

TEOLÓGICA

Uma publicação da Faculdade Teológica Batista de São Paulo

Ano 11 | Nº12 | 2015

Artigos

Thomas Thompson e o minimalismo: novo paradigma ou positivismo revisitado?

André Szczawlinska Muceniecks

A revelação do sagrado através da experiência mística-religiosa na igreja protestante histórica contemporânea

André Anéas

Prática do aconselhamento cristão para jovens brasileiros

Paula Coatti Ferreira

A estruturação do ateísmo na primeira década do século XXI - Parte 1

Renato Leon Bourdon

O felix culpa, quae talem ac tantum méruit habére Redemptórem!

Neilson Xavier de Brito

A influência da colonização na formação do povo brasileiro: um estudo do impacto no comportamento desta gente - Parte 2

Nadir Chagas Ribeiro dos Santos

Resenha

ARAÚJO, João Pedro Gonçalves. Histórias, tradições e pensamentos batistas. São Paulo: Fonte Editorial, 2015

Anderson Carlos Guimarães Cavalcanti

Apresentação

Temos a alegria de colocar às mãos do público acadêmico e do público em geral mais uma Revista Teológica. A produção do conhecimento requer pesquisa, busca de fontes, reflexão e a parte, talvez mais complexa, a redação final, para que o público leitor tenha condições de acessar as descobertas realizadas neste labor.

A produção acadêmica é dinâmica e se atualiza com a produção de periódicos e artigos esparsos em diversos veículos de comunicação. Em outras palavras, o que de mais novo tem sido objeto de trabalho de pesquisadores acabam sendo encontrados nestes veículos e nem sempre em livros, que levam muito mais tempo para serem produzidos, além do investimento ser maior e o volume de editoras nem sempre dá conta de sua produção atualizada. Assim, a produção de revistas acadêmicas como a Revista Teológica acabam por ter um espaço de importância fundamental para o campo das novas descobertas e pesquisas.

Neste número 12 da Revista, referente ao ano de 2015, temos diversos artigos que vão enriquecer cada leitor que puder ter acesso ao seu conteúdo. Espero que você possa escolher os artigos que mais lhe interessam vendo no Sumário da Revista os temas abordados.

Registramos a gratidão a cada escritor e estimulamos novos escritores, para isso basta consultar o item "Diretrizes para escritores" ao final da Revista.

Lourenço Stelio Rega, PhD

Diretor da Faculdade Teológica Batista de São Paulo

PREFÁCIO

Revista Teológica 12

Certa vez ouvi um importante pastor, escritor e conferencista dizer: “quem não escreve será esquecido”. Confesso que fiquei indignada num primeiro momento, pois pensei: meus alunos não me esquecerão! Refletindo mais um pouco conclui que ele tem razão. Nos livros, jornais, revistas, as palavras impressas estão registradas e representam uma certa perpetuação de ideias. Em algum lugar, em alguma biblioteca se encontrarão registros escritos. Já as palavras influenciam vida de pessoas certamente, mas serão guardadas por uma geração, talvez duas ou três e serão esquecidas.

Selecionei uma frase e um poema para nos lembrarmos disso.

“A maior parte do tempo de um escritor é passado na leitura, para depois escrever; uma pessoa revira metade de uma biblioteca para fazer um só livro”. Samuel Johnson (<https://pensador.uol.com.br>).

Simples Assim

Por que amo escrever?
Amo escrever porque é
Mais que um ofício, é
Um vício, porque sinto
Que a poesia não tem
Fim em mim, e o porquê
Bem, eu não sei te dizer,
Mas talvez seja porque
O escrever para mim
Significa mais que viver,
Significa jamais morrer!

Guria da Poesia Gaúcha (<https://pensador.uol.com.br>)

Neste número da Revista Teológica queremos deixar registros para que possam ser mais que palavras escritas, que sejam significados de aprendizagem àqueles que as lerem.

Iniciamos a revista com um artigo do Dr. André Szczawlińska Muceniecks intitulado *Thomas Thompson e o minimalismo: novo paradigma ou positivismo revisitado?* Em que nos apresenta uma discussão do método e pressupostos históricos na obra de Thomas Thompson, expoente da corrente chamada pejorativamente de Minimalismo, no campo da História e Arqueologia Bíblicas. Analisa as alegações de “Novo Paradigma” efetuadas pelo mesmo, contrastando-as com as escolas históricas e arqueológicas envolvidas. Por fim, conclui com a constatação da similaridade metodológica e conceitual entre minimalistas e maximalistas e a inadequação do conceito de “Novo Paradigma” para a obra de Thompson.

André Anéas nos apresenta *A Revelação do Sagrado através da Experiência Mística-Religiosa na Igreja Protestante Histórica Contemporânea*. Este artigo busca esclarecer o leitor a respeito das raízes protestantes como reveladoras do mistério da própria revelação de Deus ao homem através da experiência mística-religiosa. Racional *versus* irracional, razão *versus* fé e ortodoxia *versus* liberalismo são pontos apresentados neste artigo analisando os embates teológicos sobre a revelação do sagrado ao homem através da experiência mística-religiosa em um contexto de igreja protestante histórica contemporânea, verificando a atual compreensão do assunto, correlacionando com as características da história da igreja protestante, em especial, o período do escolasticismo protestante.

O objetivo do próximo artigo é uma reflexão a respeito da *Prática do Aconselhamento cristão para jovens brasileiros* escrito pela Dra. Paula Coatti Ferreira. Inicialmente dedica-se ao reconhecimento das características principais das gerações chamadas de “nativos digitais” e “Y” que se manifestarão na singularidade da história de vida dos indivíduos para em seguida demonstrar a importância do conhecimento dessa singularidade onde os conflitos de vontade e de moral são especialmente produzidos. Em seguida propõe procedimentos básicos necessários à prática do aconselhamento cristão.

A estruturação o ateísmo na primeira década do século XXI por Renato Leon Bourdon mostra de que forma e com quais argumentos autores ateus na última década do final do século XX e na primeira do século XXI estão organizando o combate às religiões do mundo, não limitados apenas aos ataques à religião cristã, mas a todas as religiões do mundo. Organizações eufemisticamente chamadas humanistas, ou mais claramente ateias, estão se formando ao redor do mundo e o pensamento ateu está sendo, de muitas formas, formalizado, estruturado e divulgado com especial ênfase no uso das ferramentas de comunicação modernas como as mídias sociais, vídeos divulgados pela internet, mas também por meios mais convencionais como livros, palestras e debates públicos. Não pretendemos aqui dar uma resposta a estes ataques, mas alertar

às igrejas do perigo que lhes bate à porta.

O latim oferece uma riqueza de sentidos em suas palavras e Neilson Xavier de Brito nos a apresenta *O felix culpa, quae talem ac tantum méruit habére Redemptórem!*, que significa, “Ó feliz culpa que ganhou para nós tão grande, tão gloriosa salvação”. Esta frase traz o significado da graça divina que busca libertação da culpa. O autor nos esclarece sobre os sentimento de sentimento de culpa quando acompanhado de dor, comprometendo em muitas ocasiões, seu relacionamento com Deus, consigo mesmo e com outras pessoas. A partir de então o autor traz uma contribuição à pastores e conselheiros na construção de uma melhor compreensão da temática sobre culpa e/ou do sentimento de culpa.

O texto de Nadir Chagas Ribeiro dos Santos representa a continuação do tema pesquisado pela autora *A influência da colonização na formação do povo brasileiro*. Nadir em seu trabalho de conclusão do curso de Pós-graduação em Aconselhamento focou a influência da colonização na formação social, cultural, econômica e política do povo brasileiro e seu respectivo efeito no comportamento dessa gente. Teve como objetivo investigar se havia parâmetros para identificar um inconsciente coletivo cujas manifestações levariam os brasileiros a agirem e reagirem de maneiras peculiares e distintas dos demais povos. Baseou-se na interface das óticas psicanalítica, antropológica e jornalística, promovendo, como resultado, uma reflexão multidisciplinar. O atual artigo focará a abordagem antropológica da formação do povo brasileiro. O texto relativo ao aspecto psicanalítico foi publicado na Revista da Teológica, edição nº. 10, de 2013. A íntegra do trabalho está disponível na biblioteca da Faculdade Teológica Batista de São Paulo.

Anderson Carlos Guimarães Cavalcanti apresenta a resenha da obra de ARAÚJO, João Pedro Gonçalves. *Histórias, tradições e pensamentos batistas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015. Este livro lançado em sua primeira edição no ano de 2015 tem por objetivo trazer à tona conhecimentos da História dos Batistas no Brasil a partir do descortinar de suas histórias, tradições e pensamentos aqui desenvolvidos desde o início das missões protestantes de invasão, imigração e consolidação missionária advindos da Europa e dos Estados Unidos desde o século XVI. É uma obra elaborada com o propósito de atender uma carência existente na área de História e Identidade Batista brasileira, tendo em vistas a pequena demanda existente de publicações na área, fruto de um estilo tímido de ser do povo batista em relação à exposição de sua história e impactos advindos do trabalho evangelístico desenvolvido na sociedade brasileira. A dificuldade de acesso aos materiais a serem pesquisados e tratados numa pesquisa acadêmica nesta área é desafiador, visto que nem sempre há disponibilidade de cessão de textos e atas que apresentam conteúdo da ação do povo Batista brasileiro.

THOMAS THOMPSON E O MINIMALISMO: NOVO PARADIGMA OU POSITIVISMO REVISITADO?

André Szczawlińska Muceniecks¹

RESUMO

Este artigo apresenta uma discussão do método e pressupostos históricos na obra de Thomas Thompson, expoente da corrente chamada pejorativamente de Minimalismo, no campo da História e Arqueologia Bíblicas. Analisa as alegações de Novo Paradigma efetuadas pelo mesmo, contrastando-as com as escolas históricas e arqueológicas envolvidas. Por fim, conclui com a constatação da similaridade metodológica e conceitual entre minimalistas e maximalistas e a inadequação do conceito de “Novo Paradigma” para a obra de Thompson.

Palavras-chaves: Teoria da História; Historiografia; Teoria Arqueológica.

ABSTRACT

This article shows a discussion of methods and historical concepts in the Thomas Thompson's workmanship, exponent of the school called by its detractors as "Minimalism", in the fields of Biblical History and Archaeology. It analyzes allegations that these views consist in a "New Paradigm", by contrasting it with the involved Historical and Archaeological schools. Overall, it concludes with the statement of the methodological and conceptual similarities between minimalists and maximalists, as well as the inadequacy of the "New paradigm" concept, when applied to the Thompson's work.

Keywords: Theory of History; Historiography; Archaeological Theory.

