “Os que têm conduta Filial e Fraterna (em casa), mas costumam ofender seus superiores (na sociedade), pessoas assim são raras” (Analectos 1.2). O confucionismo combate a rebelião ou a desobediência civil pois a ordem social deve espelhar a harmonia familiar, a hierarquia existente na estrutura familiar se torna uma amostra da sociedade por extensão, assim os governantes e líderes da nação se tornam como pais ou irmãos mais velhos (SINEDINO, 2012, p. 5). Nesse sentido o Xiao (孝) é um requisito que ordena tanto as relações familiares quanto as relações políticas. Entre o confucionismo as relações interpessoais são divididas em cinco tipos: “governante-ministro, pai - filho, marido - esposa, irmão mais velho - irmão mais novo, e amigo - amigo” (KÜNG e CHING, 1993, p. 68). A piedade filial considera os idosos como homens de vivência e portadores de sabedoria e pensamento elevado. O estabelecimento da ordem social se dá através do respeito aos mais velhos (SIMÕES *et al.*, 2011, p. 24)

Cheng-ming (正名) significa “retificação dos nomes”. Para uma sociedade que necessita ser organizada, Confúcio acreditava que cada um deveria atuar em seu dever. (MCDOWELL e STEWART, 1992, p. 331-332). Cheng-ming é apresentado no confucionismo da seguinte maneira: “O governante deve ser como um governante, o ministro como um ministro, o pai como um pai, o filho como um filho” (Analectos 12.11). A essência do Cheng-ming (retificação dos nomes) é a sociedade em ordem, cada componente da sociedade deve comportar-se de acordo com o que é adequado a sua posição, tanto o soberano quanto o povo, tanto o filho quanto o pai (SINEDINO, 2012, p. 370). É importante salientar que a “retificação dos nomes” tem como finalidade a retificação do comportamento da sociedade em sua realidade. Para Confúcio a retificação dos nomes tinha que ter início no topo da sociedade, através dos governantes, pois foi nesta faixa da estrutura social que a grande discrepância entre funções e realidades tinha se originado (RIEGEL, 2013). O exemplo dos nobres do governo deve ser o modelo para os governados. Este é o conteúdo dos conselhos dados nos Analectos ao governante Ji Kangzi sobre o ato de governar: “Governo quer dizer retidão. Se o senhor empregar a retidão para liderar, quem ousará não ser reto?” (Analectos 12.17)

Te (德), significa poder moral, virtude. Para Confúcio esse poder que era utilizado para governar não tinha uma mera conotação física, continha um significado mais profundo. O poder de governo tem relação com a figura do homem de virtude que inspira seus subordinados a obedecer através do exemplo. No tempo de Confúcio era comum considerar apenas a força física como ordem para reger uma sociedade (MCDOWELL e STEWART, 1992, p. 331). Concebida como uma espécie de poder moral que permite ganhar uma sequência sem recurso à força física, tal virtude permitiu também a régua para manter a boa ordem em seu estado sem preocupar-se e apoiando-se em deputados leais e eficazes (RIEGEL, 2013). Nos Analectos Confúcio a prática do *Te* aparece da seguinte maneira:

“Caso o povo seja guiado pelo governo e seu comportamento seja uniformizado pelas punições, ainda é possível que o povo escape das punições e não tenha decoro. Caso o povo seja conduzido pela virtude [德,de] e disciplinado pelos Ritos, não apenas terá decoro, mas também se tornará correto” (Analectos 2.3).

Li (禮) pode significar reverência, cortesia, ritual ou o padrão ideal de conduta social dependendo do contexto (MCDOWELL e STEWART, 1992, p. 331). A prática do padrão comportamental, o *Li*, definia e pontuava a vida da antiga aristocracia chinesa. Essas cerimônias englobavam

os ritos de sacrifício feitos nos templos ancestrais para expressar humildade e gratidão, as cerimônias de doações de terra, as cerimônias de bebidas, que unidos a aristocracia em uma complexa teia de obrigações e endividamento; e os atos de cortesia e decoro que (...) identificavam os praticantes [do *Li*] como cavalheiros (RIEGEL, 2013, tradução livre).

Existe uma relação entre o *Jen* e o *Li*. O primeiro diz respeito ao conteúdo do sistema ético de Confúcio e o segundo fala sobre sua forma. Pode-se considerar o *Li*, um tipo de etiqueta para o comportamento humano, uma regra universal. O conceito do *Li* em Analectos 2.5: “O Mestre disse: ‘Enquanto os pais estiverem vivos, sirva-os conforme os Ritos. Quando morrerem, enterre-os conforme os Ritos [*Li*] e ofereça-lhes sacrifícios conforme os Ritos’”.

Zhong (忠), denota lealdade e veracidade para consigo. Essa lealdade “não tem relação apenas com um superior ou para com um semelhante, ou para com um indivíduo, mas também ao seu serviço.” (ENO, 2015, p. vii) A importância do Zhong para o confucionismo é registrada na fala de um discípulo de Confúcio, “Todos os dias, reflito diversas vezes: ao agir em favor de outrem, fui leal? Ao me relacionar com meus amigos, fui confiável?” (Analectos 1.4) O conceito de *Zhong* está ligado à importância de auxiliar outros a alcançarem aquilo que precisam, o que o grupo precisa, promovendo lealdade aos outros e para consigo mesmo.

#### **Quadro 1 – termos chave dos ensinamentos de Confúcio.**

Ren ou Jen (仁)	Humanidade, bondade, benevolência, bem-querer ou compaixão
Shu (恕)	Regra de ouro
Yi (義)	Justiça
Xiao (孝)	Piedade filial
Chun-tzu (君子)	Cavalheiro

Cheng-ming (正名)	Retificação dos nomes
Te (德)	Virtude, Poder moral
Li (禮)	Reverência, cortesia, ritual ou padrão ideal
Zhong (忠)	Ser leal e verdadeiro consigo

Fonte: Próprio Autor

### Ensinamentos de Jesus Cristo sobre o Outro

Os quatro evangelhos são os registros que contêm os ensinamentos de Jesus Cristo. Através deles a história de Cristo atravessou barreiras culturais e territoriais, alcançou o oriente e o ocidente, os nobres e os simples. Seus ensinamentos tinham como ênfase o anúncio e implantação do reino de Deus na Terra (Mt 6:33). Através das falas de Jesus, é possível dizer que o reino tinha uma conotação futura de julgamento, [motivo do convite constante de Jesus ao arrependimento (Mt 4:17)], ao mesmo tempo, o reino de Deus era apresentado no presente, como sendo inaugurado através da pessoa e dos feitos de Jesus (DOUGLAS, 1995, p. 1384; Lc 1:32-33; Mt 12:28). Em Mt 5:18-20, no contexto do Sermão do Monte<sup>52</sup>, o Mestre relaciona a entrada do reino à lei que foi dada ao povo hebreu por Deus através de Moisés, “todo aquele que praticar e ensinar estes mandamentos será chamado grande no Reino dos céus.” (Mt 5:20).

Dentro dos ensinamentos de Cristo, a lei de Deus estava intimamente ligada aos parâmetros soteriológicos do reino, em resposta à pergunta de certo homem, “Mestre, que farei de bom para ter a vida eterna?”, Jesus respondeu: “Se você quer entrar na vida, obedeça aos mandamentos” (Mt 19:16-17). Em outra ocasião Jesus afirmou que a obediência dos mandamentos possibilitaria a permanência em seu amor, “se vocês obedecerem aos meus mandamentos, permanecerão no meu amor, assim como tenho obedecido aos mandamentos de meu Pai e em seu amor permaneço” (Cf. Jo 15). De acordo com a Bíblia, conhecer a Deus é conhecer o seu amor (1 Jo 4:7,8), o amor de Deus possibilitou a salvação da humanidade que se dá através do arrependimento dos pecados e da aceitação da morte de Jesus (Jo 3:16-17). Jesus não foi apenas um líder ético, sua missão na terra tinha declarada conotação soteriológica (Mt 18:11).

---

<sup>52</sup> Discurso de Jesus que se encontra no Evangelho de Mateus 5-7, contém uma exposição da lei e sua relação com a nova aliança em Cristo (BRAND *et al.*, 2003, p.1464).



O convite de Jesus para compor o reino de Deus também incluía uma mudança total de vida, um novo sistema de valores, um novo padrão ético. A ética interpessoal no cristianismo tem como fundamento o caráter de Deus e a restauração de Sua imagem no ser humano criado por Ele (Gn 1:26; Gn 5:1). BRAND *et al.* afirma que “a direção ética e a moralidade da Bíblia foram fundamentadas, primeiramente, no caráter e natureza de Deus. O que Deus requeria era o que Ele era e é” (2013, p. 514, tradução nossa). Ou seja, os mandamentos bíblicos são para o cristianismo uma expressão ética do caráter de Deus (Ibid.).

A carta do apóstolo João afirma que “Deus é amor” (1 Jo 4:16), a fonte última da virtude cristã provém da pessoa de Deus e se revela na vida dos seus seguidores na demonstração de amor a Deus e ao próximo. O cristianismo está baseado na relação de consideração mútua de amor entre Deus e o ser humano, assim também nas relações interpessoais. De acordo com Jesus esse é o resumo da Lei do Antigo Testamento (Mc 12:30,31). Um princípio fundamental da lei de Deus, é que ela não aponta para a própria pessoa, mas para fora dela (VELOSO, 2011, p. 515). Para expressar tal ideia, o Novo Testamento utilizou do grego a palavra correspondente a amor, “ágape” (ἀγάπη), seu significado corresponde à forma mais nobre do amor que impõe absoluta preciosidade em seu objeto (WILLIAMS, 2003, p. 13).

Tanto o Antigo como o Novo Testamento incluem a ética social como dever do indivíduo, no Antigo Testamento um exemplo relevante que expõe a importância do próximo no cristianismo se encontra na Lei de Moisés. Dos dez mandamentos, dados por Deus como a lei moral, seis têm instruções explícitas para o relacionamento entre os seres humanos: Honra aos pais, não matar, não adular, não furtar, não dizer falso testemunho contra o próximo e não cobiçar (Êx 20:12-17). De acordo com Veloso (2011, p. 519), “os mandamentos da segunda tábua da lei – que governa as relações humanas – (...) aparecem no pano de fundo dos incidentes registrados em Gênesis”. Veloso relaciona a “saúde” das relações interpessoais com os mandamentos concedidos por Deus no Antigo Testamento. Por exemplo, a ordem do sexto mandamento, “não matarás”, tem direta relação com o assassinato entre Caim e Abel; a ordem do sétimo mandamento, “não adularás”, está implícito na atitude de José ao fugir da esposa de Potifar.

Na vida de Cristo a lei do amor ao próximo tem sua máxima expressão, tanto em

atos como também em através de suas palavras. Ele retoma todos os fundamentos já conhecidos do antigo testamento, e amplia esses fundamentos sem a intenção de revogá-los (Mt 5:17-18). Para os seguidores de Cristo amar o próximo não se limita a costumes culturais (Lc 10) e não se limita também a pessoas que realizam o bem (Mt 5:40). Nos ensinamentos de Jesus o amor de Deus atinge também os inimigos (Mt 5:44,45). O amor ao próximo no cristianismo é recíproco quanto a troca de compaixão, bondade, perdão, hospitalidade, conselhos (Ef 4:32, 1 Pe 4:8, Cl 3:16), porém, não é sinônimo de reciprocidade quanto à retribuição do mau (Mt 5:46) e considera o outro como superior com o fim de servi-lo (Mc 10:42-45). O amor de Deus é praticado no cristianismo principalmente através da regra de ouro dada por Cristo à seus seguidores, “façam aos outros o que vocês querem que eles lhes façam” (Mt 7:12) Para os cristãos toda a humanidade é considerada como alvos do amor de Deus, tanto aquele que aceita, como também o que rejeita seu reino. Sendo assim, amor e interesse pelo próximo expressado aos humanos, nada mais é do que um transbordar do amor de Deus através dos seguidores de Cristo.