Introdução e problemática: Thompson e o minimalismo

A partir de 1970, mas de forma mais intensa após 1990-2000, Thomas Thompson, em conjunto com Keith Whitelam, Niels Peter Lemche e Philip Davies, desenvolveu uma escola interpretativa bíblica bastante diversa dos estudos bíblicos até então. Dentre outras especificidades, a forma hermenêutica defendida por tais autores estripava o texto bíblico de toda validade e historicidade.

Paulatinamente, período após período narrado na Bíblia passaria a ser considerado como construção literária. Elaboraões datadas cada vez em períodos mais recentes, no retorno do cativeiro babilônico ao período dos Macabeus, e mesmo durante a escrita da Septuaginta.

Obviamente, tais ideias não foram aceitas sem oposição, muitas vezes acirradas. Os oponentes a esta linha de pensamento passaram a chamá-la de “minimalismo”, enfatizando o papel mínimo que tais autores davam ao texto bíblico em relação à informação arqueológica.

Thompson e os seus, bem como autores não fisicamente ligados à Escola de Copenhague, mas a ela conectados ideologicamente – como o arqueólogo israelita Israel Finkelstein – apresentam tal construção do conhecimento como os estudos mais recentes, atualizados, “de ponta” – em suma, a historiografia mais bem-informada e recente – aqui, quase que se definindo a maior proximidade com o presente como sua característica mais validadora. É igualmente frequente apresentarem suas contribuições aos estudos bíblicos como “mudanças de paradigma”.

Um leitor mais afinado com o pensamento histórico e filosófico contemporâneo, entretanto, irá notar que, a despeito do discurso de novidade, de pesquisa mais recente, de novo paradigma, o alinhamento dos minimalistas com os conceitos presentes dominantes e/ou mais recentes na historiografia e filosofia - e mesmo na Arqueologia - está longe de ser uma realidade. Os conceitos centralizados em realidades objetivas, “prova” (*evidence*), “historicidade”, dão continuidade evidente a pressupostos de Leopold Von Ranke e o positivismo germânico do século XIX, a ser discutido mais adiante.

Pelas impossibilidades que Thompson aponta na escrita histórica baseada no texto bíblico, a Arqueologia recebe uma função de destaque, de explicar o que não seria passível, segundo a visão minimalista, de ser explicado com o uso do texto escrito. Entretanto, a ausência de formação arqueológica

dos próprios Thompson, Lemche e Grabbe conduziu-os a outra modalidade de problemas e dificuldades em sua busca pela cientificidade. Dentre elas, a necessidade de recorrerem a “autoridades” na Arqueologia, o que acaba desembocando em outro tipo de subjetividade, a saber: o recorrer a uma tradição, ainda que supostamente representante de um novo paradigma. No caso específico discutido, a corrente de pensamento arqueológico de influência no minimalismo possui matizes consideráveis da chamada escola “processualista” ou “positivista”.

Dados tais problemas, efetuiremos uma análise inicial das escolas de pensamento - tanto históricas quanto arqueológicas - envolvidas na discussão, após o que partiremos para uma análise mais empírica de trechos selecionados da obra de Thompson, a fim de ponderar se suas afirmações ao se tratar de um expositor de novos paradigmas, é de fato, válida, ou trata-se apenas de uma construção retórica de cunho legitimador de seu próprio discurso.

Não entraremos no mérito da validade maior ou menor do “último”, ou do mais recente paradigma de pensamento, dadas as bem conhecidas limitações e modificações dos paradigmas com o decorrer dos tempos. Antes, efetuiremos uma análise da coerência metodológica e teórica das ideias de Thompson, contrapondo-os com a validade das posições interpretativas mais ortodoxas, “maximalistas”.

Para tanto, efetuiremos breve panorama dos paradigmas históricos e arqueológicos envolvidos, focando após isso nossa análise na obra *“The Mythic Past”* de Thomas Thompson.

Os paradigmas históricos

O paradigma histórico positivista¹

A personificação do paradigma história positivista é dada na pessoa de Leopold Von Ranke. Para Ranke (1795-1886), a questão que deveria ser respondida pelo historiador era *“wie es eigentlich gewesen”*, “o que de fato ocorreu” (ARÓSTEGUI, 2006, p. 110).

Ranke definiu muitos dos parâmetros a serem seguidos pelos historiadores da posteridade. No prólogo e no apêndice final de sua publicação, *“História dos povos românicos e germânicos”*, em 1824, Ranke deu início a uma História crítica, profissionalizada e de ambição científica (ARÓSTEGUI, 2006,

p. 103). Algumas de suas diretivas, em particular, a centralidade no estudo das fontes, que acabou por direcionar os historiadores a uma tendência fortemente empiricista, constituem-se ainda no procedimento padrão do historiador.

O empirismo de Ranke, entretanto, não se limitava a uma mera centralidade nas fontes. Para ele, o emprego da objetividade e a busca dos “fatos” nas fontes primárias possibilitaria que o historiador relatasse de forma plenamente objetiva o que “de fato aconteceu”. Deriva daí o conceito de “historicidade” de determinado evento.

Outro aspecto importante do empirismo de Ranke é a desconsideração total por ideias gerais explicativas, em particular a Filosofia da História de Hegel e conceitos como o *Zeitgeist*. Para ele, tais formas filosóficas ignorariam a agência humana na História. Seus métodos e preceitos desembocarão no Historicismo alemão, e na primazia à História Política em relação à História Cultural, considerada por ele como amadorística (BURKE, 2008, p. 17).

As acusações e maiores oposições feitas a Ranke são diversas, contudo, alguns aspectos de sua teoria historiográfica, como já afirmamos, ainda perduram entre muitos historiadores. Outras de suas práticas são consideradas ultrapassadas; algumas, como a história política, abandonada pela geração de Braudel, seriam revisitadas pelos historiadores da “Nova História Política”.

Fernand Braudel (1902-1985), historiador emblemático na Escola dos Annales, enfatizaria a História Econômica, as longas durações, em detrimento à curta duração e à “*histoire événementielle*” – a História dos eventos. Em suma, rejeitaria a historiografia do “fato histórico” (ARÓSTEGUI, p. 147, 310s). Para Braudel, a despeito do interesse humano que a história dos eventos possa despertar, ela seria a mais superficial (BURKE, 1997: 47).

Edward Hallet Carr (1892-1982), anti-empirista, de certa forma marxista britânico, faz particular crítica a Ranke na constatação de que seu empirismo acaba por tornar-se ingênuo. Carr questiona o conceito de “fato histórico” e, ainda que não apresente uma solução à questão, traz à tona o elemento-chave à discussão: “quando empreendemos uma obra de história, nosso primeiro interesse não deve estar nos fatos que contém, mas no historiador que a escreveu”.

A história em crise: o(?) paradigma histórico pós-modernista

Os paradigmas históricos sofreram consideráveis alterações na Pós-modernidade. Como Barstad (1997, p.40) salienta, a despeito das grandes diferenças existentes entre as metodologias dos positivistas alemães e a Escola dos Annales francesa, ambas partilham do pressuposto de que a tarefa do historiador é compreender o passado.

Autores emblemáticos da Pós-modernidade como Ricouer, Derrida, Baudrillard e Foucault, dentre outros, questionam tais pressupostos, e a própria possibilidade de tal compreensão, alguns inclusive negando-a. É a chamada “crise hermenêutica”.

A questão primordial que entra em jogo é a existência de um objeto chamado “passado”. À medida que tal objeto não existe, a objetividade tornaria-se, portanto, impossível, assim como a escrita da História.

Soma-se a este contexto a chamada “virada linguística”, ligada a nomes como Derrida, Deleuze e Barthes, que defendem o caráter autônomo do texto afirmando que este não reflete nenhuma realidade objetiva fora dele mesmo. Desta forma, tais autores vão defender a impossibilidade de se chegar ao significado original intencionado pelo autor do texto.

Da mesma forma, os historiadores produzem textos - que, por sua vez, não refletiriam nenhuma outra realidade que não a si mesmos. Desta maneira, a escrita histórica e o texto original ao qual esta escrita se refere consistiriam em duas “realidades” distintas, e cada geração de historiadores produziria significados distintos acerca de um mesmo texto, que teriam muito pouco a ver com “o que aconteceu de fato”.

Tanto a “Crise Hermenêutica” quanto a “Virada Linguística” apontarão para o chamado “Fim da História”. No entanto, a Escrita Histórica continua. As ideias relacionadas ao “Fim da História” produziram grande debate historiográfico, e um dos resultados é o surgimento de várias formas de se escrever a História.

Ainda que o historiador venha a discordar do Fim da História, o estado atual de discussão da disciplina aponta para a necessidade de uma reflexão séria por parte do historiador sobre o seu trabalho, sua produção e seu próprio ponto de partida. Um dos pontos fundamentais em tal reflexão é a fronteira rígida entre “Mito” e “História”, e uma reavaliação do conceito de “verdade histórica”.

Os paradigmas arqueológicos

No século XX a Arqueologia atinge um status de disciplina acadêmica, gradualmente desenvolvendo um escopo próprio teórico-metodológico que a diferenciara de outras ciências humanas, garantindo-lhe um status de ciência própria, não meramente auxiliar da História. Serão desenvolvidas três correntes principais no pensamento arqueológico ocidental.

Arqueologia Histórico-Cultural

A Arqueologia, a despeito de ter sido rotulada em diversos campos do saber como campo do conhecimento subordinado e “ciência auxiliar”, possui escopo específico de atuação e um histórico de discussão e escolas teóricas que interferem fortemente na forma de conhecimento por ela gerado.

A forma de arqueologia mais praticada e difundida, seja academicamente ou por meio de divulgação científica, é a arqueologia histórico-cultural. A despeito das mudanças nos meios acadêmicos, é comum encontrar-se ainda muitos trabalhos efetuados em moldes histórico-culturais.

Tal forma de arqueologia encontra-se bastante vinculada com a História, e teve seu período áureo no século XX, em particular na Europa. A existência da tecnologia da escrita por um grande período na maior parte das culturas europeias propiciou contextos nos quais a comparação entre as fontes escritas e a Cultura Material seria a forma mais comum de estudo do passado.

A Arqueologia Histórico-Cultural apresenta grande ênfase na descrição dos artefatos e no enquadramento dos mesmos em tipologias e séries. De fato, como primeira forma arqueológica propriamente científica, muito da metodologia de campo desenvolveu-se neste estágio da disciplina.

Com a arqueologia histórico-cultural desenvolveu-se a prática de associar um tipo de manifestação material recorrente como o indicativo definidor da cultura. “Cultura”, aqui, é entendida de uma forma normativa e descritiva. Uma forma material específica é associada com um grupo étnico específico, normalmente definido segundo a ótica do pesquisador. Desta forma, desenvolveram-se associações e determinações como, por exemplo, a associação da chamada “Cultura arqueológica Lusatiana” com os antigos povos de linguagem céltica.

A continuidade temporal entre as Culturas europeias também acabou por fomentar outras características de influência na interpretação histórico-cultural. A explicação da mudança cultural, fator-chave de diferenciação entre as correntes arqueológicas, será dada por meio de termos como “migração”, “invasão” e “difusão”. A forma primária de se explicar mudança na Cultura Material segundo esta perspectiva é a influência externa.

Desta forma, é comum notar-se em livros didáticos mapas contendo setas indicando migrações de povos, e áreas hachuradas nas quais se identifica a recorrência de determinadas formas associadas de Cultura Material a determinada etnia. Esta matriz explicativa é característica do pensamento histórico cultural.

No campo da Arqueologia Bíblica, é em moldes Histórico-Culturais que foram desenvolvidos trabalhos clássicos como os de Allbright e Bright, com seus procedimentos característicos como a identificação de numerosos sítios arqueológicos segundo locais descritos e nomeados na Bíblia e a explicação constante do registro arqueológico de acordo com as fontes escritas.

Arqueologia Processualista (“New archaeology”) e os “Minimalistas”

Nas décadas de 1960 e 1970 desenvolveu-se uma forma diversa de se pensar a Arqueologia, em particular na Academia Norte-Americana, ainda que o Processualismo tenha encontrado muito campo nas Ilhas Britânicas.

Esta nova forma de Arqueologia apresentava uma insatisfação em relação ao que era praticado anteriormente. Não se trata inicialmente de um movimento organizado e monolítico. Seu surgimento na América do Norte trará características oriundas diretamente da forma arqueológica praticada localmente.

Diferentemente da Europa, a tradição europeia na América é recente. Ao estudar o passado mais antigo, o branco de origem europeia vai acabar por estudar o *outro*, e não seu ancestral ou antepassado.

Esta conjuntura soma-se à busca de formas mais propriamente científicas e menos subjetivas de explicação do registro arqueológico. Os arqueólogos buscarão na Antropologia, nas Ciências Sociais e no Funcionalismo as fontes de inspiração teórica. Surgirá, inclusive, a máxima de Binford: “A Arqueologia ou é Antropologia, ou não é nada”.

A Antropologia assumirá, desta forma, o papel dado à História até então. O uso das fontes escritas e da tradição histórica (quando existirem no contexto estudado) não mais será considerado como elemento adequado para a explicação do registro material. Em substituição, serão buscadas leis gerais, de caráter universal, sobre o comportamento humano. Haverá uma preocupação com a explicação da mudança cultural, que dar-se-á com o uso de conceitos evolucionistas e por meio de processos.

Temas como “etnicidade” e “religião” perderão grandemente seu espaço, dando lugar à “mudança” e “processos” sociais e econômicos.

Os arqueólogos processualistas irão, desta forma, buscar e acreditar na possibilidade de se atingir um estado neutro, científico, desenvolvendo cientificismo exacerbado e uma forma própria de neo-positivismo quase que ingênuo. Sua abordagem das temáticas antropológicas envolvendo Evolução e Ecologia Cultural são, nas palavras de Ian Hodder, “estreitas” (HODDER, 2001: 02).

A explicação de mudança, dada por meio de migrações, invasões e difusão sob o ponto de vista histórico-cultural, agora será dada por meio de processos evolutivos locais. Os principais articuladores da Arqueologia Processualista foram Lewis Binford nos EUA, e Colin Renfrew, na Inglaterra. Renfrew, entretanto, consciente das crescentes limitações do Processualismo, viria a propor tentativas de acomodação entre o Processualismo e o posterior Pós-Processualismo no que ele chamaria de “Arqueologia Cognitiva” (HODDER, 2001: 03).

O pensamento processualista teve influência decisiva no desenvolvimento da escola minimalista e na interpretação arqueológica mais recente na Arqueologia Siro-Palestina, ou Bíblica. Paul Lemche foi um dos principais intermediários entre a *New Archaeology* e a Escola de Copenhague, ainda que tais conexões não sejam realçadas. Tal conexão deu-se principalmente com seu interesse na Antropologia Norte-Americana (MOOREY, 1991: 156).

A chamada “nova geração” de arqueólogos em Israel teria uma abordagem de campo diferente em relação à das gerações de Kenyon e Albright, cada vez mais ligada aos procedimentos de campo anglo-americanos. A principal técnica que passou a proliferar foi a de prospecções de superfície. Desta forma, um número muito grande de sítios passou a ser identificado, dando noções mais completas de padrões de assentamento.

Se por um lado esta conjuntura trouxe uma dimensão revigorante à Arqueologia na Palestina, há de se notar que o número de sítios escavados de fato e em profundidade ainda é pequeno (MOOREY, 1991, p. 157), e o intervalo entre estudos mais detalhados e a publicação dos achados é grande, o que gera um descompasso entre o mapeamento de sítios e uma análise mais detalhada do mesmo (MAZAR, 2003, p. 51). O suposto cientificismo e objetividade processualista pode conduzir o pesquisador a outras modalidades de subjetividade, bem como a uma concentração das informações e do conhecimento em poucos indivíduos, com o consequente pouco debate e crítica de um contexto acadêmico mais amplo.

Há de se notar que a desconsideração pelas fontes escritas e ênfase na criação de leis generalizantes, estudos de processos, assentamentos e evoluções locais são temas recorrentes tanto na Arqueologia Processualista quanto no Minimalismo em Israel.

No caso da Arqueologia Bíblica, a fonte escrita em questão é o próprio texto bíblico. Há um contraste marcado com a Arqueologia Bíblica de Albright e Wright de moldes histórico-culturais, que conferia historicidade a personagens como os Patriarcas e o rei Davi.

O minimalismo alegará que o que é histórico sobre Israel somente pode ser encontrado nos vestígios arqueológicos. O Antigo Testamento seria uma criação tardia, coletânea de diversos relatos agrupados segundo ideologias do período da reforma de Josias (séc. VII a.C.) ou mesmo posterior ao cativeiro Babilônico (séc. VI a.C.). Não haveria, portanto, veracidade nos relatos sobre os Patriarcas, sobre as tribos de Israel e os reinados de Davi e Salomão, etc.

Como já afirmado anteriormente, expoentes importantes do pensamento “minimalista” (o uso do termo esconde diferenças, e foi usado apenas pelos detratores do movimento) foram Thomas Thompson, Keith Whitelam, Niels Peter Lemche e Philip Davies, ligados à chamada “Escola de Copenhague”.

3.3 Arqueologias Pós-Processualistas

Nas décadas de 80 e 90 desenvolveu-se outra forma de pensar, insatisfeita com os rumos do Processualismo. Ainda que seja amiúde referida como algo unificado, a Arqueologia passou por tantas correntes multifacetadas e esfaceladas que é mais correto referir-se ao seu estado contemporâneo como “arqueologias pós-processualistas”.

Os pós-processualismos respondem em grande parte à uma crítica feita à forma processualista de pensamento arqueológico, mas é notório que seus parâmetros coadunam-se muito bem com a pós-modernidade, em detrimento de uma modernidade positivista-processualista.

O pós-processualista repensa os conceitos definidos tradicionalmente, relativiza parâmetros dados como certos e científicos. Desconfia do conceito de ciência e da neutralidade; antes, coloca em relevância o papel do observador na criação e produção de conhecimento, deixando evidente a impossibilidade de uma neutralidade científica absoluta.

A crítica e a teoria assumem papéis importantes. Os referenciais teóricos, entretanto, serão múltiplos, incluindo desde teorias feministas até à filosofia de Foucault. A História retoma seu papel de destaque, e a fonte escrita novamente será levada em consideração, quando disponível. Temáticas de religião e etnicidade voltarão ao centro do interesse de novas pesquisas.

Nesta abordagem, entretanto, o pesquisador procura, tendo consciência da subjetividade inerente do pesquisador, maximizar o seu aparato crítico e teórico na análise das fontes.

Grandes expoentes desta forma de pensamento foram Ian Hoder e Michael Shanks.

Em busca das objetividades

Miller II (2011) afirma que tanto minimalistas quanto maximalistas tem como objetivo final a “Objetividade Rankeana”, desconsiderando, desta forma, uma “terceira forma” de se fazer a história. Aqui, Miller e Barstad vão concordar e defender que se troque a intenção e discussão sobre “historicidade” e “fato” para “probabilidade” e “possibilidade” (BARSTAD, 1997: 45).

Quanto ao próprio conceito de “objetividade”, entretanto, há muito frequentemente uma indefinição normalmente não mencionada nos estudos históricos - tampouco estudos relacionados à História de Israel.

Allan Megill, num ponto de vista da Teoria da História, discutida em relação a conceitos e métodos na História, ao expandir o uso do termo, demonstra a existência de diversas conceituações de objetividade, e propõe o uso de quatro formas diversas (MEGILL, 2007, p. 113ss), adotadas e aplicadas por Miller em relação à construção de Histórias de Israel.

Os quatro sentidos de objetividade sintetizados por Megill, que por vezes entrelaçam-se e não são mutuamente exclusivos, seriam o sentido *absoluto*, sentido *disciplinar*, sentido *dialético* (ou interacional) e o sentido *procedural*.

A *objetividade absoluta* é aquela que, para o historiador, mais se aproxima dos ideais Rankeanos de descobrir “o que de fato aconteceu”. É uma objetividade que pretende possuir uma perspectiva “aperspectiva”, totalmente neutra, impessoal e que exclui toda e qualquer subjetividade.

A *objetividade disciplinar* considera o consenso no campo da disciplina em estudo o parâmetro de mensuração objetivo. Valoriza igualmente a impessoalidade, e é hostil a conceitos e o que Megill chama de “originalidade” que extrapolem o paradigma canonizado do campo do conhecimento em questão. Procuraria “conter” a subjetividade, aceitando aquela intrínseca ao próprio campo de estudo (MEGILL, 2007, p. 114).

Esta objetividade em particular pode ser identificada no uso demasiado feito pelos minimalistas do conhecimento arqueológico como fornecedor de conhecimento objetivo. O próprio William Dever reconhecia que os minimalistas estavam fora de sua própria disciplina ao dar tamanha ênfase e peso à evidência arqueológica (DEVER, 2002, p. 90; 207). Centralidade que, como já afirmamos anteriormente, apela para uma espécie de nova “tradição”, um novo “cânon”, aqui representado pelo conhecimento arqueológico adequado a determinados padrões.