A relação interpessoal dentro da família cristã é estruturada através de diferentes papéis exercidos por seus membros, tendo como base o amor de Deus. De acordo com White a família é

“um sagrado organismo social, em que cada membro deve desempenhar sua parte, um ajudando o outro. (...) Cada membro da família devia sentir que sobre ele repousa a responsabilidade individual de fazer sua parte em ajudar no conforto, ordem e regularidade da família. (WHITE, 1990, p. 179).

Em suas responsabilidades individuais cada membro da família deve ter o objetivo de manter o bem comum através do amor. Como afirmado por Paulo em sua carta a Timóteo, “se alguém não cuida de seus parentes, e especialmente dos de sua própria família, negou a fé e é pior que um descrente” (1 Tm 5:3,4, 8).

Na relação matrimonial a mulher deve ser submissa ao seu marido e o marido deve honrar sua mulher, amando-a a ponto de se tornar comparável ao sacrifício de Cristo pelos seres humanos (1 Pd 3:1-7; Ef 5:22-25, 28), um relacionamento de submissão mútua, reciprocidade (ROCK, 2011, p. 812). Quanto a relação dos pais para como os filhos, o

dever dos pais é conduzi-los nos ensinamentos de Cristo (Ef 6:4), para que seu filho tenha consideração para com Deus e com as outras pessoas, repreendendo-os quando necessário, por amor a eles (Pv 13:24). Os filhos, em sentimento de retribuição a dívida para com seus pais, devem honrá-los (Ex 20:12) e obedecê-los (Ef 6:1) compreendendo que os mesmos concederam seu tempo, amor, dedicação, muitas vezes sofrendo ansiedade por sua causa; Essa é uma obrigação que repousará por toda a sua existência para o cristão (WHITE, 1990, p. 292). Sendo os pais de idade mais avançada, a atenção dada a eles deve ser dispensada na proporção de sua necessidade (Ibid., p. 360). Em 1 Timóteo 5:3, dá-se atenção ao respeito cabível aos mais velhos, que no verso 1, é expresso da seguinte maneira: “Não repreenda asperamente ao homem idoso, mas exorte-o como se ele fosse seu pai”.

A importância dada aos idosos no cristianismo é expressada em algumas partes da Bíblia: “Ouça o seu pai, que o gerou; não despreze sua mãe quando ela envelhecer” (Pv 23:22); “O cabelo grisalho é uma coroa de esplendor, e se obtém mediante uma vida justa” (Pv 16:31); “Levantem-se na presença dos idosos, honrem os anciãos, tema o seu Deus. Eu sou o Senhor” (Lv 19:32).

No cristianismo o amor de Deus é a base para todos os tipos de relações sociais. Não existe restrição social para o intuito de restauração e alegria do ser humano através do amor de Deus. O amor ao próximo é a primeira reação do encontro do homem com Deus. O amor de Deus é a condição básica de existência do ser humano (1 Co 13:2).

### **Análise comparativa**

“Espantoso: no confucionismo, assim como no cristianismo, a ética da humanidade culmina no amor ao próximo.” (KÜNG, 2004, p. 117) Ambas as tradições consideram com muita valia “o outro”. Tal semelhança é encontrada quando comparados seus dois ensinamentos centrais, no confucionismo a importância do outro é expresso através da “humanidade” (Jen) e o amor (Ágape) no cristianismo. O missionário italiano Matteo Ricci (1522-1610) chegou à mesma conclusão, acreditando que poucas eram as diferenças e muitas as semelhanças entre a doutrina cristã e o confucionismo (YAO, 2000, p. 239).

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Para Confúcio o Jen, traduzido como “humanidade”, é considerado o bem maior. “O Mestre disse: Se alguém de fato almejar a Humanidade, não fará o mal” (Analetos 4.4). K’ung acreditava também que “somente os grandes sábios da antiguidade verdadeiramente possuíam o Jen, mas isso era uma qualidade que todos devem desenvolver (RUI, 2007, p. 112). O Jen também intimamente relacionado com a busca pessoal pelo controle do comportamento. Sendo assim o foco do Jen está na busca individual pela virtude em direção ao coletivo. Já no cristianismo a virtude tem relação com resposta ao chamado de sua fonte última, Deus (MA, 2014, p. 146). A relação entre Deus e o homem é o fundamento para “amar o próximo” ou “amar e orar pelos inimigos e perseguidores”. Portanto se o homem ama de verdade, ama pois aprendeu de Deus (1 Jo 4:7). Tanto no confucionismo quanto para o cristianismo o amor está no centro das relações interpessoais. A definição de Confúcio Jen é “Amar as pessoas” (Analectos 12.22), Jesus Cristo afirmou que o cerne da lei é amar a Deus de todo o coração, de toda a alma, entendimento e forças e amar ao próximo (Mc 12:29-31).

A semelhança mais popular entre os ensinamentos do sábio chinês e do Mestre galileu nas relações interpessoais é a reciprocidade. Pelo sábio foi expressada em forma negativa, cerca de 500 anos antes do sermão da montanha, “Aquilo que não se quer para si próprio não deve ser feito aos outros” (Analectos 15.23), e na versão palestina tem-se, “E como vós quereis que os homens vos façam, da mesma maneira lhes fazei vós também” (Lc 6:31). Apesar de terem um fim comum, um olhar mais aproximado para ambas as narrativas revela suas peculiaridades, sua justificativa é a grande diferença entre os legados éticos das duas narrativas. Para Confúcio “o próximo é em primeiro lugar todos os membros da família (...) [partindo desse ponto o] *amor ao próximo* se estende para além da família em um sentido mais amplo ” (KÜNG e CHING, 1993, p. 118, tradução nossa), para o cristianismo o próximo abrange toda a humanidade (Lucas 10:25-37). Confúcio tinha como objetivo proporcionar um canal de harmonia para seu contexto de disputas desumanas, tinha como orientação o passado, a transmissão da antiguidade (Analectos 7:1), olhava para trás, para a virtude dos antigos imperadores do império primitivo chinês (KÜNG, 2004, p. 108). Do outro lado, a justificativa para a ética interpessoal Cristã estava baseada na instauração do reino de Deus na Terra culminando em uma conclusão futura hegemônica do amor de Deus. O amor de Deus é o motivo para

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

existir uma ética interpessoal entre os homens, a restauração de tal ética na humanidade através da salvação dada por Cristo culmina no reino eterno de Deus.

Uma segunda semelhança é a importância dada ao serviço em prol do outro, no evangelho de Marcos, Jesus afirma, “quem quiser tornar-se importante entre vocês deverá ser servo; e quem quiser ser o primeiro deverá ser escravo de todos. Pois nem mesmo o Filho do homem veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos” (Mc 10:43-45). O sentimento dos discípulos deveria ser de humildade perante as outras pessoas a quem deveriam servir, pois tal atitude refletia a disposição do amor de Deus. O que não contraria o conceito de humanidade confucionista pois ambos procuram uma amplitude coletiva em sua benevolência. Como expressado no diálogo de Confúcio e seu discípulo Zigong em *Analectos* 6.28, “Humanidade é querer ficar de pé, mas é também fazer os outros ficarem de pé, é querer se realizar, mas é também fazer os outros se realizarem. Ser capaz de partir de si próprio para entender o outro”.

Por último faremos a comparação da relação do indivíduo para com sua família entre as duas tradições, tem-se por um lado os deveres do confucionismo definindo o papel de cada componente através da retificação dos nomes (Cheng-Ming), “pai sendo pai, filho sendo filho” (*Analectos* 12:11), e do outro lado, os deveres cristãos dos pais e filhos relacionados a uma vida coerente com os ensinamentos divinos dados por Deus.

A figura paterna na sociedade chinesa era e é ainda um modelo de ação e referência constante para o filho, não apenas durante sua vida, mas também após a morte (SINEDINO, 2012, p. 17). O papel de pai como modelo para o filho e para a esposa na organização social confucionista não pode ser negligenciado pois tem fundamental importância para a sociedade. É relevante que o exemplo do pai seja aprendido em casa, existindo um sentir harmônico entre ambos, pai e filho, pois essa dinâmica se reproduzirá na relação social entre soberano e o subordinado (MA, 2014, p.146). Sobre o assunto Sinedino (2012, p. 130) afirma: “[Na cultura oriental] Quando se é criança, deve-se receber o amor dos pais e, quando se é adulto, deve-se cuidar dos filhos e também dos genitores. Desse modo o ciclo se fecha”. A virtude filial, o *Xiao* confucionista, é a definição do dever do filho para com o pai, ou para com os mais velhos, tratando-os de maneira respeitosa.

O respeito entre pai e filho é um aspecto tão relevante dentro do cristianismo que se encontra no regimento moral dado por Deus desde o Monte Sinai, o quinto mandamento do decálogo, "Honra teu pai e tua mãe, a fim de que tenhas vida longa na terra que o Senhor teu Deus te dá" (Êx 20:12). É também encontrado no livro de Provérbios (Pv 23:22; Pv 6:20) e retomado por Paulo em sua exortação aos cristãos primitivos de Éfeso (Ef 6:1-3). A relação filial no cristianismo é um reflexo do vínculo afetivo entre o homem e Deus, o que é notado na seguinte passagem bíblica, "Qual de vocês, se seu filho pedir pão, lhe dará uma pedra? Ou se pedir peixe, lhe dará uma cobra? Se vocês, apesar de serem maus, sabem dar boas coisas aos seus filhos, quanto mais o Pai de vocês, que está nos céus, dará coisas boas aos que lhe pedirem!" (Mt 7:9-11). Deus na Bíblia recebe o status de Pai, e os que aceitam a Sua graça, reatam uma relação direta com o Ele e são chamados filhos de Deus (Gl 3:26,27).

Tanto para o cristianismo como também para os ensinamentos do Mestre Kong, o respeito aos pais e aos mais velhos deve ser expressado através de um tratamento cortês e polido. Nos *Analectos*, Confúcio determina que ao servir os pais, os erros devem ser apontados discretamente, a vontade dos pais não deve ser contrariada e mesmo cansados os filhos não devem mostrar irritação (*Analectos* 4.18). Com grande semelhança a Bíblia afirma, "Não repreenda asperamente ao homem idoso, mas exorte-o como se ele fosse seu pai" (1 Tm 5:1). Sobre a relevância de tal valor na cultura oriental e sua diferença quanto ao ocidente, Sinedino afirma, "Na China existe uma crença de que se deve tudo aos pais. (...) [Por outro lado] há também o dever de respeito do filho para com os pais em retribuição à vida e os cuidados que lhe deram" (SINEDINO, 2012, p. 129). Para Confúcio a piedade filial era um elemento que tinha ligação direta com o Jen (*Analectos* 1.2).

Por último, o ser "filial" no pensamento confucionista envolve não somente o dever de cuidar dos pais e dos irmãos mais velhos pelos mais novos, mas também a consideração dos jovens pelos mais velhos (*Analectos* 2.8). Tal afirmação harmoniza-se com a valorização dos mais velhos expressa, também na Bíblia (Pv 16:31; Lv 19:32).