No caso minimalista, o arqueólogo que terá a palavra final, canonizada na matéria de interpretação minimalista é Israel Finkelstein, autor de “The Bible Unearthed”, traduzida provocativamente no Brasil como “E a Bíblia não tinha razão”². É evidente o grau enorme de subjetividade de tal forma do conhecimento, já que tal objetividade seria, em última instância, nada mais que um produto de “insegurança epistemológica” (MEGILL, 2007, p. 118ss), e cria uma forma de objetividade autoritativa, baseada em critérios muito particulares, definidos em um campo específico do conhecimento – portanto, naturalmente dados à subjetividade e não necessariamente aplicáveis a outras áreas.

A objetividade *dialética* envolveria o conhecimento especializado do pesquisador na área ou objeto em questão. Intenciona interagir com o objeto em questão, “dialogar” com o mesmo, tentando transformar a subjetividade inerente ao mesmo em força produtiva, no sentido “positivo” do termo. É, de certa forma, a objetividade empregada nas novas escolas históricas, e mes-

mo na Nova História Cultural e na Escola dos Annales, que levam em conta a subjetividade das fontes, fazendo “perguntas” às mesmas.

Para Miller II (2011), esta forma de objetividade tem sido almejada por historiadores do espectro maximalista da questão, como Provan, Long e Longman, que afirmariam que compartilhar a visão de História dos profetas, por exemplo, seria o melhor procedimento em prol do desenvolvimento do conhecimento sobre o contexto. Miller apresenta a crítica que esta forma histórica construiria o que Dever chamou de “paráfrases racionais da Bíblia Hebraica” (DEVER, 2006, p. 224), ao considerar o texto “inocente até que provado ao contrário”.

Por fim, uma quarta forma de objetividade é o que Megill (MEGILL, 2007, p. 114) chama de Objetividade *Procedural*. Tal forma valoriza procedimentos totalmente imparciais, repetição de experimentos, e busca excluir toda forma possível de subjetividade, através do ato de evitar toda fonte possível de erros. É uma forma de objetividade quase que negativa em sua natureza.

Conquanto tal forma metodológica tenha aplicação específica no campo das ciências duras, seu emprego nas ciências humanas é particularmente complexo. O discurso de “procedimentos controlados” e “totalmente imparciais” assemelha-se muito aos interesses da objetividade absoluta, rankeana, mas mais ainda a metodologias das ciências exatas.

Tal forma de objetividade é almejada por Thomas Thompson em sua insistência no conceito de Historicidade, como veremos mais adiante, mas também é compartilhada por outros minimalistas como Whitelam. O procedimento padrão nestas tentativas é a ênfase minimalista ao registro arqueológico e a desconsideração do texto escrito que geraram seu próprio apelido. A forma negativa de tal objetividade assume aqui contornos de exclusão de informação, na tentativa de neutralidade.

Como já afirmado, as formas e tentativas de objetividade mesclam-se e invadem seus domínios próprios. Estas próprias conceituações, sendo produtos de elaboração humana, não podem ser consideradas como “dados brutos” na natureza, fatos absolutos e totalmente existentes por si só. Entretanto, dão conta de forma bastante adequada das discussões envolvidas na construção dos diversos campos do conhecimento, em particular histórico, e em nosso contexto específico, no campo da História de Israel.

O paradigma histórico de Thompson

Tentaremos a seguir efetuar uma análise de um paradigma histórico coerente em Thompson. A tarefa não é simples e banal, e não desejamos efetuar-la enquanto juízo de valor. Como afirmado acima na discussão referente à objetividade, algumas das questões básicas, e mesmo a forma de respondê-las que Thompson e os minimalistas empregam, não diferem essencialmente de muitos de seus opositores.

Thompson, frente aos problemas da historicidade, ao resolver questões tradicionalmente ligadas a visões e questões de cunho mais positivistas e modernas - tais quais “o que de fato ocorreu?” – acaba por transitar entre extremos:

Eu tenho argumentado que a busca pelas origens não é uma busca histórica, mas uma questão teológica e literária, uma questão sobre significado. Dar a ela uma forma histórica é atribuir-lhe nossa própria busca por significado. O academicismo bíblico costumava acreditar que nós podemos compreender a Bíblia apenas se voltarmos às suas origens. A questão sobre as origens, entretanto, não é uma questão que possa ser respondida. Não apenas o “Israel” da Bíblia é uma ficção literária, mas a Bíblia começa com uma tradição já estabelecida: uma corrente de histórias, canções e reflexões filosóficas: coletadas, discutidas e debatidas. Nossas fontes não começam. Elas já estão *in media res*. Nós podemos dizer com considerável confiança que a Bíblia é a história de ninguém (Grifo do autor. Tradução nossa).³

Aqui temos um exemplo de discurso no qual o autor transita entre um equacionamento entre “História” e “Verdade” ao mesmo tempo que, na tentativa de uma máxima objetividade procedural, nega a possibilidade de obtenção ou construção de conhecimento pela mesma História. Simultaneamente, temos a definição do cabedal básico terminológico do autor: história (*history*), ficção (*fiction*), história (“story”). Vejamos de forma mais detalhada tais procedimentos.

“*Wie es eigentlich gewesen?*” versus “não podemos responder a esta questão”

Uma primeira questão que deve ser levantada é a equalização frequente que Thompson efetua entre “história” e “verdade”. Ou, em termos menos carregados, entre “história” e “o que de fato aconteceu”. Esta equivalência de significados não está explicitada verbalmente; nós efetuamos sua correlação. Entretanto, ela é nítida na construção de enunciados pelo autor.

A obra paradigmática de Thompson, *The historicity of the patriarchal narratives*, já em seu título emprega o termo *historicity*, o que é bastante sugestivo. Entretanto, focaremos mais nossa análise em *The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel*, por incluir de forma proeminente a temática da Arqueologia e trazer possibilidades mais amplas de análise, com o emprego constante do termo *Myth*, bem como por ser mais recente, posterior às obras mais controversas do mesmo e, por tal circunstância, trazendo escritos já mais amadurecidos e testados do autor. Desafortunadamente, uma análise de todas as obras faz-se impossível, tanto por questões de tempo quanto de espaço.

O capítulo 3 de *The Mythic Past*, intitulado *How the Bible talks about the past*, se inicia com a seção 1. *Stories and their references to an historical world*. O que se encontra implícito neste enunciado é a já velha dualidade entre “estória” e “história”, que se reflete no uso frequente do uso dos termos “facto” e “ficção”, “mito” e “história”.

O primeiro parágrafo do capítulo exemplifica bem o conceito:

No último capítulo, um número de narrativas bíblicas foi discutido que não são obviamente relatos de um passado histórico, apesar de serem histórias centrais em livros dos quais acadêmicos frequentemente falam como históricos⁴. (tradução nossa)

E não é necessário seguir muito adiante na leitura para se conscientizar de como esta terminologia impregna o texto. O parágrafo seguinte dirá:

Questionar se as narrativas bíblicas possuem outros motivos e propósitos além dos históricos é útil, mas nos leva muito longe e ajuda apenas nas narrativas que são claramente fictícias. O assunto é mais complicado que formular questão sobre se o ferro da estória flutuou na água. Nem todas as histórias da Bíblia são obviamente ficcionais.⁵ (tradução nossa)

É evidente que, para Thompson, o que distancia “estória” (*story*) de “história” (*history*) é a dualidade positivista entre o que aconteceu e o que não aconteceu, entre “mito” e “história”.

Sua resposta à esta questão, já mencionada anteriormente, é a seguinte: *The question about origins, however, is not an answerable one.* (XV).

Entretanto, Thompson não abandona a busca pelo que “de fato ocorreu”. Apenas transfere a responsabilidade de respondê-la para outro campo do conhecimento. A saber, a Arqueologia. De uma abordagem que desprovê por completo a História de um campo do saber que pode produzir significado, Thompson pula para a Arqueologia, adotando procedimentos de busca de objetividade disciplinar e procedural.

A objetividade disciplinar e procedural e a dependência de uma Arqueologia não-referenciada

Como já afirmado anteriormente, a dependência exacerbada minimalista da Arqueologia é contrastada pela ausência de formação arqueológica entre os seus expositores. Thompson, em particular, emprega em demasia informações arqueológicas. De forma peculiar, entretanto. A despeito de sua falta de formação em Arqueologia e seu uso constante da mesma, suas argumentações que dela se utilizam não apresentam referências, fontes, autores, bibliografias ou relatos de escavação.

A objetividade em Thompson é peculiar. É alegadamente procedural, baseada na negação e exclusão de informações que o autor não considera verdadeiras ou mesmo “plausíveis”⁶. O que define o descarte ou manutenção das “evidências” é o critério de historicidade:

Isto é, a questão da historicidade é uma ferramenta que é usada para lançar dúvidas nas fontes de alguém, para testá-las. Ela protege o historiador de enganos óbvios, ao eliminar fontes de evidências potenciais mas enganadoras. Nosso acesso a eventos singulares ou registros de testemunhas oculares no mundo antigo da Bíblia é praticamente nulo, mas – dados os milhares de anos de transmissão envolvidos e nossa grande ignorância da maior parte do passado antigo – os únicos eventos e relatos que podem ser desconsiderados como implausíveis ou impossíveis são aqueles que são miraculosos ou demonstráveis impossíveis por outros meios⁷. (tradução nossa)

O uso do termo “implausível” não implica na “terceira via” metodológica que escape da dualidade minimalista-maximalista. Antes, é mais uma derivação e reforço ao uso que Thompson dá às ideias de prova, fato, evidência – novamente, um reforço à noção de historicidade positiva.

Eliminado o que aparenta ser “implausível”, entretanto, os procedimentos empregados por Thompson para produção de conhecimento que supra as lacunas deixadas não é de todo coerente com sua suposta objetividade. Voltamos ao uso que o mesmo faz da Arqueologia, e que define sua metodologia como necessariamente de objetividade disciplinar.

A formulação teórica fundamentada na Arqueologia não apresenta em Thompson todos os pré-requisitos aguardados que referenciem e validem as informações arqueológicas apresentadas pelo mesmo como tão fundamentais para a construção de uma história que chegue mais perto de “o que de fato ocorreu”. Não são fornecidas referências bibliográficas, notas de qualquer espécie, citação de autores, arqueólogos e escavadores, como seria de se esperar de um método arqueológico objetivo e coerente disciplinarmente. As únicas referências fornecidas pelo autor em todo “*The Mythic Past*” são citações bíblicas, nas partes da obra em que o mesmo emprega partes do texto bíblico.

Desta forma, falta a própria referência a um cânon ou consenso disciplinar arqueológico, que é substituído por informações canônicas dadas pelo próprio Thompson sem maior validação acadêmica.

A parte II de *The Mythic Past*, intitulada *How Historians create a Past*, e que contém os capítulos 5 a 9 da obra, emprega muito pouco algum método de fato histórico, ao menos em sua parte inicial.

O capítulo 5 (*Beginnings*), em particular, possui as seguintes subdivisões: “1. Genesis: 1,400,000-6000 BCE”; “2. *An African Eden*: c. 7000-6000 BCE”; “3. *Paradise Lost*: c. 6500-4500 BCE”; “4. *A Mediterranean economy*: c. 6000-4000 BCE”; “5. *A heartland of villages*: c.3500-2400 BCE”; “6. *Of towns and trade*”.

O quadro total óbvio de referência empregado é o propiciado pela Arqueologia Pré-Histórica. A despeito do título “*Beginnings*”, a inclusão de tal parte em um agrupamento maior da obra intitulado “*How Historians create a Past*” não deixa de ser uma espécie de contrassenso, e não diz definitivamente nada acerca do método histórico, ainda que dê-nos indícios do método “histórico” próprio de Thompson.

De fato, todo o desenvolvimento do capítulo é efetuado com a recorrência ao “cânon” arqueológico, procedimento evidente para periodizações temporais sem a existência das fontes primárias “tradicionais” (i.e., escritas) do historiador. A objetividade aqui, portanto, é clara e inequivocadamente disciplinar.

A natureza de tais capítulos é totalmente descritiva, de forma a se referenciar uma realidade milenar dada. Mas não há referência a autores, escavações, controvérsias sobre datações, pouca referência a dissensões e discordâncias acadêmicas (i.e, pp. 108s, ao tratar sobre as migrações amoritas).

Novo paradigma ou novo positivismo?

Tais características, discutidas brevemente, encontram-se no transcorrer do restante de *“The Mythic Past”*, com variações de acordo com a temporalidade discutida. O ápice da conclusão de Thompson encontra-se na parte 4 do capítulo 4, *“A collapsing paradigm: the Bible as history”*, no qual reafirma sua diferenciação absoluta entre “história” e “estória”, e efetua uma compartimentação entre as diversas formas de construção de conhecimento histórico.

Desta forma, temos um desenvolvimento da obra que é iniciado na Parte I com a ênfase no conceito de História do autor, compartimentado, dualista, empiricista e positivista. Nas partes II e III da obra, esta compartimentação será desenvolvida com o relato do que Thompson considera “história verdadeira”, baseada num conhecimento canônico arqueológico auto-referenciado (na parte II) discutido acima, seguido de, na parte III, a compartimentação final entre os mundos da Bíblia enquanto “histórico” (capítulo 10), “literário” (Capítulo 11), “Teológico” (Capítulos 12, 13 e 14) e, por final, “intelectual” (Capítulo 15).

Em suma, é difícil considerar o que Thompson coloca como “novo paradigma” como algo realmente novo. Seu conceito de história, como já demonstrado, é moderno, positivista. Sua metodologia e sua busca pela objetividade são de cunho positivista. A adoção de paradigmas arqueológicos é oriunda do processualismo.

Em suma, as adoções teóricas e metodológicas de Thompson não apresentam novidade. Suas interpretações e conclusões sobre o texto bíblico, sim, apresentam modificações consideráveis em relação à maior parte da produção acadêmica bíblica. Entretanto, ao discutir com o espectro maximalista da questão, é de se notar que Thompson não apresenta novidade metodológica, histórica propriamente dita, nenhuma. Para Barstad, Thompson e Lemche seriam os “primeiros dos últimos modernistas”⁸, exemplares da crise sofrida pelos paradigmas históricos recentes (BARSTAD, 1997: 52).

Podemos sumarizar a questão com a citação do mesmo Barstad:

Acadêmicos como Lemche e Thompson têm sido ávidos em usar o conceito de “mudança de paradigma” de suas próprias contribuições à historiografia bíblica. Isto, entretanto, está longe de ser uma descrição adequada de o que realmente está acontecendo. Lemche e Thompson, aparentemente desavisados do fato de que o que nós podemos chamar de um conceito convencional de história hoje é altamente problemático, ainda trabalham dentro dos parâmetros da pesquisa histórico-crítica, assumindo que a história é uma ciência e que deve lidar com fatos ‘duros’⁹. (tradução nossa)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluimos que, dada a análise da metodologia histórica e dos conceitos de História apresentados por Thomas Thompson, sua alegação de um “novo paradigma” no campo dos estudos bíblicos não se sustenta. Antes, Thompson deve ser considerado como um autor que tipifica a crise no paradigma histórico contemporâneo advinda da pós-modernidade, da mesma forma que a corrente minimalista nos estudos bíblicos.

Seus métodos e conceitos se enquadram em formas positivistas, tanto no campo da História, quanto da Arqueologia. Sua busca é pela “Verdade”, pelo que “de fato ocorreu”. Desta constatação, deriva outra conclusão mais incômoda aos debatedores, que é a similaridade inequívoca de procedimentos e conceitos históricos entre os minimalistas com seus oponentes maximalistas.

A verdadeira oposição metodológica e conceitual a ser encontrada é entre os historiadores e arqueólogos pós-modernistas e os debatedores da controvérsia minimalista-maximalista (seja de qual lado encontrem-se no debate), em particular nos próprios usos e conceitos de história envolvidos.

Por fim, há de se ressaltar que o próprio uso do termo “Novo paradigma histórico” possui validade limitada. A transição entre paradigmas faz com que o uso do termo seja de extrema limitação, pouco significado de fato, e de uso quase sempre indevido.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARÓSTEGUI, Julio. A pesquisa histórica: teoria e método. Bauru: EDUSC, 2006 [1995].
- BARSTAD, Hans. History and the Hebrew Bible: Can a History of Israel Be Written? In: GRABBE, L. L. Grabbe (ed.) Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 245. European Seminar in Historical Methodology 1. Sheffield, 1997. pp. 37-64.
- BURKE, Peter. A Escola dos Annales (1929-1989): A Revolução Francesa da Historiografia. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997 [1990].
- _____. O que é História Cultural? 2ª edição revista e ampliada. Rio de Janeiro: Zahar, 2005 [2004].
- DEVER, William G. What did the biblical writers know and when did they know it? Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- _____. Who were the early Israelites and where did they come from? Grand Rapids: Eerdmans, 2006.
- FINKELSTEIN, Israel & SILBERMAN, Neil Asher. E a Bíblia não tinha razão. São Paulo: A Girafa, 2003.
- HODDER, Ian (ed). Archaeological Theory today. Cambridge: Polity Press, 2001.
- MAZAR, Amihai. A arqueologia na terra da Bíblia (10.000-586 a.C.). São Paulo: Paulinas, 2003[1990].
- MEGILL, Allan. Historical Knowledge, Historical Error: A Contemporary Guide to Practice. Chicago: At the University Press, 2007.
- MILLER II, Robert. Once More: Minimalism, Maximalism, and Objectivity. 2011. Obtido em: <<http://www.bibleinterp.com/opeds/miller358004.shtml>>. Último acesso em 15/10/2014.
- MOOREY, Peter Roger Stuart. A century of Biblical Archaeology. Cambridge: Lutherworth Press, 1991.
- THOMPSON, Thomas. The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel. London: Basic Books, 1999.
- TRIGGER, Bruce. História do Pensamento Arqueológico. São Paulo: Odisseus, 2004 [1996].

¹ Professor de História Medieval na Universidade Federal de Ouro Preto, História da Igreja na Faculdade Teológica Batista de São Paulo e no Seminário Teológico Batista Nacional Enéas Tognini.

² A despeito da relevância historiográfica, não discutiremos aqui os paradigmas e metodologias de Langlois e Seignobos. Nosso interesse, antes de uma história completa da historiografia, foca-se na escola positivista alemã que desembocaria em conceitos de historicismo e historicidade e que, como argumentaremos mais adiante, possui influência particular na obra de Thomas Thompson.

³ Referência completa em português: FINKELSTEIN, Israel & SILBERMAN, Neil Asher. *E a Bíblia não tinha razão*. São Paulo: A Girafa, 2003.

⁴ "I have argued that the quest for origins is not an historical quest but a theological and literary question, a question about meaning. To give it an historical form is to attribute to it our own search for meaning. Biblical scholarship used to believe that we might understand the Bible if we could only get back to its origins. The question about origins, however, is not an answerable one. Not only is the Bible's 'Israel' a literary fiction, but the Bible begins as a tradition already established: a stream of stories, song and philosophical reflection: collected, discussed and debated. Our sources do not begin. They lie already *in medias res*. We can say now with considerable confidence that the Bible is not a history of anyone's past". In: THOMPSON. *The Mythic Past*, p.XV, (Grito do autor).

⁵ "In the last chapter, a number of biblical narratives were discussed that obviously not accounts of an historical past, though they were central stories in books that scholars often speak of as historical". In: THOMPSON, p.62.

⁶ "Asking whether biblical narratives have other motives and purpose than historical ones is useful, but it only takes us so far, and only helps us with those narratives that are most clearly fictive. The issue is more complicated than asking questions about whether the story's iron floats on water. Not all of the Bible's stories are obviously fictional". In: THOMPSON, p.62.

⁷ THOMPSON, p. 229.

⁸ "That is, the question of historicity is a tool that is used to cast doubt on one's sources, to test them. It protects the historian from obvious mistakes by eliminating potential, but misleading, sources of evidence. Our access to singular events or eye-witness accounts in the ancient world of the Bible is almost nil, but – given the thousands of years of transmission involved and our great ignorance of most of the ancient past – the only events and accounts that can be dismissed as implausible or impossible are those that are miraculous or otherwise demonstrably impossible." In: THOMPSON, p. 229.

⁹ "(...) the first of the last modernists".

¹⁰ "Scholars like Lemche and Thompson have been eager to use the concept 'paradigm shift' of their own contributions to biblical historiography. This, however, is far from being an adequate description of what is really going on. Lemche and Thompson, apparently unaware of the fact that what we may call a conventional concept of history today is highly problematic, still work within the parameters of historical critical research, assuming that history is a science and that one must work with 'hard' facts" (BARSTAD, 2007: 51).