As semelhanças encontradas entre as duas correntes de pensamento possuem proximidades como demonstrado nesta seção. Utilizando os conceitos gerais de ambos os lados esta comparação não entrou em contato com as várias vertentes do cristianismo e

do confucionismo. Sabe-se que no decorrer dos séculos ambas as ideologias se fragmentaram em várias subcorrentes.

## **Conclusão**

Em resumo, ambas as tradições consideram com muita valia “o outro”. O confucionismo tem como principal ensinamento o Jen e o cristianismo, o Ágape. Para Confúcio o Jen, traduzido como “humanidade”, é o bem maior, o contrário daquilo que é mau. Esse conceito pode ser colocado em paralelo com Ágape traduzido como “amor” conceito central do cristianismo, como destacado por Jesus ao ser questionado sobre o maior mandamento. No entanto, talvez a semelhança mais popular entre os ditos do sábio chinês e o Mestre galileu seja o conceito de reciprocidade. Para Cristo, o próximo deveria ser servido, para Confúcio, o outro também deve estar de pé. Para ambos o ser coletivo denota ser virtude.

No confucionismo, um fator definitivo na ação e referência de um indivíduo é seu pai. A virtude filial, o Xiao confucionista, é a definição do dever do filho para com o pai, ou para com os mais velhos, tratando-os de maneira respeitosa, o que no cristianismo possui correspondência na atitude de respeito dos filhos para com os pais. Em ambas tradições, o respeito aos pais e aos mais velhos deve ser expressado através de um tratamento cortês e polido. A singularidade fica por conta do ensinamento cristão de que a relação de Deus para com o homem é uma relação baseada no em Seu divino caráter amoroso e que a tarefa dos pais é expressar aquilo que foi aprendido em sua relação com Deus a seus familiares e para com seus filhos, enfim, ao outro.

Nota-se, portanto, um campo frutífero para o diálogo entre o cristianismo e o confucionismo baseado na visão do outro em ambas cosmovisões. O desenvolvimento de atitudes condizentes com os valores propostos deveria proporcionar comunidades e sociedades mais dignas e respeitadas. Em época de conflitos carregados pelas diferenças religiosas supostamente fundamentalistas e extremistas, eis um contato inter-religioso que no seu fundamento e no seu extremo inibe a guerra. Uma observação superficial aponta para a necessidade de ambos grupos, cristãos e confucionistas, se desenvolverem a partir dos ensinamentos básicos dos seus mestres.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

## REFERÊNCIAS

Bell, D. A. “East Asia and the West: The Impact of Confucianism on Anglo - American Political Theory.” *The Oxford Handbook fo Political Theory*. Oxford University Press, 2008.

Disponível em:  
<<http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199548439.001.0001/oxfordhb-9780199548439-e-14>> Acesso em 22 Mai. 2017.

BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada: Nova Versão Internacional [traduzida pela comissão da Sociedade Bíblica Internacional]*. São Paulo: Editora Vida, 2000.

BORTOLLETO FILHO, F., SOUZA, J. C. D., & KILPP, N. *Dicionário brasileiro de teologia*. São Paulo : ASTE, 2008.

BRAND, C.; DRAPER, C.; ENGLAND, A. *Holman illustrated Bible dictionary*. Nashville, Tenn, Holman Bible Publishers, 2013.

CHAN, A. C. K.; YOUNG, A. “Confucian Principles of Governance: Paternalistic Order and Relational Obligations Without Legal Rules.” *Social Science Electronic Publishing*. 17 Jan. 2012. Disponível em: <<http://bit.ly/1TfGU3I>>. Acesso em 22 de mai. de 2017

*DICIONÁRIO Bíblico: Adventista do Sétimo Dia: volume 8* / [coordenação da versão em inglês

Don F. Neufeld ; coordenador edição em português Vanderlei Dorneles]. – Tatuí, SP : Casa Publicadora Brasileira, 2016.

DOS SANTOS, A. F. *A contribuição do confucionismo para as inter-relações doutrinárias presentes no pensamento japonês durante a formação do período Edo (Séc. XVII)*. Repositório Digital da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2011. Disponível em: <<http://bit.ly/1XgLtQC>>. Acesso em 22 de mai. de 2017



II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

DOUGLAS, J. D. (Ed.). *O Novo dicionário da Bíblia*. Tradução de João Bentes. 2 ed. São Paulo, SP: Vida Nova, 1995.

ENO, R. *The Analects of Confucius*. Bloomington: Indiana University, 2015. Disponível em:

<[http://www.iub.edu/~p374/Analects\\_of\\_Confucius\\_\(Eno-2010\).pdf](http://www.iub.edu/~p374/Analects_of_Confucius_(Eno-2010).pdf)>. Acesso em 23 de mai. de 2017

HACKETT, C.; et al. *Global Christianity: A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population*. Washington D. C.: Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, 2011. Disponível em: <<http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-movements-and-denominations/#>>. Acesso em 22 de mai. de 2017

IVANHOE, P. J. *Ethics in the confucian tradition: the thought of mencius and wang yang-ming*. 1 ed. United States: Scholars, 1990.

KÜNG, H. *Religiões do Mundo: em busca dos pontos em comum*. 1 ed. Campinas: Verus Editora, 2004.

KÜNG, H.; CHING, J. *Christianity and Chinese religions*. London: SCM Press, 1993.

LEWIS, C. S. *Cristianismo puro e simples*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MA, L.. "The Comparison of Confucian Benevolence and Christian Love." *Studies In: Literature And Language*, Québec, v. 9, n. 1, p.145-148, 2014.

MCDOWELL, J.; STEWART, D. *Handbook of today's religions*. 1. ed. Califórnia: Here's Life, 1992.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

MUCK, T.; Netland, H.; Mcdermott, G. *Handbook of Religion : A Christian Engagement with Traditions, Teachings, and Practices*. Grand Rapids: Baker Academic, 2014.

PARTRIDGE, C. *Introduction to world religions*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2005.

RICHEY, J. *Confucius*. In: Internet Encyclopedia of Philosophy, [s. d.]. Disponível em: <<http://bit.ly/1jksYIk>>. Acesso em: 22 de mai de 2017.

RIEGEL, J. *Confucius*. In: EDWARD N. Z. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Summer 2013 Edition). Disponível em: <<http://stanford.io/1kUenFl>>. Acesso em: 22 de mai. de 2017.

ROBINSON, A.; RODRIGUES H. *World religions: a guide to the essentials*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006.

ROCK, C. B., “Casamento e Família.” In: DEDEREN, R. (Ed.). *Tratado de teologia Adventista do Sétimo Dia*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

RUI, Dong. A “Comparison between the Christian and Confucian Major Doctrines: a Survey”. *Canadian Social Science*, Québec, v. 3, n. 6, p.112-115, dez. 2007.

SCHUMAN, M. *Confúcio e o mundo que ele criou*. Tradução Alexandre Morales. 1. Ed. São Paulo: Três Estrelas, 2016.

SIMÕES, A. A.; GOMES, I. F.; ABAURREGNERRE, M. L. “Confucionismo e Ética: uma Prática Integrada à Vida.” *Revista Religare*. Paraíba: Universidade Federal da Paraíba, v. 8, n. 1, 2011. Disponível em: <<http://bit.ly/1TfG0sx>> Acesso em 22 de mai. de 2017

SINEDINO, G. *Os Analectos*. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

STOTT, John R. W. *Cristianismo básico*. Viçosa, MG: Ultimato, 2007.

TEN ELSHOF, G. *Confucius for Christians : What an ancient Chinese worldview can teach us about life in Christ*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2015.

VAN VOORST, R. E. *RELIG: world*. Stamford, CT : Wadsworth, Cengage Learning, 2015

VELOSO, M., “A Lei de Deus”, In: DEDEREN, R. (Ed.). *Tratado de teologia Adventista do Sétimo Dia*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

WHITE, E. G. *O Lar adventista*. 13. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1990.

WILLIAMS, D. (Ed.). *Dicionário bíblico vida nova*. 1. ed. São Paulo: Vida Nova, 2003.

YAO, X. *An introduction to Confucianism*. 1. ed. New York: Cambridge University Press, 2000.

YOUNG, J. D. *Confucianism and Christianity: The First Encounter*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983. Disponível em: <<https://muse.jhu.edu/book/5566>>. Acesso em 22 de mai. de 2017.

YUM, J. O. “The Impact of Confucianism on Interpersonal Relationships and Communication Patterns in East Asia.” *Communication Monographs*. 55, 374-88, 1988.

## **CORPO, VULNERABILIDADE E JUSTIÇA: OS CAMINHOS DA CONDIÇÃO PÓS-MODERNA**

René Dentz<sup>53</sup>

**Resumo:** No declínio da modernidade, a filosofia hermenêutica reconhece a passagem da razão forte, com pretensões de domínio sobre a realidade, para um pensamento enfraquecido, consciência da radicalidade interpretativa na qual a subjetividade humana está inserida. Para um dos expoentes de tal pensamento, o filósofo Gianni Vattimo, a Pós-Modernidade é a despedida do sentido unitário de história, de progresso, de sexualidade humana. O que se instaura nessa nova época é o pluralismo como tecido social no qual a vulnerabilidade humana, caso não queira sucumbir-se aos domínios da violência metafísica, deve empenhar-se pela construção de uma comunidade mais amiga e laica. Para tal pensamento, não se trata de despedida das experiências religiosas cristãs, no entanto, “se deseja concretizar-se na forma da hospitalidade, a identidade do cristão no diálogo inter-religioso - aplicando o preceito da caridade - pode apenas se reduzir, quase completamente, a um dar ouvidos e palavra aos hóspedes” (VATTIMO, 2004, p. 126).

Palavras-Chave: Modernidade, corpo, vulnerabilidade, justiça.

---

<sup>53</sup> Professor universitário e Psicanalista; Membro-Pesquisador do *International Institute for Hermeneutics* (Alemanha); Membro do Grupo de Pesquisa CAPES Interfaces (Faculdade Jesuíta-Belo Horizonte); Professor Titular da Unipac/Mariana; Professor do SEB Global Alphaville.

## **Introdução**

É necessário pensar a presença da religião, de maneira particular do cristianismo, como instância que promove a valorização do mundo, de forma que todo o processo de secularização, de alguma maneira, cumpre sua vocação mais genuína que está fundamentada no mandamento do amor. Princípio que deve continuar gerando um combate a toda e qualquer forma de imposição da verdade como domínio e poder. De outro modo, pensar o cristianismo já não mais pelas vias do poder é cumprir sua missão de construção da amizade diante das experiências da finitude humana. Ou seja,

A filosofia da religião do nosso século é preferencialmente existencial: enquanto São Tomás e a Idade Média pensavam em provar a existência de Deus a partir da ordem do mundo, o pensamento religioso moderno procura a prova de Deus, sobretudo na precariedade e tragicidade da condição humana (VATTIMO, 1999, p. 84).

Para o criador do pensamento fraco, há uma estreita relação entre a morte do Deus violento da metafísica, a *kênosis* cristã e a própria tradição filosófica que trata do enfraquecimento do ser. Assim, “a herança cristã que retorna no pensamento fraco é também e, sobretudo, herança do preceito cristão da caridade e de sua recusa da violência” (VATTIMO, 1999, p. 37). Uma das consequências mais importantes para repensar esse nexos entre filosofia enfraquecida e *caritas* cristã, trata-se da defesa das vítimas que não puderam contar sua história porque foram caladas pela tradição dominante, muitas vezes em nome da verdade. É limiar do declínio do pensamento metafísico inaugura uma nova possibilidade de pensar no enfraquecimento corpóreo dos que viveram ou vivem sem sua dignidade básica, a de ser corpo histórico.