A REVELAÇÃO DO SAGRADO ATRAVÉS DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA-RELIGIOSA NA IGREJA PROTESTANTE HISTÓRICA CONTEMPORÂNEA

André Anéas¹

RESUMO

A igreja cristã protestante é comumente associada a um pensamento teológico ortodoxo, tradicional ou evangelical. Entretanto, suas raízes protestantes revelam um grande embate quando o assunto é a revelação de Deus ao homem através da experiência mística-religiosa. Racional *versus* irracional, razão *versus* fé e ortodoxia *versus* liberalismo são pontos em que os protestantes não são unânimes. O objetivo do presente trabalho é analisar os embates teológicos sobre a revelação do sagrado ao homem através da experiência mística-religiosa em um contexto de igreja protestante histórica contemporânea, verificando a atual compreensão do assunto, sempre correlacionando com as características da história da igreja protestante, em especial, o período do escolasticismo protestante (MACKINTOSH, 2002) e sua compreensão do tema, com o intuito de atestar se as relações são notáveis. A pesquisa de campo realizada em uma igreja protestante histórica contemporânea revela que há influência das divergências de compreensões acerca da revelação do sagrado ao homem através da experiência mística-religiosa na história do protestantismo, gerando opiniões diversas e impactando no juízo de valor da experiência mística-religiosa com o sagrado, por mais ortodoxa que a igreja contemporânea busque ser. Um dos grandes agentes de toda a divergência seria o período chamado de escolasticismo protestante, mais conhecido como ortodoxia protestante, período este de grandes embates teológicos e com consequências permanentes para o protestantismo em geral. O resultado da influência da ortodoxia no pensamento protestante contemporâneo nas igrejas históricas coloca em lugar de destaque a razão em detrimento do aspecto irracional que a experiência mística-religiosa tem em sua essência, diminuindo a relevância dos benefícios que esta experiência produz na *práxis* cristã do cristão histórico contemporâneo.

Palavras-chaves: Experiência Mística-Religiosa; Ortodoxia; Racionalismo, Protestantismo Histórico.

ABSTRACT

The protestant christian church is commonly associated with an orthodox theological thought, traditional or evangelical. However, its protestants roots reveal a great battle when it comes to the revelation of God to man through the mystical-religious experience. Rational versus irrational, reason versus faith and orthodoxy versus liberalism are points where the protestants are not unanimous. The objective of this study is to analyze the theological conflicts about the revelation of what is holy to mankind through the mystical-religious experience in the context of the contemporary historical protestant church, checking the current understanding of the subject, always correlated with the characteristics of the history of the protestant church, in particular the period of protestant scholasticism and its understanding of the subject, in order to verify whether the relations are remarkable. The field research conducted in a contemporary historical protestant church reveals that there is influence of the different points of view about the revelation of the sacred to man through the mystical-religious experience in the history of protestantism, generating different opinions and impacting on the value judgment of the mystical-religious experience with the sacred, the more orthodox the contemporary church seeks to be. One of the major agents of all the divergence would be the period called protestant scholasticism, better known as protestant orthodoxy, a period of great theological conflicts and permanent consequences for protestantism in general. The influence result of the orthodoxy in contemporary protestant thought in historic churches highlights reason over the irrational aspect that the mystical-religious experience has at its core, reducing the importance of the benefits that this experience produces in the contemporary historical christian praxis.

Keywords: Mystical-Religious Experience; Orthodox; Rationalism; Historic Protestantism.

INTRODUÇÃO

A igreja cristã protestante é comumente associada a um pensamento teológico ortodoxo, tradicional ou evangelical. Entretanto, suas raízes protestantes revelam um grande embate quando o assunto é a revelação de Deus ao homem através da experiência mística-religiosa¹. O objetivo do presente trabalho é analisar os embates teológicos sobre a revelação do sagrado ao homem através da experiência mística-religiosa em um contexto de igreja protestante histórica contemporânea, verificando a atual compreensão do assunto, sempre correlacionando com as características da história da igreja protestante, em especial, o período do escolasticismo protestante (MACKINTOSH, 2002) – ou ortodoxia protestante – e sua compreensão do tema, com o intuito de atestar se as relações são notáveis.

Nos baseando nas características da história da igreja protestante, em especial o período do escolasticismo protestante, o pesquisador realizou uma pesquisa de campo. Uma vez que o sujeito da pesquisa é o protestantismo histórico contemporâneo, se optou por restringir o sujeito a uma igreja pertencente a Igreja Presbiteriana do Brasil da zona oeste de São Paulo, a Igreja Presbiteriana de Pinheiros. O motivo desta opção deve-se a uniformidade que existe nesta denominação protestante, diferentemente da denominação Batista, por exemplo. A partir das características históricas do escolasticismo protestante, que é fonte embrionária do protestantismo histórico contemporâneo, o pesquisador, através de uma amostra de respostas a partir da aplicação de questionários com perguntas padronizadas aplicados a diversos grupos dentro da comunidade, analisou os participantes da igreja protestante histórica e verificou suas compreensões sobre o tema e suas correspondências com as características do protestantismo ortodoxo. Vale ressaltar que a presente pesquisa se utiliza de conceitos da sociologia da religião com a intenção de aprofundar o porquê das possíveis divergências de posições dos participantes da igreja protestante histórica contemporânea pesquisada, aprofundando o assunto por um viés sociológico.

A história da ortodoxia protestante e suas consequências

A Reforma Protestante é um momento histórico de fundamental importância para compreendermos o cristianismo e todos os seus desdobramentos. Foi dela que surgiu o que podemos chamar de *ortodoxia* ou escolasticismo protestante. E são as consequências da ortodoxia protestante, resultado da Reforma Protestante, que gostaríamos de trabalhar de forma resumida. O objetivo é obtermos as características deste momento tão importante da história

do protestantismo que está conectado ao sujeito desta pesquisa: a igreja protestante histórica contemporânea.

A Reforma Protestante

“A grande precursora da teologia evangélica foi a Reforma Protestante” (MACKINTOSH, 2002, p. 16). Foi na Reforma que homens ousados feriram princípios chave da poderosa Igreja Católica Romana (ICR), deixando sua marca na Teologia. O grande pensamento reformista gira em torno da “autoridade intrínseca da auto-revelação de Deus” (MACKINTOSH, 2002, p. 16). A possibilidade da religião ser algo real para o cristão apenas com Jesus se manifestando na alma do fiel, através da atuação do Espírito Santo, e respondendo a esta atuação com liberdade, através de uma decisão responsável, fez com que o protestantismo evangélico corresse um grande risco (MACKINTOSH, 2002). Risco este que a ICR não corria, pois quem definia quem era salvo ou não era a própria ICR.

Conforme nos relata Mackintosh (2002, p. 17-18), Lutero, chegando ao descobrimento da fé pessoal, chegou ao descobrimento da “vida e sentido da Teologia”. A experiência vivencial das almas cristãs era material teológico, muito diferente dos dogmas sem vitalidade, que passaram a ser instrumentos mortos de uma disciplina intelectual. Esta descoberta fez os próprios dogmas sem sentido serem cheios de vida, renovando o “profundo interesse religioso que haviam perdido” (MACKINTOSH, 2002, p. 18).

Ortodoxia

Entretanto, a geração seguinte aos reformadores não levou suas ideias com a mesma profundidade de sentido. “O impulso original delimita-se ao ser entendido; a paixão viva petrifica-se em códigos e credos; a revelação torna-se um lugar comum; e assim, a religião que se inicia com uma visão, termina, por fim, em ortodoxia” (MACKINTOSH, 2002, p. 18).

Muito embora os teólogos do século XVII tivessem a intenção de influenciar o pensamento de sua época e proteger a verdade que entendiam como correta e também a real constatação que, após um momento de grande poder criador, como no caso da Reforma, existe um período de maior ênfase reflexiva, fato é que o “escolasticismo protestante” foi um período de grandes embates teológicos entre calvinistas e luteranos (MACKINTOSH, 2002). É exatamente neste período que surge a ortodoxia tradicional.

A ortodoxia tinha como pretexto o de

conceder valor absoluto às fórmulas dogmáticas, de considerar que a fé e o assentimento de um credo são uma e a mesma coisa, de insistir nos termos da confissão ou do catecismo, sem ir sempre, mais além do som das palavras, à verdade; a verdade como esta se encontra em Jesus (MACKINTOSH, 2002, p. 19).

Portanto, aquele “encanto” ou sensibilidade por parte destes teólogos tinha terminado em atribuir a si mesmos um conhecimento próximo da onisciência (MACKINTOSH, 2002). Não existiam questões sem resposta, não havia espaço para dúvida. Existiam sim textos arrancados com veemência de seus respectivos contextos para provar ou responder questões difíceis com uma lógica racional utilizada incorretamente, fora do devido contexto. Um período marcado pela polêmica doutrinal, pelo estancamento teológico e por uma atividade apologética com consequências péssimas para o sentido da verdade. Como se não bastasse o nível que o cristianismo chegara, a influência da filosofia aristotélica, rejeitada como heresia por Lutero, encontrou lugar para ditar conclusões contrárias as verdades bíblicas, tornando cada vez mais os homens cegos ao “espírito do Evangelho” (MACKINTOSH, 2002).

A certeza da fé apostólica tornara-se o espírito da lei. Não havia mistério. O cristianismo tornara-se a confirmação de certas verdades, ou seja, “o que às vezes se havia pensado, mas nunca havia sido expresso tão bem” (MACKINTOSH, 2002, p. 21).

Resultados da pesquisa e discussão

Neste tópico o resultado da pesquisa de campo é apresentado e é realizada uma discussão acerca dos dados obtidos. Em alguns resultados foram abertos novos campos de pesquisa, uma vez que os dados nos provocam questionamentos que não são respondidos de forma definitiva.

Análise do sujeito da pesquisa

A pesquisa de campo foi realizada em 12 de Abril de 2015, na Igreja Presbiteriana de Pinheiros (IPP), localizada na Avenida das Nações Unidas, 6151. Foram entrevistadas 93 pessoas participantes da igreja. Buscou-se obter uma amostra equilibrada em termos de gênero e faixa etária da igreja, sempre com a intenção de evidenciar resultados coerentes com a realidade da comunidade eclesial. Através da observação, a pesquisa demonstra que a maioria das pessoas estão entre 30 e 49 anos, pois trata-se da faixa etária predominante da igreja. Abaixo, seguem gráficos que demonstram as características da amostra:

Gráfico 1 - Gênero

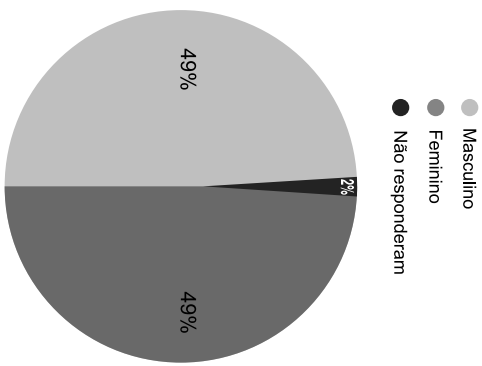
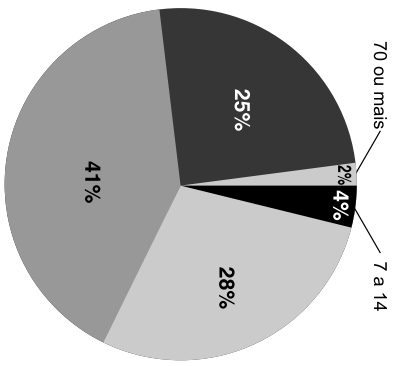
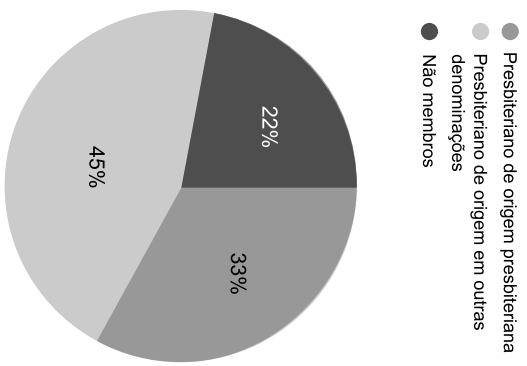


Gráfico 2 - Faixa Etária



Grande parte dos dados foram analisados dentro de três categorias de entrevistados. As categorias são: membros da IPP de origem presbiteriana; membros da IPP cuja origem é de outra denominação; e não membros. Desta forma, buscou-se evitar qualquer tipo de variante que pudesse prejudicar a qualidade dos dados e, consequentemente, das informações obtidas. À direita, gráfico que representa as categorias acima citadas:

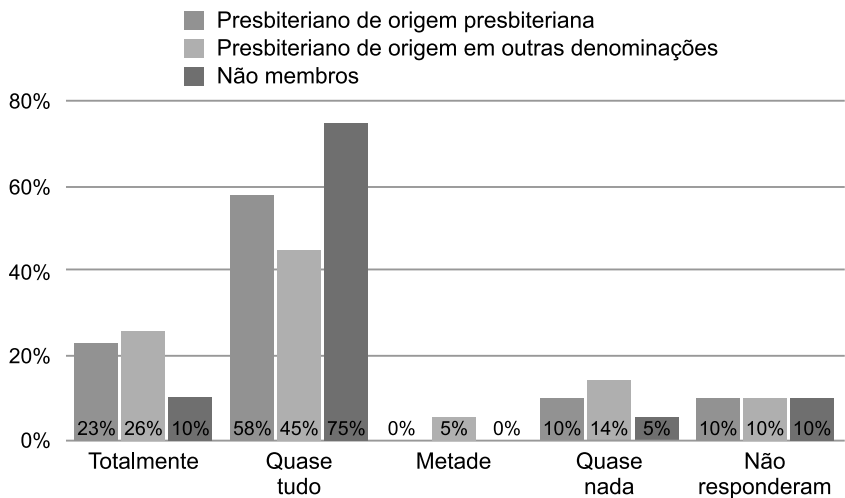
Gráfico 3 - Categorias dos Entrevistados



Análise do sujeito relacionando as características da ortodoxia protestante

Uma das grandes características da ortodoxia protestante (ou escolasticismo protestante) é a pretensão de se saber tudo acerca do sagrado. Não havia mistério. Portanto, foi perguntado: “quanto aproximadamente você considera que é possível conhecer Deus?”. Abaixo o gráfico com as respostas:

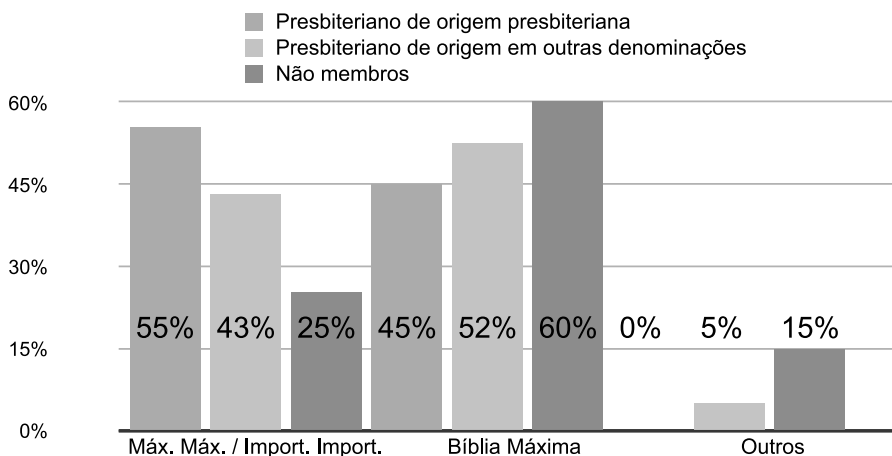
Gráfico 4 - Conhecimento de Deus



Fica muito nítido que, tanto os membros como os frequentadores da IPP, em sua maioria, consideram que conhecem “quase tudo” de Deus, seguido da resposta de que conhecem “totalmente”. Este pesquisador compreende que há a possibilidade para, semelhantemente a ortodoxia protestante em sua origem, não existir um ambiente em que um sagrado envolto em mistério faça sentido dentro do contexto desta igreja histórica protestante. Ou ainda que se ter dúvidas sobre Deus seja algo superado graças a formulações doutrinárias (confissões) e conhecimento bíblico sistematizado, não havendo necessidade alguma de elementos não racionais para se conhecer o sagrado em questão.

Outro gráfico diz respeito ao quanto os cristãos consideram a Confissão Doutrinária em detrimento da Bíblia. Foi perguntado aos entrevistados “qual a importância da Confissão Doutrinária da sua igreja?” e “qual o grau de importância da Bíblia para você?”, com as seguintes possibilidades de respostas: “máximo”, “importante”, “médio” ou “baixo”. Segue abaixo gráfico que combina as respostas às duas perguntas, que será explicado na sequência:

Gráfico 5 - Confissão Doutrinária *versus* Bíblia



Cerca de 55% dos presbiterianos de origem presbiteriana e 43% dos presbiterianos de origem em outras denominações deram o mesmo peso para a Confissão Doutrinária e a Bíblia (máximo e máximo ou importante e importante). Este fato nos mostra que este grupo de pessoas, de fato, possui características provenientes da ortodoxia protestante, cuja ênfase está em formulações teológicas em detrimento da *práxis*. Mesmo assim, é preciso considerar que aproximadamente a outra metade considera a Bíblia como mais importante do que a Confissão Doutrinária. Isto também nos mostra uma divergência de compreensão entre os presbiterianos da IPP.

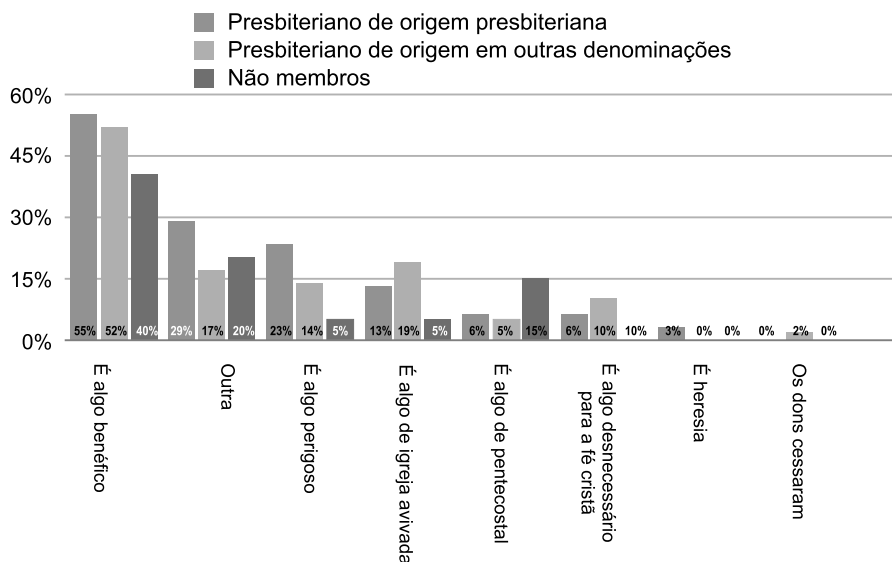
Não podemos deixar de destacar a diferença de pensamento entre os não membros em detrimento dos presbiterianos da IPP. Eles – não membros – optaram, em sua maioria (60%), pela Bíblia em maior grau de importância em relação a Confissão Doutrinária. Nota-se números crescentes de pessoas que escolheram a Bíblia como mais importante que a Confissão Doutrinária de acordo com as categorias analisadas. Presbiterianos de origem presbiteriana com 45%, presbiterianos de origem em outras denominações 52% e não membros, menos influenciados pelo pensamento ortodoxo protestante, 60%. Em contrapartida, os números são decrescentes entre os que escolheram por colocar a Bíblia em igualdade de importância com a Confissão Doutrinária. Presbiterianos de origem presbiteriana com 55%, presbiterianos de origem em outras denominações 43% e não membros, menos influenciados pelo pensamento ortodoxo protestante, 25%. Portanto, quanto mais próximo da realidade protestante influenciada pelo pensamento escolástico protestante maior o nível de alinhamento com o pensamento que valoriza formulações teológicas (confissões doutrinárias), conforme nos diz Mackintosh (2002, p. 19).

De forma geral, podemos compreender que a amostra nos revela grupos notadamente frutos do movimento ortodoxo protestante, o que nos mostra que a igreja protestante histórica está, de fato, conectada, em maior ou menor grau, as características dos escolasticismo protestante.

Análise do sujeito acerca da experiência mística-religiosa

Em relação às perguntas sobre experiência religiosa foi sempre destacado que se tratava de experiências religiosas não explicáveis de forma racional, levando em consideração o conceito de experiência religiosa de Rudolf Otto² e sua ênfase não racional. Aliás, na primeira pergunta foram colocados exemplos: manifestações espirituais, ouvir Deus falar, sentir a presença de Deus, visões, choro na presença de Deus, etc. Abaixo, segue gráfico que representa a resposta da pergunta “Qual sua opinião sobre cristãos que tem algum tipo de experiência com Deus que não é explicável de forma racional?”:

Gráfico 6 – Opiniões das Experiências com Deus



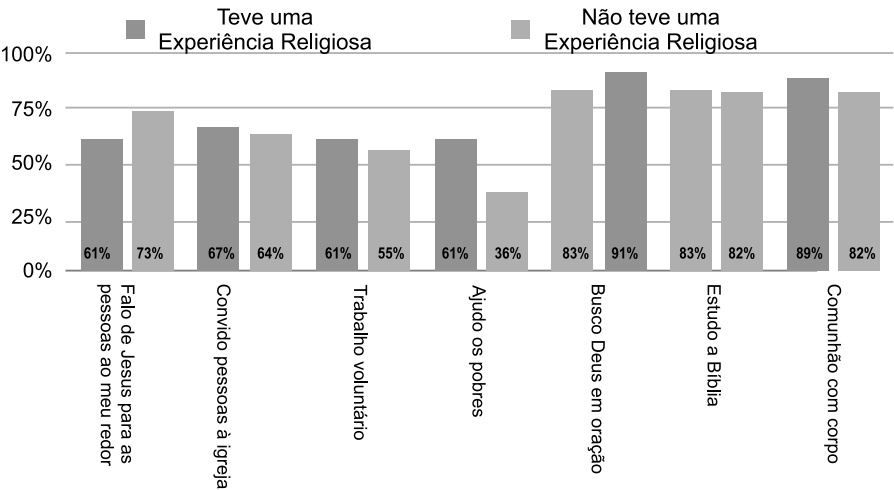
O que mais nos chama atenção nas respostas é a maioria absoluta das respostas caracterizar a experiência religiosa como algo benéfico, nas duas categorias relacionadas com membros da IPP. Mesmo assim, é preciso ressaltar que as outras possibilidades possuem volumes significativos de escolhas por parte dos entrevistados.