## **1 Pós-Modernidade e o Conhecimento no Século XXI**

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

A Pós-Modernidade impacta, assim, de forma decisiva os saberes. As questões inquietantes são: como pensar Deus sem fundamento? Como afirmar o sujeito em uma época “pós-metafísica”? Chegamos, dessa forma, a uma atestação necessária ao “saber teológico” pós-moderno, aquela de *Sujeito Vulnerável*. Esse conceito, bem interpretado, nos permite pensar em quatro aspectos da vulnerabilidade: o desencantamento do mundo; a consciência de exclusão vivida; o dismantelamento da onipotência; e, por último, o projeto sociopolítico que desencadeia. Segundo MENDOZA (2011, p.148):

[...] A partir da assunção da própria vulnerabilidade o sujeito fraco começa a mostrar outro rosto para além da aparência anódina que o etiquetava numa primeira impressão. Assim começa a gênese de uma presença para si mesmo de caráter proativo, marcada pela tomada de distância com respeito aos sistemas de totalidade e sua influência nos mecanismos da própria subjetividade.

E ainda (2011, p.191):

São precisamente eles, os justos da história, quem nos sustenta na consciência agônica vivida como experiência de viver até o último suspiro. Uma existência niilista enquanto é vivida nos limites de si mesmo. Uma existência vivida como tal por um sujeito vulnerável porque se confrontou por experiência própria com uma vida que não cessa de olhar de frente para a morte.

Um exemplo precioso do corpo vulnerável é Frida Kahlo. Por meio de sua arte, Frida assume as dores de seu corpo próprio. Ou seja, somatiza eventos significativos de sua existência. Seu corpo é uma expressão de sua arte e é a memória dos acontecimentos trágicos de sua vida. Afirma DEIFELT (2006, p. 33):

A ambigüidade de Frida não é sinônimo de contradição. A sua existência é marcada precisamente pelo limítrofe, pelo fronteiro. Ela habita nas intersecções: nas fronteiras deu seu próprio corpo, que lhe dá prazer e dor; nas fronteiras da relacional idade, com um Diego que ela identifica como seu grande amor e como a grande catástrofe de sua vida; com a arte, que é uma extensão de si mesma, mas que ela mesma não valoriza, até conseguir manter-se financeiramente pela pintura; nas fronteiras de suas próprias convicções políticas, religiosas, culturais e sociais - de todas elas ela tirava elementos construtivos para uma sociedade mexicana alternativa, mas desencantava-se constantemente com os rumos dos acontecimentos em seu país.

O corpo humano fornece um horizonte de mundo, reflexão e desejo. É o lugar do prazer e da dor, além de possibilitar ambigüidades e, por isso mesmo, nos torna “humanos”. Ao registrar a memória de sua corporeidade pela pintura, Frida expõe seu horizonte de existência.

Como afirma MUSSKOPF (2012, p. 443):

No quadro *La Venadita*, a figura do veado é, a um só tempo, um instrumento através do qual Frida Kahlo pode exprimir sua realidade, seu mundo e ela própria dizendo-se. Forma e conteúdo se misturam. Enquanto é algo fora de si mesma (meio), metáfora, o veado é também a materialização (conteúdo) que fala por si. O veado de Frida é a Frida-veado, e vice-versa. O ser que ocupa o lugar central da pintura, portanto, é uma criação de Frida Kahlo, e é um veado! (...) O veado é a fuga do seu destino, a decisão sobre seu nascimento, a ordenação provisória de sua vida que não tem ordem: começa e termina várias vezes, sobe e desce, gira, dá piruetas, vai para cá e para lá, sacudida, sacudindo-se, acidentando-se. Seu signo não é “câncer”, mas “veado”.

O “veado” de Frida é uma condição, um corpo ferido, que faz parte de um sujeito vulnerável, excluído da filosofia, da teologia, da salvação; enquadrado pela ciência e criminalizado pela sociedade. E neste sentido, a hermenêutica do pensamento fraco, em defesa das pessoas feridas pela história, ganha destaque ao declarar que:

Derrubada a ideia de uma racionalidade central da história, o mundo da comunicação generalizada explode como uma multiplicidade de racionalidades locais - minorias étnicas, sexuais, religiosas, culturais ou estéticas - que tomam a palavra, finalmente não mais caladas e reprimidas pela ideia que haja somente uma forma de humanidade verdadeira para realizar, em detrimento de toda a peculiaridade, de toda a individualidade limitada, efêmera, contingente (VATTIMO, 200, p. 17).

Saber-se falível significa, então, admitir-se responsável pelo mal e isso gera uma angústia no ser humano, que sente o inferno da justiça por perceber-se medido pelo seu próprio agir, sentir e pensar e não por Deus. Eis a nova experiência ética apresentada pelo simbolismo da culpabilidade: o sujeito, consciente de si, faz justiça ao oprimido, pois, ele mesmo dá a si próprio, a sentença pela falta cometida sob o olhar de Deus, que busca manter a aliança com amor incondicional, sempre perdoa e restaura o ser que busca superar suas limitações.

O reconhecimento da vulnerabilidade própria de toda subjetividade foi proposto por Ricoeur como um novo estágio da fenomenologia pós-husserliana. Em sua filosofia da vontade, o filósofo francês afirma que o desejo originário ambíguo compromete também uma afecção constitutiva que é vivida sob o simbolismo da mancha, da culpa e do pecado.

A filosofia de Ricoeur se mostra como uma passagem de uma fenomenologia transcendental a uma fenomenologia propriamente ontológica. Sua atenção volta-se para mostrar os recursos de uma fenomenologia da vontade, na direção de uma passagem para a ontologia. A fenomenologia revela um não ser específico da vontade, algo como uma deficiência ontológica própria da vontade. A interpretação minuciosa dessa negação pode ser entendida como uma fenomenologia das paixões (ambição, avareza, ódio, etc.), uma reflexão filosófica sobre a culpabilidade.

A fenomenologia não é apenas método filosófico que nos capacita a superar a metafísica, mas um meio para se situar a teologia no pensamento. Jean-Luc Marion, por exemplo, defende a idéia de que a fenomenologia modificada adequadamente é “o método de manifestação do invisível por meio de seus fenômenos indicadores” e “assim, também o método da teologia”. Ou seja, a distinção entre fenomenologia e teologia, contudo, é que, enquanto a primeira provê o contexto para a possibilidade do fenômeno da revelação, não consegue determinar sua realidade como revelação. A fenomenologia pode, assim, ser vista como certo tipo de preparação à teologia. Dessa forma, podemos analisar o fenômeno do perdão e sua possível liberdade, estabelecendo uma relação entre fenomenologia e teologia no pensamento ricoeuriano.

## **2 Um novo horizonte para o pensamento Latino-Americano**

Em suas raízes marxistas, a Teologia da Libertação negligenciou o corpo dos sujeitos vulneráveis. O pobre foi visto como aquele que deveria ser liberto, mas apenas em sua dimensão material-social. Nesse contexto, é muito significativa a afirmação de João Batista Libânio, na reunião da SOTER, em junho de 1990, de que a teologia enfrenta revisões importantes em suas formas de análise.



II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Ficou claro que tal marco não só necessita ser ampliado, como também revisto em profundidade por causa de suas insuficiências, entre elas, da hipertrofia da classe em detrimento de aspectos culturais e sexuais da realidade, da incapacidade de analisar as relações de poder na Igreja adaptando análises da macro sociedade, da carência de uma análise do estado, do desconhecimento de muitas novas realidades surgidas nesta nova fase do capitalismo, etc. Aponta como caminhos um uso maior da antropologia social, da sociologia das instituições, de métodos quantitativos, da teoria da ação (A. Touraine). A TdL não pode ficar prisioneira dos conceitos de classes sociais, desconhecendo as realidades como mulheres, crianças, negros e indígenas (LIBÂNIO, 1990, p. ).

Importante também é a abordagem do teólogo Hurtado, para quem “a partir da *kénosis* sabemos como Jesus é homem e qual tipo de homem ele se tornou. Por ela sabemos que a Encarnação não é algo neutro e genérico. É preciso afirmar, portanto, que somente observando o ser pobre de Jesus (e sua identidade com os pobres) podemos perscrutar o verdadeiro ser de Deus” (HURTADO, 2013, p. 97). Deus, em Jesus, mostra seu rosto concretude, sua carne pobre na qual historicamente revela o sentido antropológico e teológico mais profundo, propriamente em sua *kênosis*.

Por isso, não é possível haver uma falsa dicotomia entre o “pobre” e os grupos vulneráveis. A privatização de terras e a privatização de corpos fazem parte de um único sistema. A luta pelo direito a terra, por exemplo, e a luta pela autonomia sobre o próprio corpo, quando vistas do ponto de vista da teologia *queer*, não podem ser separadas como se uma fosse resultado de trabalhadores sérios e a outra uma revolta histórica e burguesa. O projeto de uma sociedade justa e igualitária passa, necessariamente, pelo rompimento com o sistema heterocêntrico em todas as formas de reprodução do capital. Na maioria das vezes, o feminino, por exemplo, foi compreendido por meio de uma visão masculina de Maria no universo teológico católico. Trata-se de uma Mímesis, na qual a mulher é enquadrada em um modelo, em um (des) horizonte de pré-compreensão, como arquétipo, modelo, desde a criação do mundo. Maria é apresentada como mulher de fé, fiel e perfeita discípula, expressão concreta do amor preferencial de Deus pelos pobres. A mulher do nosso povo sente proximidade com Maria, mulher pobre, mulher do povo. A categoria mulher ficou aprisionada em um modelo feminino virginal e assexuado, que nunca reclamava de nada e era feita para servir e seguir ordens masculinas (mesmo de Deus Pai).

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

A teóloga argentina Marcella Althaus-Reid propõe uma mudança de paradigma da Teologia da Libertação e a introdução de um alargamento do conceito de “pobre”, “excluído”. Seu ponto de partida em *Teologia Indecente* é uma desilusão com os limites da teologia da libertação no contexto latino-americano que a leva a uma crítica radical fazendo uso de instrumentais marxistas, onde os conceitos materiais possuem prevalência, ao invés do sujeito e sua identidade.

Assim afirma ALTHAUS-REID (2003, p. 8):

Teologias queer são geralmente teologia biográficas. É necessário seguir este movimento diaspórico que nos permite compreender os caminhos percorridos, e as formas pelas quais identidades teológicas ainda são desafiadas, transformadas, retraídas e disfarçadas no Cristianismo. Teologias queer entram nas diásporas usando táticas de ocupação temporária; práticas desestabilizadoras que não devem necessariamente ser repetidas, e reflexões cujo objetivo é serem desconcertantes.

A teologia feminista da libertação, por estar, em um primeiro momento, muito enraizada na teologia da libertação em sua 1ª geração, ainda necessita de uma radicalidade que integre gênero e sexualidade ao discurso teológico tornando caótica sua ideologia heterocêntrica fundante. Esse pensamento é fundado em temas como mariologia, por exemplo. É a partir destas críticas que ela articula sua proposta de uma teologia indecente:

Uma teologia indecente é uma teologia que problematiza e desnuda as camadas míticas de múltipla opressão na América Latina, uma teologia que, encontrando seu ponto de partida na interseção da teologia da libertação e do pensamento queer, refletirá sobre a opressão econômica e teológica com paixão e imprudência. A teologia indecente questionará o tradicional campo da decência e ordem latino-americanas enquanto permeiam e apóiam as múltiplas (eclesiológica, teológica, política e amorosa) estruturas de vida em meu país, Argentina, e em meu continente (ALTHAUS-REID, 2010).

Althaus Reid utiliza novos entendimentos da sexualidade como forma de desconstruir sistemas sólidos de pensamento e criar outros novos, bem como expandir as definições de religião, economia, construções sociais e sexuais. A questão é que embora

as religiões sejam feitas para, ou ao redor de padrões classificatórios sexuais claros, a sexualidade limita ou abre os horizontes dos sistemas religiosos.

Sua teologia parte de ambigüidades, intraduzibilidade e não representação. Esse não-lugar da teologia cria um tipo de Deus um tanto estranho para as estruturas bem conhecidas do amor e do conhecimento da teologia tradicional. Esse Deus Estranho, forasteiro, estrangeiro, desconhecido, escondido pode ser reconhecido em meio aos pobres e às pessoas que são intrinsecamente indecentes e vulneráveis, um Deus radicalmente comunitário e cuja hospitalidade sem limites e fronteiras é irresistível!

Afirma CAVALHÃES (2010):

Talvez agora sejamos capazes de aprender a orar e pedir e agradecer a Deus pelos nossos orgasmos, para que as nossas teologias incluam os prazeres antes banidos. Talvez possamos tomar cada experiência com os seus horizontes, segredos e diversas possibilidades de desfecho como se fosse um arrebatamento, um movimento desconhecido e descontrolado que transforma completa e radicalmente as nossas teologias e as nossas maneiras de pensar e de viver o corpo, sem restrições ou consolos. Talvez possamos iniciar uma nova procissão litúrgica com o pobre, carregando conosco um cálice transbordante de carências e desejos, potencialidades e misérias, contradições e desespero, traições políticas e pequenos gestos de redenção, morte e epifanias inesperadas do nosso dia a dia, tentando eternamente dar os contornos de uma graça perdida. E conforme caminhamos, tentaremos atentar para o que sempre foi negado, esquecido, proibido e perigoso. Talvez, através dos líquidos e excreções teológicas do nosso corpo, beijos e sexualidades, representemos daqui em diante as subjetividades da nossa formação.

#### **4 O pensamento *Queer* e a Pós-Modernidade**

A partir da Pós-Modernidade, há um deslocamento do caminhar. Não há mais um lugar fixo. Em cada ponto se verifica a situação de estrangeiro, daquele que não está em seu lugar e faz de cada lugar o seu. Um aspecto importante da chamada “Teologia Queer” (no lugar de “Teologia Gay”) é o aspecto do discurso sobre a experiência pessoal. No entanto, a elaboração dessa experiência passa ser ousada e transgressora, mais “queer”. Nesse contexto, um livro paradigmático foi “Queering Christ”, de R. Goss, onde expõe uma autobiografia em um capítulo, mas estabelecendo elos com questões sexuais e

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

homoeróticas com a vida de Cristo crucificado no monastério, passando pela sua experiência de casamento e ruptura com o poder eclesiástico. Segundo R. Goss:

Com o rompimento do silêncio por vozes de bissexuais e de transgênicos, as teologias queer vão desenvolver a nova sofisticação do discurso teológico com novas particularidades sexuais, novas compreensões de gêneros, e matizes de diferenças. Elas vão desencarnar resíduos de bifobia e transfugia, forçando teólogas e teólogos queer anteriores, incluindo eu mesmo, a articular definições expandidas de sexualidades e gêneros (GOSS, 1993, p. 15).

Outra enorme contribuição foi dada pela teóloga brasileira Ivone Gebara. Em sua proposta de “epistemologia da vida ordinária”, busca distanciar a teologia de campos miméticos abstratos e, por isso mesmo violentos. A concretude do real deve ter espaço, emergir no horizonte possível do sujeito, que pode agora ser atestado como vulnerável. Ao desenvolver sua proposta para a teologia, Gebara busca articular a ambigüidade de uma maneira inovadora. O gênero passa a ser visto como instrumental hermenêutico, a partir de uma sensibilidade para a realidade social. Ao desenvolver sua proposta epistemológica para a teologia, Ivone Gebara articula a questão da ambigüidade de uma maneira inovadora. Trata-se de uma “epistemologia do cotidiano”. Afirma Gebara sobre o gozo:

Talvez devêssemos ousar o gozo, ou pelo menos desejá-lo, sonhá-lo como uma possibilidade para nós. O gozo é efêmero, o fugaz, a graça em nossos sentidos, a sensualidade que vem e vai. É o temporal, o prazer do momento, o primeiro instante do encontro que não se consegue deter. É a música que acaba de focar pronta, o copo de vinho que se acabou de beber, as despedidas depois de um encontro de amizade. (...) Não é todo-poderoso em seu reino eterno. Não é puro, mas mesclado a nossos sentidos e humores. Não julga, não pune, é efêmero, misteriosamente efêmero. Sempre em movimento, indo e vindo, serpenteando por diferentes situações, cheiros, cores, é o supérfluo em contraposição ao necessário. É a leveza do ser opondo-se a sua grave necessidade. Só existe no instante. É sábio em sua fragilidade. É louco em sua dança de todos os ritmos. O gozo é regozijo (GEBARA, 2005).

No universo católico, uma importante referência em relação à teologia gay (que talvez por vínculos institucionais não ouse a denominação “queer”) é o teólogo britânico James Alison. A partir de uma releitura bíblica, Alison propõe a superação do fundamento biológico como definidor da filiação divina do homem.

[...] Jesus está dizendo que existem duas paternidades: aquela que vem de seu Pai, a qual se torna acessível pela e na imitação criativa de uma fraternidade inclusiva que se modela no próprio Jesus. Temos também a sua alternativa, a velha conhecida realidade cultural que é própria de toda a humanidade, a qual se impõe sobre todas as origens biológicas. A cultura humana tem sua origem fundada num assassinato fratricida, de Abel por Caim, e todos os seres humanos se encontram, por causa dessa origem comum, radicalmente enganados tanto sobre suas vontades quanto sobre seus saberes (ALISON, 2010).

## 5 As transformações na Lei simbólica

A paternidade e a fraternidade cultural precedem a fraternidade biológica. Ou seja, não é a paternidade biológica que se constitui no modelo-base, a partir do qual uma paternidade cultural distorcida entra em operação, mas temos exatamente o contrário, uma fraternidade cultural distorcida que modela a paternidade biológica, tornando-a não fraternal.

A *mimesis* está na constituição dos atributos humanos. Existem diversas variações de *mimesis* segundo René Girard. O mais comum é a imitação aquisitiva ou de apropriação. Trata-se do desejo a partir do qual o ser humano imita o desejo de outro em busca de um mesmo objeto e, assim, inaugura-se uma rivalidade com essa pessoa pela posse do objeto desejado por ambos. Assim define a relação entre mimetismo e Violência James Alison:

A violência atrelada à *mimesis* de apropriação torna frágil toda vida social humana, e foi assim durante o transcorrer do longuíssimo processo de hominização. Vemos aqui uma encruzilhada nesse processo, ainda em seu estágio humano inicial. Podemos imaginar um grupo que, devido à presença da *mimesis* entre seus membros - pessoas querendo o que o outro tem ou o que o outro é, e lutando por isso -, sofra uma crise aguda de desordem cuja virulência começa a corroer o próprio tecido social. A violência endêmica se agrava entre os membros do grupo até que o grupo se restabelece, graças à resolução gerada pela *mimesis* conflituosa, a qual espontânea e arbitrariamente converge sua violência sobre uma vítima substituta (o bode expiatório), que, por ser incapaz de retaliar, não oferece ameaça alguma de ampliar ou dar continuidade à violência. A vítima é geralmente alguém que está à margem, um forasteiro, alguém portador de alguma espécie de deficiência física ou mesmo alguém que possua um destaque excessivo no grupo. A vítima é expulsa - linchada ou sacrificada - não importando como, pois o mecanismo subjacente é o mesmo. Uma vez que o grupo espontâneo e unanimemente escolheu a vítima, culpando-a pelo

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

conflitos e infortúnios sofridos por ele, a expulsão da vítima produz o momento unânime de paz, que é a base de uma nova ordem social (ALISON, 2010).

Também contribui GIRARD (1998):

Os primitivos procuram romper a simetria das represálias no nível da forma. Ao contrário de nós, eles percebem muito bem a repetição do idêntico, e tentam eliminá-lo por meio do diferente. Quanto aos modernos, eles não temem a reciprocidade violenta. É ela que estrutura todo castigo legal.

A condenação generalizada da homossexualidade que persiste nas sociedades contemporâneas, ainda muito influenciadas pela lei religiosa é, segundo Danièle Hervieu-Léger (2003), a principal resistência à visibilidade dessas famílias, percebidas como atentatórias ao caráter “sagrado” adquirido pela “família” nas sociedades modernas.

Segundo Elisabeth Zambrano:

Essa “sacralidade”, que toma como apoio a ordem natural das relações entre os sexos, torna “impensável” qualquer outra configuração de família que não seja a composta por pai-homem, mãe-mulher e filhos. Esse impositivo “divino” não está presente apenas nas religiões, encontra-se, também, em outras áreas do saber. A influência religiosa se expressa em três campos. No direito, temos o código napoleônico que mantém vivo, depois da Igreja, o caráter “sagrado” estabelecido pela “natureza” entre aliança e filiação, com a afirmação de que o pai é o marido da mãe. Para a psicanálise, a subjetivação do sujeito e sua humanização passam pela necessidade de elaboração do chamado complexo de Édipo, processo psíquico que exige a presença dos dois sexos e a obediência ao “Nome do Pai” (ZAMBRANO, 2006, p. 12).

As três áreas podem ser fundamentadas em rígido núcleo metafísico, mas também podem ser desconstruídas. No campo psicanalítico, o papel desse saber pode ser libertador quando passamos a pensar no âmbito do simbólico, abrindo o horizonte do “Não-Dito”. É a partir do Outro que o sujeito fala e deseja. Esse Outro, alteridade radical, que não é a mãe, o pai, ou qualquer semelhante, qualquer *partner* imaginário; marca o lugar da linguagem, que permite ao sujeito humano situar-se diante do sexo e das gerações. Isto situa a via de introdução do registro simbólico no psiquismo e por conseqüência, da castração. O Nome-do-Pai é justamente esse significante que no Outro, na alteridade, é o significante do Outro enquanto lugar da lei, do limite, onde o sujeito encontra sua

delimitação, sua nomeação. Finalmente, cabe ressaltar que a questão do sujeito diante do Outro não se resume a esse Outro como lugar da lei.

## **Conclusão**

Na perspectiva mais radical, o Outro remete ao que está além de toda regulação possível. A libido organiza-se, regula-se, tomando o *phallus* como símbolo. No entanto, por ora ressalte-se aqui a dimensão do Outro que ultrapassa a referência fálica. A inscrição fálica articula o gozo às leis do significante, leis da linguagem, mas a noção de gozo Outro proposta por Lacan, aponta um gozo fora da linguagem, fora do sexo, fora da possibilidade de ser apreendido por representações. Entretanto, é na medida em que estamos todos dentro da referência fálica, referência de linguagem, que também, a partir dela, podemos sentir os efeitos de um mais além. É essa sinalização de um mais além do fálico que permite a Lacan sublinhar, em relação aos humanos, não propriamente a difundida dualidade dos sexos, mas uma outra dualidade, frente à qual o sujeito é dividido — a dualidade de gozos: gozo fálico e um gozo Outro, sempre visado. Ou seja, a compreensão da sexualidade deve pressupor um ser humano dividido, falho, limitado e ao, mesmo tempo, livre para vivenciar sua corporeidade em sua historicidade. Com isso, pode existir na dimensão sexual e, por isso mesmo, em alteridade.

De tal maneira, que engendrar uma nova teologia pós-moderna, é buscar uma esperança possível a partir do “novum do cristianismo como experiência de um triplo ultrapassamento: de si, do outro como inimigo e do mundo violento, como condição de possibilidade da instauração do Reino de Deus enquanto experiência salvífica de sentido realizado como reconciliação” (MENDOZA, 2011, p. 219).

## REFERÊNCIAS

- ALISON, James. Fé Além do Ressentimento. Fragmentos católicos em voz gay. São Paulo: É realizações, 2010.
- ALTHAUS-REID, Marcela. *Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. London: Routledge, 2000.
- CARVALHAES, Cláudio. O pobre não tem sexo. In: Bíblia e Sexualidade. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.
- FERRAZ, Salma. Caim decreta a morte de Deus. Florianópolis: Estudos Feministas, 2012.
- GEBARA, Ivone. As águas do meu poço: reflexões sobre experiências de liberdade. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- GIRARD, René. A violência e o sagrado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- GOSS, Robert. *Jesus acted up*. New York: Harper San Francisco, 1993.
- HURTADO, Manuel. Deus, não sem nós. A humanidade de Deus para pensar Deus e os pobres. Reflexões em Eberhard Jüngel. São Paulo: Loyola, 2013.
- LIBÂNIO, João Batista. América Latina: 500 anos de evangelização. São Paulo: Paulinas, 1990.
- MENDOZA, Carlos-Álvarez. O Deus escondido da pós-modernidade. São Paulo: É Realizações, 2011.
- MUSSKOPF, André. Via(da)gens teológicas. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- PIEPER, Frederico; MARASCHIN, Jaci (org.). Teologia e Pós-Modernidade. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.
- VATTIMO, Gianni. Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa? Milano: Garzanti, 1999.
- VATTIMO, Gianni. La società trasparente. Nuova edizione accresciuta. Milano: Garzanti, 2000.
- VATTIMO, Gianni. Depois da cristandade, por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2004.



**RICŒUR FACE A MORTE : DUAS LINHAS DE PENSAMENTO  
CONCERNENTES AO IMAGINARIO DA SOBREVIVENCIA NA  
OBRA POSTUMA *VIVANT JUSQU’A LA MORT*.**

Tomoaki Yamada<sup>54</sup>

**Resumo:** No segundo arquivo de documentos, "Morte" de *Vivant jusqu'à la mort*, duas linhas de pensamento sobre a imaginação da sobrevivência são particularmente desenvolvidas. Uma aprofundou o conceito de perfeito desapego, o que pode ajudar a levar ao fim o "trabalho de luto" sem ceder à imaginação de sobrevivência expressa geralmente mortos. A tarefa de Ricoeur neste caminho até que o destaque de uma transferência para os outros o amor da vida. A transmissão da vida, em seguida, passa pela "trilha de papel" deixou como testemunho para outros, o sobrevivente- um ser. A segunda linha representa o descolamento imperfeito. Ricoeur, em seguida, insiste na "memória de Deus" através da expressão "Deus se lembra de mim", afirmou o eterno presente do cuidado de Deus. A reformulação do futuro - "Deus vai se lembrar de mim" - introduzir a possibilidade de uma forma de hipocrisia por projeção imaginária, ou um "consolo" não autêntico. A "memória de Deus" continua a ser o mapeamento do eterno presente da preocupação de Deus. Ele justifica a existência humana pela graça. Estas duas linhas de pensar a imaginação de sobrevivência - os destacamentos perfeitos e imperfeitos seria um exemplo da concretização de uma atitude agnóstica na filosofia de Ricoeur. Para destacá-los, esta pesquisa quer olhar a influência do Whitehead e Teologia do Processo nos últimos pensamentos ricoeurianos.

Palavras-chave: Paul Ricœur Whitehead, Teologia do Processo, morte.

---

<sup>54</sup> EHESS, Fonds Ricœur, Rennes 2

## Introduction

Comment comprendre et mettre en perspective l'*attitude agnostique* chez Ricœur?  
Le philosophe a voulu tracer une ligne de démarcation nette entre son œuvre philosophique et sa conviction confessionnelle<sup>i</sup>, mais il a également souvent souligné combien il est difficile et complexe de fixer cette frontière<sup>ii</sup>. La question de l'articulation du philosophique et du théologique est ainsi poursuivie par Ricœur jusqu'à la fin de sa vie<sup>iii</sup>.

Un des thèmes sur lesquels on éprouve le plus nettement l'intersection complexe de ces deux démarches est celui de l'acte de *philosopher*. Chez Ricœur, cet acte émerge, me semble-t-il, avec une force et une coloration particulières devant la mort ; philosopher « devant » la mort devient un motif profond de l'œuvre, qui travaille notamment l'œuvre posthume de *Vivant jusqu'à la mort*<sup>iv</sup>.

Cet écrit posthume est composé de deux parties. La première comporte deux documents d'archives, l'un intitulé « Jusqu'à la mort. Du deuil et la gaité. P.R. », l'autre tout simplement « La mort ». Dans le premier, Ricœur réfléchit sur le témoignage que donne Jorge Semprun de son expérience du « survivre »<sup>v</sup>. L'expérience personnelle du philosophe, qui a accompagné sa femme jusqu'à la mort, s'y reflète. « Exorciser » l'imaginaire de la mort, c'est alors viser une manière d'exister vivant et de « survivre » après la mort du proche.

Dans le second document d'archive, « La mort », deux lignes de réflexion sur l'imaginaire de la survie sont particulièrement développées, au sein de la visée « exorciste » évoquée dans la première partie. Ces deux lignes pour penser l'imaginaire de la survie - les détachements *parfait* et *imparfait* seraient un exemple de la mise en pratique d'une attitude agnostique dans la philosophie de Ricœur. Pour les mettre en lumière, la présente recherche souhaite mettre en regard les textes du philosophe et la lecture de Semprun comme la présupposition, ensuite souligner l'influence de Whitehead et *Process Theology* dans les dernières pensées ricœuriennes en face à la mort : deux lignes de pensée concernant l'imaginaire de la survie dans l'œuvre posthume de *Vivant jusqu'à la mort*. Lire celle-ci, c'est par ailleurs forcément procéder par conjectures : ces écrits posthumes, aux confins de la philosophie, du témoignage et des notes personnelles, n'ont en effet pas été édités par Ricœur lui-même, ce qui laisse le lecteur aux prises avec de nombreux

questionnements quant au devenir des thèmes principaux de la pensée ricœurienne dans ces derniers écrits.

## **Une lecture de Jorge Semprun dans « Jusqu'à la mort. Du deuil et la gaité. P.R. »**

### **1. *Encore vivant ; le moribond et l'agonisant***

La méditation sur la mort trouve son aboutissement dans une hésitation entre deux pôles. Le premier est caractérisé « par la nécessité et la difficulté de faire le deuil d'un vouloir-exister après la mort »<sup>vi</sup>. Le second est « par gaité jointe à la grâce espérée d'exister vivant jusqu'à la mort »<sup>vii</sup>. Le souci d'« exister vivant jusqu'à la mort » se rapporte au vécu personnel du philosophe, marqué par la maladie dégénérative de sa femme. La méditation sur la mort suppose la nécessité et la difficulté de « faire le deuil ». Une oscillation interne vis-à-vis de l'acceptation la mort est effectivement notable chez Ricœur. Ce *travail de deuil* porte sur la tâche minimale de la réflexion philosophique : la clarification conceptuelle, qui, lorsqu'elle réfléchit le statut des morts, prend une la « valeur thérapeutique »<sup>viii</sup>. L'effort ricœurien est consacré à « exorciser » l'interrogation sur le sort des morts et son investissement affectif. L'enquête philosophique s'exerce alors sur l'anticipation intériorisée de la mort en soi comme « agonie anticipée »<sup>ix</sup>.

Ricœur introduit d'abord la distinction entre l'« agonisant » et « moribond » pour se délivrer de l'anticipation intériorisée. C'est à partir du témoignage de Lucie Hacquille, médecin de soins palliatifs, qui opère cette distinction. D'après ce médecin, les malades en train de mourir ne se perçoivent pas comme « moribonds », c'est-à-dire bientôt morts, mais comme « encore vivants »<sup>x</sup>, même s'ils ne sont qu'à quelque minutes de leur décès. Pour l'« agonisant », être « encore vivant » correspond à l'émergence de la mobilisation des ressources les plus profondes de la vie, qui lui permet de à s'affirmer encore. Elle est, pour ainsi dire, l'« Essentiel » dans la trame du temps de l'agonie. Cet « Essentiel » qui est, en un sens, le religieux, ou *le religieux en commun*, qui transgresse les limitations consubstantielle au religieux confessant et confessé au seuil de la mort. En d'autres termes, ce moment de mobilisation est un moment de grâce intérieure. Dans l'entretien *La Critique et La Conviction*<sup>xi</sup>, ce moment est d'ailleurs exprimé comme le « fondamental ». Il renvoie à l'émergence du « courage d'être vivant jusqu'à la mort » lorsque la vie prend, face à la mort, un grand V. Cependant, penser ce moment et sa force,

c'est courir le risque de basculer vers la littérature des expériences mystiques : il faut donc à la fois faire preuve de méfiance, et accueillir la grâce intérieure d'un certain mourir.

Ricœur analyse ensuite le « regard » de la « compassion » chez ceux qui luttent avec l'agonisant et ceux qui l'accompagnent jusqu'à la mort<sup>xii</sup>. Ce « regard » se différencie de celui qui voit l'agonisant comme moribond, ayant bientôt cessé de vivre. Ce n'est pas celui du spectateur devançant déjà la mort : ce « regard » voit lui aussi l'agonisant comme « encore vivant ». Lui aussi en appelle aux ressources les plus profondes de la vie, et comme porté par l'émergence de l' « Essentiel » dans son vécu de vivant-encore. La « compassion » ne signifie ici pas seulement le « souffrir avec », mais aussi le « lutter avec » et l' « accompagnement »<sup>xiii</sup>. Elle rend possible le partage d'un mouvement de transcendance intime. Ricœur développé très finement l'« accompagnement » de l'« agonisant » comme « amitié dans le mourir accompagné »<sup>xiv</sup> à travers la lecture de *l'Écriture ou la vie* de Jorge Semprun<sup>xv</sup>.

## 2. « Amitié dans le mourir accompagné » ; *donner et recevoir*

Jorge Semprun a plusieurs fois témoigné, dans son œuvre d'écrivain, de son expérience des camps de concentration, où il a notamment accompagné la mort de Maurice Halbwachs au bloc des agonisants de Buchenwald en 1944. Il décrit ainsi l'agonie d'Halbwachs ; « Il souriait, mourant, son regard sur moi, *fraternel* »<sup>xvi</sup> ; « J'avais pris la main de Maurice Halbwachs qui n'avait pas eu la force d'ouvrir les yeux. J'avais senti seulement une réponse des ses doigts, une pression légère : message presque *imperceptible* »<sup>xvii</sup>. Ricœur lit dans ce texte un moment de l' « amitié dans le mourir accompagné », montrant les signes les plus ténus et ineffaçables du « donner-recevoir »<sup>xviii</sup>.

Le « donner-recevoir » est un concept créé par Peter Kemp<sup>xix</sup> et retravaillé dans *Soi-même comme un autre* en 1990<sup>xx</sup>. Kemp insiste sur le fait que « le mourant peut se donner lui-même aux autres et participe ainsi -« jusqu'au dernier instant »- à la pratique commune de donner et de recevoir qui constitue le bonheur »<sup>xxi</sup>. Ricœur développe ce concept en tant qu'échange réciproque entre l' « estimation du soi » visant à la vie bonne et la « sollicitude » pour autrui. Le lien entre le soi-même et l'autre est élevé jusqu'à l'idée d'« irremplaçabilité »<sup>xxii</sup>. Cette idée rend fondamentalement équivalente l'estime de

l' « autre comme moi-même » et l'estime de « soi-même comme un autre ». Le « donner-recevoir » est lié à l'« amitié mutuelle »<sup>xxiii</sup> qui fonde le souhait partagé de vivre-ensemble dans *Soi-même comme un autre*.

Dans cette œuvre posthume, Ricœur revient sur les derniers moment partagés l'agonisant et celui qui l'accompagne. Leurs « regards » se croisent mutuellement, dans un échange de dignité humaine. Au « regard » de la « compassion » qui voit l'agonisant comme vivant-encore, répond le « regard » de l'agonisant, « fraternel ». Ce croisement opère la « fusion entre la compréhension et l'amitié »<sup>xxiv</sup>.

La compréhension, c'est ici la sympathie envers le vivre finissant et son recours à l' « Essentiel ». L'amitié aide l'agonisant mais aussi la compréhension elle-même. Le message presque « imperceptible » délivré par Halbwachs à Semprun est celui du non-narratif<sup>xxv</sup> ; c'est également un témoignage de l'affleurement de l' « Essentiel ». Le texte de Semprun indique clairement cette dimension : « Une flamme de dignité, d'humanité vaincue mais inentamée. La lueur immortelle d'un « regard » qui constate l'approche de la mort, qui sait à quoi s'en tenir, qui a fait le tour, qui en mesure face à face les risques et les enjeux, librement, souverainement »<sup>xxvi</sup>.

Chez Ricœur, le dernier moment est saisi sous l'aspect de la vie, non sous l'aspect de la mortalité. L'émergence de la mobilisation des ressources les plus profondes de la vie, dans le projet vitale de s'affirmer encore, appelle en nous le courage d'être vivant jusqu'à la mort. Au seuil de la mort - en d'autres termes, au bord de la finitude humaine -, la volonté de vivre résiste à la mort anticipée et intérieure. L'amitié mutuelle dans le mourir permet de partager le souhait de vivre-ensemble. Elle est, pour ainsi dire, la reconnaissance mutuelle qui atteste l'ineffaçable existence vive du proche. Par elle, la vie ayant été autrefois est gravée et transférée comme une trace, pour celui ayant accompagné au mourir.

### **3. Survivre et la valeur thérapeutique**

Ricœur réfléchit enfin sur le témoignage que donne Jorge Semprun de son expérience du « survivre ». Chez l'auteur d'origine espagnole, cette expérience correspond à choisir la vie, contre l'écriture même, pour pouvoir un jour écrire et vivre. Semprun dût en effet passer par une période d'aphasie, dans le cadre d'une stratégie

d'amnésie volontaire<sup>xxvii</sup>. Pourtant, il s'efforça ensuite d'affronter la mémoire de la mort à travers l'écriture, par l'interminable travail d'ascèse qu'elle constitue. L'écriture permet de se déprendre de soi en prenant sur soi ; elle est en même temps, une manière de devenir soi-même. Ricœur voit en elle l'espace d'un accord pour la réconciliation au service de la mémoire de la mort. Écrire, c'est aussi une manière de reconnaître les autres : par la « compassion », l'écriture accueille la perte des proches et fait mémoire de leurs traces de vie. Le travail de mémoire est d'accepter la mort des proches : c'est donc un « travail de deuil », qui est un parcours du « survivre ». Pour lui, « survivre », c'est le « long trajet du deuil afin d'accepter la séparation du défunt qui s'éloigne et se détache pour les vivants laissés »<sup>xxviii</sup>. Cette conviction est la motivation profonde qui permet à Ricœur d'écrire la première partie de posthume de son ouvrage, qui porte sur la « valeur thérapeutique ». L'expérience personnelle du philosophe, qui a accompagné sa femme jusqu'à la mort, s'y reflète. « Exorciser » l'imaginaire de la mort, c'est alors viser une manière d'*exister vivant* et de *survivre* après la mort du proche. Autrement dit, le propre du parcours du *survivre* est de laisser des traces de vie aux autres survivants. Ce point de vue de laisser des traces de vie aux autres survivant est encore élargit dans la deuxième partie « La mort ».

Nous souhaitons souligner les échos considérables qui existent entre la remarque semprunienne relative à l'« expérience de la vie »<sup>xxix</sup>, et ce parcours ricœurien du « survivre ». Chez Semprun, un mot espagnol, qui n'a pas d'équivalent en français, permet de saisir d'un seul trait la vie comme expérience d'elle-même, la *vivancia*. Pour traduire ce mot, nous devons avoir recours à des périphrases. La traduction française par « vécu » est approximative et contestable : elle oriente la notion vers le passif et le passé, alors même que pour Semprun l'« expérience de la vie », celle que la vie fait d'elle-même, l'expérience de soi-même en train de vivre la vie, renvoie à de l'actif et à du présent. La *vivancia* de Semprun « se nourrit du passé pour se projeter dans l'avenir ». Or, l'affirmation ricœurienne du « demeurer vivant jusqu'à la mort » implique précisément une coïncidence entre l'expérience de la vie, qui « se nourrit du passé pour se projeter dans l'avenir », et le parcours du « survivre », qui laisse des traces de vie aux autres survivants. Le « demeurer vivant jusqu'à ... » est solidaire d'un « demeurer *survivant*

jusqu'à ... », à travers l'appel de l'amitié dans le mourir du proche accompagné. L'expérience du survivre décrit alors un détour, à la manière d'une périphrase.

## **Deux lignes de pensée concernant l'imaginaire de survie**

### **1. Le travail de deuil**

Dans le second document d'archive, « La mort », deux lignes de réflexion sur l'imaginaire de la survie sont particulièrement développées, au sein de la visée « exorciste » évoquée plus haut. L'une est approfondie le concept de *détachement parfait*, qui peut permettre de mener à son terme le « travail de deuil » sans céder à l'imaginaire des morts qu'exprime habituellement la survie<sup>xxx</sup>. La définition du deuil est « un déliement, une à une, de tout les attaches qui nous font ressentir la perte d'un objet d'amour comme une perte de nous-même »<sup>xxxii</sup>. Le processus d'accueillir la perte d'un objet amour est le moment du déliement des attaches. Le travail de deuil vise au gaité après la lamentation et la plainte et au travers le détachement. Il rend libres pour de nouveaux investissements affectifs. Cette perspective affective est approfondie dans la posthume.

Ricœur propose le démantèlement de l'imaginaire de la survie par la gaité. Il accomplit le « détachement » comme *travail de deuil*, pour s'exercer aux dépens de l'attachement à soi<sup>xxxiii</sup>. C'est la dimension éthique du « détachement » emprunté par Maître Eckhart. C'est achevé par le « transfert sur l'*autre* des amours de la vie »<sup>xxxiii</sup>. Le renoncement à la survie achève le détachement en deçà de la mort qui n'est pas la perte du soi, ni arrêter de la volonté de vivre, mais la condition nécessaire de la libération pour la gaité. Ce transfert est lié à la transmission de la vie de soi pour les survivants à travers l'amour, c'est la gain de la vie. Le transfert sur l'*autre* des amours de la vie est donc une résolution nécessaire pour l'affirmation de la vie.

Dans le dernier *fragment* consacré à Derrida, le *travail de deuil* permet de garder la volonté de vivre par le transfert. À l'heure du déclin de la vie, le *religieux* qui donne la puissance de désir de vivre émerge. *Le religieux* ne signifie pas de céder au mythique. « Un nouveau mot me revient à nouveau : « l'espérance qu'elle[la trace] me survive ». Tout le religieux est là, comme lien entre mon vouloir-vivre et les miens[les proches] »<sup>xxxiv</sup>. La transmission de la vie passe par la « trace écrite », laissée comme témoignage d'un ayant

été, aux autres, aux survivants. En accomplissant jusqu'à son terme ce *travail de deuil*, Ricœur en arrive au transfert aux autres de l'amour de la vie<sup>xxxv</sup>. Le « religieux » se fonde sur ce transfert. C'est une résolution nécessaire pour l'affirmation de la vie. Ricœur rate cette voie jusqu'à la mise en exergue d'un transfert à autrui de l'amour de la vie. La transmission de la vie passe alors par la « trace écrite », laissée comme témoignage aux autres-les survivants- d'un ayant été<sup>xxxvi</sup>.

## **2. La confiance dans le souci de Dieu**

La seconde ligne est celle du *détachement imparfait*. Ricœur insiste alors sur la « mémoire de Dieu », à travers l'expression « Dieu se souvient de moi », énoncée au présent éternel de la « confiance dans le souci de Dieu »<sup>xxxvii</sup>. C'est la question du rapport *vertical* entre le temps et *éternité*<sup>xxxviii</sup>. L'idée de la « mémoire de Dieu » est celle qui est inspirée par Alfred-North Whitehead et la *Process Theology* représenté comme Charles Hartshorne. Chez Ricœur, une reformulation au futur - « Dieu se souviendra de moi » - introduirait le risque d'une forme d'hypocrisie par projection imaginaire, ou bien d'une inauthentique « consolation ». La « mémoire de Dieu » reste la schématisation du présent éternel du souci du divin. Elle justifie le sens de l'existence humaine par la grâce. Chez Ricœur, le sens d'une existence éphémère humaine peut être schématisé comme « marque » de Dieu. Chaque existence « makes a difference » en Dieu<sup>xxxix</sup>. C'est qualifié comme « récapitulation »<sup>xl</sup> de l'existence, dans une temporalité cumulative, dense, raccourcie dans l'instant totalisant. Rien ai perdu ce qui a été. Cela signifie que tout faits et toute existence humaine font le sens, rien n'arrive en vain<sup>xli</sup>. Le fait au passée, l'*avoir-été* est préservée comme la schématisation dans la « mémoire de Dieu ». Notre existence unique est laissé et tracée en Dieu. Cependant, il importe que la « mémoire de Dieu » n'assure jamais notre vie après la mort, ni cède à la projection imaginaire humaine des morts Elle n'est qu'une proposition de la manière *appropriée* de saisir, de décrire et de parler des faits qui sont au-delà de la vie humaine<sup>xlii</sup>. Dans *La Critique et la Conviction*, en effet, Ricœur l'explique que « je me “figure” que l'existence humaine qui n'est plus, mais qui a été, est en quelque manière recueillie dans la mémoire d'un Dieu qui en est affecté »<sup>xliii</sup>. Par le moyen de la schématisation, il rend possible de figurer l'*avoir-été*. Par ailleurs, Ricœur en appelle l'idée de la grâce dans la « confiance » pour sortir du détachement



*imparfait*. Elle s'exprime avec une sorte de l'invocation, « Dieu, tu feras ce que tu voudras de moi. Peut-être rien. J'accepte de n'être rien »<sup>xliv</sup>. Rien ne garantit la vie après la mort. Le souhait de vouloir-vivre ne s'exprime qu'avec les paroles de l'espérance devant l'Infini.

Les deux lignes pour penser l'imaginaire de la survie - les détachements *parfait* et *imparfait* sont synthétisées dans *La Critique et la Conviction* ; « Je ne réclame rien, je ne réclame aucun « après ». Je reporte sur les autres, mes survivants, la tâche de prendre la relève de mon désir d'être de mon effort pour exister, dans le temps des vivants »<sup>xlv</sup>. Ainsi, dans le dernier *fragment* écrit de sa vie intitulé, *Temps de l'œuvre, temps de la vie*<sup>xlvi</sup>, le transfert du souci du soi vers les autres qui lui survivent s'achève dans les œuvres écrites. Dans la tristesse de l'avoir à mourir, il s'approche au consentement difficile de sa propre mort. Il distingue le « temps immortel de l'œuvre » du « temps mortel de l'existant vivant ». Par la mort de l'auteur, l'œuvre est séparé de lui, et reçue par « d'autres vivants qui ont leur temps propre ». L'œuvre écrite vise une durée qui ignore de la mort.<sup>xlvii</sup> Ce serait une espérance que la trace de la vie survit à la mort de l'auteur. Les deux lignes pour penser l'imaginaire de la survie seraient un exemple de la concrétisation d'une *attitude agnostique* dans la philosophie de Ricœur.

## Conclusion

Pour la proposition de notre symposium, il est particulièrement utile de recomposer cette seconde ligne, c'est-à-dire, la « mémoire de Dieu » venant de Whitehead et de *Process Theology*. Car Ricœur ne précise pas les références précises et détaillées dans *Vivant jusqu'à la mort*, même si dans *La Critique et la Conviction*, l'entretien ayant publié presque même année que cette archive, il ne marque que les ouvrages, pas de pages précises. L'idée de la « mémoire de Dieu », me semble-t-il, est liée au thème de l'*immutabilité objective* (objective immortality) de Whitehead, ensuite ayant reçu par Hartshorne; comme la *mémoire divine* (Divine memory).

En effet, Ricœur lisait les ouvrages de Whitehead, *Le devenir de la Religion*<sup>xlviii</sup> et *Procès et Réalité*<sup>xlix</sup>, d'ailleurs l'étude whiteheadienne par Alix Parmentier, *Le Problème de Dieu chez Whitehead*<sup>l</sup>, enfin *Man's vision of God and the Logic of Theism*<sup>li</sup>, par Hartshorne. Dans la cosmologie whiteheadienne, il s'agit de rapports organiques dans le

devenir du monde, de la nature et de l'homme. À propos de Dieu et le monde, chaque notre acte est laissée dans l'« empreinte de Dieu »<sup>lii</sup>. La nature conceptuelle de Dieu demeure inchangée, en raison de son accomplissement ultime. Cependant sa nature dérivée est consécutive à l'avancée créatrice du monde<sup>liii</sup>. La nature conséquente de Dieu est composée d'une multiplicité d'élément se réalisant individuellement<sup>liv</sup>. Notre acte contribue également au devenir de Dieu.

Ainsi il soutient toute actualisation du monde. Il est « recueillie dans la nature de Dieu. L'élément correspondant dans la nature de Dieu, n'est pas une actualisation temporelle, mais la transmission de cette actualisation temporelle en fait vivant, toujours présent »<sup>lv</sup>. Ce point de l'*immoralité objective* dans le monde et la nature, me semble-t-il, est modifié et reçu par Hartshorne. L'« actualisation temporelle en fait vivant » et « toujours présent », c'est le changement qui « fait justement une différence (make a difference) » pour la valeur de la réalité, et qui fait également une différence à Dieu<sup>lvi</sup>. Elle est développée et élaborée dans la dimension du passée comme *mémoire divine*<sup>lvii</sup>. Ici, nous poursuivons le processus que Ricœur a élaboré l'idée de la « mémoire de Dieu » par Whitehead et Hartshorne.

Comme le dernier mot, je voudrais introduire l'apport de l'interprétation ricœurienne sur Whitehead et sur *Process Theology*. Il est important que Ricœur a déjà indiqué la proximité entre *Process Theology* et Hans Jonas dans *La Critique et la Conviction*<sup>lviii</sup>. Parce que c'est jusqu'à 2014 qu'elle n'a pas été discutée par chercheur whiteheadien japonais Yutaka Tanaka<sup>lix</sup>. Jonas a bien reçu Whitehead et a réclamé les erreurs de l'omnipotence de Dieu à la tradition Judéo-Chrétien dans *Le Dieu après Auschwitz*<sup>lx</sup> en 1984. Bien que son enquête de Théodicée est très familière à celle de *Process Theology*, par exemple, les problématiques par Hartshorne dans *Omnipotence and Other Theological Mistakes*<sup>lxi</sup> publié en 1984. Dans le contexte de Théodicée, la contribution de Jonas est ignorée chez Process Théologiens. Bien entendu, Jonas n'a rien référé *Process Theology*.

Il n'y a pas de moyen de savoir pour nous si Ricœur lisait *Omnipotence and Other Theological Mistakes*. Car l'ouvrages par Hartshorne au Fonds Ricœur ne lasse que *Philosophers speak of God*<sup>lxii</sup>. L'apport ricœurien de l'interprétation ricœurienne sur Whitehead et sur *Process Theology*, serait un nouveau thème à considérer.

## Références

- 
- <sup>i</sup> Pierre Bühler, D. Frey (éds), *Paul Ricœur : un philosophe lit la Bible. À l'entrecroisement des herméneutiques philo- sophique et biblique*, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 7-12 ; P. Gisel, « Du monde et des corps, et d'un travail des textes et des institutions. Paul Ricœur et la question du théologique », dans *Du religieux, du théologique, et du social. Traversées et déplacements*, Paris, Cerf, 2012, p. 158-178.
- <sup>ii</sup> Olivier Abel, « Remarques sur l'articulation philosophie-théologie chez Paul Ricœur », *Transversalités*, 101, janvier-mars, 2007, p. 19-26.
- <sup>iii</sup> Olivier Mongin, « Note éditoriale », dans Paul Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 2006 [1994](livre désormais cité *L3*), p. 7-11 ; Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, Paris, Seuil, 2003[1994], p. 200-204, et François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005)*, éd. revue et augmentée, Paris, La Découverte, 2008, p. 554-581.
- <sup>iv</sup> Paul Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*. Suivi de *Fragments* (préface d'Olivier Abel, postface de Catherine Goldenstein), Paris, Seuil, 2007 (livre désormais cité *VM*). Voir Tomoaki Yamada, « Une Réception de la " Philosophie sans absolu " de Pierre Thévenaz dans les dernières années de Paul Ricœur », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 146, 2014, pp. 255-266.
- <sup>v</sup> *Ibid.*, p. 48-73.
- <sup>vi</sup> *VM*, p. 35.
- <sup>vii</sup> *Ibid.*, p. 35.
- <sup>viii</sup> *Ibid.*, p. 36.
- <sup>ix</sup> *Ibid.*, p. 42.
- <sup>x</sup> *Ibid.*, p. 42.
- <sup>xi</sup> *CC*, p. 220.
- <sup>xii</sup> *VM*, p. 46.
- <sup>xiii</sup> *Ibid.*, pp. 46-47.
- <sup>xiv</sup> *Ibid.*, p. 48.
- <sup>xv</sup> Jorge Semprun, *L'Écriture ou la vie*, Paris, Gallimard, 1994(désormais abrégé *EV*).
- <sup>xvi</sup> *Ibid.*, p. 28.
- <sup>xvii</sup> *Ibid.*, p. 32.
- <sup>xviii</sup> *VM*, p. 48.
- <sup>xix</sup> Peter Kemp, *Éthique et Médecine*, Paris, Tierce-Médecine, 1987 (désormais abrégé *EM*), p. 77.
- <sup>xx</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, rééd. coll. « Points Essais », 1996 (désormais abrégé *SA*), p. 313.
- <sup>xxi</sup> *EM*, p. 77.
- <sup>xxii</sup> *SA*, p. 226.
- <sup>xxiii</sup> *SA*, p. 225.
- <sup>xxiv</sup> *VM*, p. 52.
- <sup>xxv</sup> Voir Jérôme Porée, « Les limites de Récits », *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol 4, No 2 (2013), pp. 38-49, ici, p. 45.
- <sup>xxvi</sup> *Ibid.*, p. 32.
- <sup>xxvii</sup> *Ibid.*, p. 236.
- <sup>xxviii</sup> *Ibid.*, pp. 41-42.
- <sup>xxix</sup> *EV*, p. 149.
- <sup>xxx</sup> *Ibid.*, p. 75.
- <sup>xxxi</sup> *L3*, p. 231.
- <sup>xxxii</sup> Voir, *CC*, p. 235 et p.236.
- <sup>xxxiii</sup> *VM*, p. 75.
- <sup>xxxiv</sup> *VM*, p. 131.
- <sup>xxxv</sup> *VM*, p. 76.
- <sup>xxxvi</sup> *Ibid.*, p. 76.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –  
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

---

xxxvii *Ibid.*, p. 77-79.

xxxviii *VM*, p. 77-78.

xxxix *VM*, p.78.

xl *VM*, p. 81.

xli *VM*, p. 82-83.

xlii Voir Kêsume Satô, « Kiokusuru Kami toiu Shisô [Penser Dieu qui mémorise] », *Risô*, N.688, 2012, p.71.

xliii *CC*, p. 238.

xliv *VM*, p. 77.

xlv *CC*, p. 239.

xlvi *VM*, p.95-97.

xlvii Voir la préface d'Olivier Abel, *VM*, p. 7.

xlviii Alfred-North Whitehead, *Le Devenir de la Religion*, trad. de l'anglais et préfacé par Ph.Devaux, Paris, Aubier, 1939(livre désormais cité *DR*).

xlix Alfred-North Whitehead, *Procès et réalité. Essai de cosmologie*. Trad. de l'anglais par D. Charles, M. Elie, M. Fuchs, J.-L. Gautero, D. Janicaud, R. Sasso, A. Villani, Paris, Gallimard, 1995(livre désormais cité *PR*).

<sup>1</sup> Alix Parmentier, *La Philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, Thèse principale pour le doctorat ès-Lettres, présentée à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Paris-Nanterre, Paris, Beauchesne, 1968.

<sup>2</sup> Charles Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, Chicago and New York, Willet, Clark & Co., 1941(livre désormais cité *MVG*).

lii *RM*, p. 187.

liii *PR*, p. 530.

liv *PR*, p. 538.

lv *PR*, p. 538.

lvi *MVG*, p. 110.

lvii *MVG*, p. 129.

lviii *CC*, p. 238-239.

lix Yutaka Tanaka, *Ashuvittsu igo no shingaku, Hansu Yonasu tonô Taiwa*[Théologie après Auschwitz, Dialogue avec Hans Jonas], *Process Thought*, n.16, 2014, pp.9-24

lx Hans Jonas, *Le Concept de Dieu après Auschwitz, Une voix juive*, Trad. de l'allemand par Philippe Ivernel, Suivi d'un essai de Catherine Chalier, Paris, Rivages poche Petite Bibliothèque, 1994.

lxi Charles Hartshorne, *Omnipotence and other Theological Mistakes*, Albany, State University of New York Press, 1984.

lxii Charles Hartshorne and William L. Reese(Ed.), *Philosophers Speak of God*, Chicago, University of Chicago Press, 1963.