Embora a primeira vista nos salte aos olhos a opção “algo benéfico” é preciso ponderar a segunda opção colocada na ótica dos entrevistados: “outra”. Muito embora tenham sido sugeridas sete opções determinadas como respostas a pergunta, 29% dos presbiterianos de origem presbiteriana optaram por, além de escolherem resposta fechadas, “outra”, sendo que a maioria escreveu considerações acerca do assunto. Dos que escreveram nas linhas disponíveis como questão aberta, alguns colocaram que possuem restrições acerca destes tipos de experiências, sendo necessário atestar se é “bíblica” ou se “procede de Deus”. Houve quem escrevesse que trata-se de algo que “não deve ser buscado”. Outro entrevistado chegou a colocar que “não sente necessidade” deste tipo de experiência. Houve também quem escrevesse que “Deus não está morto”, que, para o pesquisador, soou como quem gostaria de retornar a um sagrado mais quente³.

O que explicita ainda mais a tensão é o fato de as duas próximas opções mais escolhidas alertarem para o perigo de tais experiências e de que elas estão relacionadas com “igrejas avivadas”. Muito embora a primeira opção mais escolhida nos mostre a experiência como algo benéfico, existem alertas dados pela comunidade religiosa que deixam claro contrapontos neste assunto. Logo em seguida, vem uma minoria que coloca as experiências associadas a pentecostais e outra minoria que reflete a não necessidade das experiências religiosas para fé cristã.

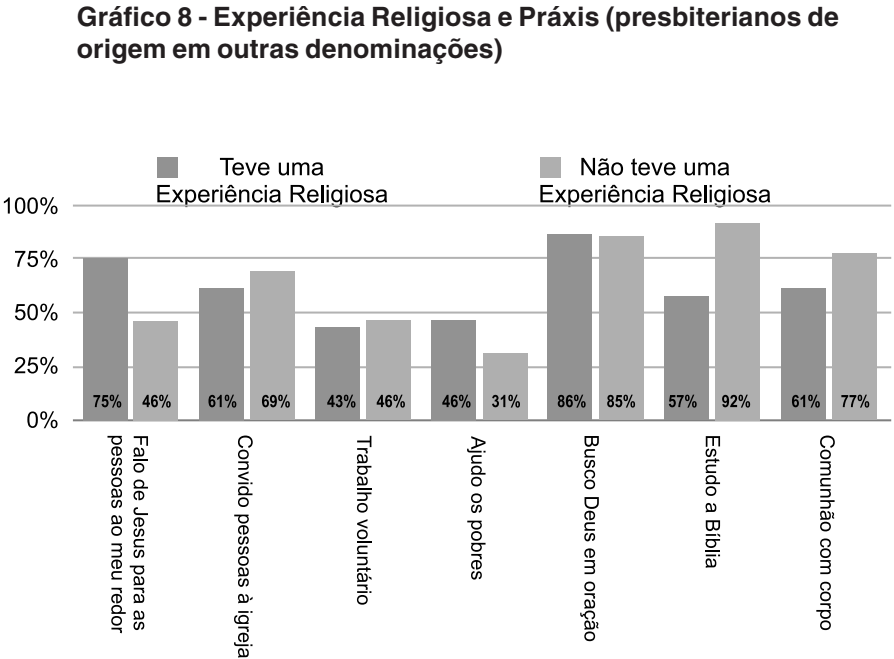
Comparando as pessoas que tiveram algum tipo de experiência religiosa não explicada pela ótica racional e que relataram não ter experiência alguma (através de pergunta feita aos entrevistados) foi possível traçar paralelos dentro de perguntas que foram realizadas, comparando as respostas. A primeira pergunta do questionário, colocada propositalmente neste lugar, visando evitar qualquer influência das demais questões subsequentes, era quais itens o entrevistado faz com *naturalidade* e não pela obrigação de ser cristão. Abaixo o gráfico da categoria de presbiterianos de origem presbiteriana, em que pudemos comparar as respostas entre quem teve uma experiência mística-religiosa e quem não teve:

Gráfico 7 - Experiência Religiosa e *Práxis* (presbiterianos de origem presbiteriana)



Nesta categoria nota-se maior equilíbrio na maioria das opções, com exceção de uma, que merece muito ser destacada. A experiência religiosa foi um fator decisivo para maior expressividade de uma prática relacionada com a *ajuda aos pobres*, 25 pontos percentuais de diferença. Percebe-se uma tendência de que quem possui experiência com o sagrado tem uma maior aptidão a ajudar os pobres de forma mais natural. Aqui nos lembramos do movimento pietista⁴. A prática da *piedade* era a ênfase do movimento em contraponto a prática vazia e fria da ortodoxia daquele contexto.

Abaixo o gráfico dos presbiterianos de origem em outras denominações:



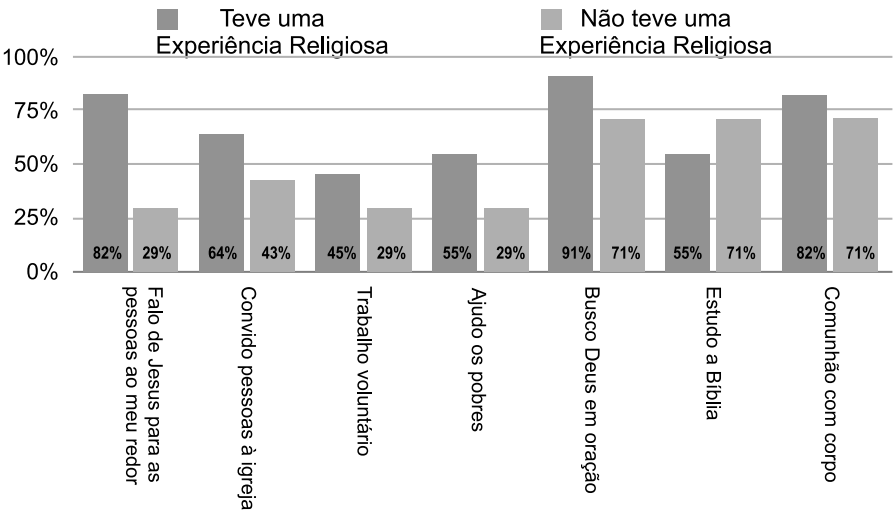
Dois pontos merecem ser destacados no gráfico representando a categoria de presbiterianos de origem em outras denominações. Primeiro a ação de se *falar de Jesus para as pessoas ao redor*. Existe um aumento de 29 pontos percentuais para as pessoas que vivenciaram algum tipo de experiência religiosa. Isto é algo notório. A *ajuda aos pobres* também merece

destaque. Semelhantemente aos presbiterianos de origem presbiteriana, a experiência religiosa foi um fator decisivo para maior expressividade desta prática. Trata-se de 15 pontos percentuais a mais para quem viveu uma experiência com o sagrado.

O fato de a opção *estudo a Bíblia* ter uma diferença de 35 pontos a mais para quem não teve experiência merece ser considerada. Aparentemente as pessoas que não tiveram uma experiência com o sagrado estudam mais a Bíblia ou seria uma forma de busca de um contato com o sagrado de forma mais racional, uma vez que não há uma experiência não racional.

Por fim, veremos a seguir o gráfico representando os não membros:

Gráfico 9 - Experiência Religiosa e Práxis (não membros)



Quem sabe por estarem menos suscetíveis as influência do pensamento ortodoxo protestante ou até mesmo por terem maior influência de outras linhas de pensamentos protestantes (ou não protestantes), é notória a superioridade em pontos percentuais das atitudes naturais dos entrevistados que tiveram uma experiência religiosa na categoria dos não membros.

Com exceção do *estudo da Bíblia*, todos os demais itens ganham em pontos percentuais dos não membros que possuem experiência religiosa.

Merece destaque o item *falo de Jesus para as pessoas ao meu redor*, que possui uma diferença de 53 pontos percentuais. Extremamente relevante. E outros três com diferenças significativas para quem teve uma experiência com Deus: *busco Deus em oração constantemente* com 20%, *convido pessoas para a igreja* com 21% e, novamente com expressividade, *ajudo os pobres* com 26%. São dados representativos de uma relação direta entre a experiência religiosa não explicada de forma racional e atitudes, *práxis* cristã natural.

Não podemos deixar de destacar novamente a *ajuda aos pobres*, presente nas três categorias com uma diferença relevante. Quem sabe a ajuda aos pobres tenha se destacado pelo fato de ser menos “ensinável” do que as demais. Um cristão ativo na comunidade tem inúmeras práticas que o definem no grupo religioso. Entretanto, quando envolve a doação de recursos em prol dos menos favorecidos percebemos que a variável *experiência religiosa* é um fator que potencializa esta prática, independente da categoria analisada e semelhantemente ao pietismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebemos a partir dos dados levantados nas entrevistas com frequentadores da IPP que, de fato, existem relações claras entre as características do escolasticismo protestante (ortodoxia) e o tipo de pensamento existente na igreja histórica pesquisada. Existem também visões de adesão ou resistência, positivista ou pessimista ou ainda de apologia ou repúdio em relação a revelação do sagrado ao homem através da experiência mística-religiosa.

Em relação a experiência religiosa em si, notoriamente a maioria a percebe como algo benéfico. O mais interessante é que a pesquisa revelou que existe uma conexão entre a *práxis* cristã e a experiência-religiosa. Quando há experiência religiosa há ações cristãs executadas com naturalidade com maior índice percentual do que quando não existe a experiência. Merece destaque a *ajuda aos pobres*, pois notoriamente foi uma constante, independente da categoria de entrevistados analisada. Outro dado relevante é que quanto mais distante do contexto histórico protestante maior o grau de influência da experiência religiosa sobre os cristãos (conforme categorias nas quais os dados foram analisados – não membros, presbiterianos de origem

em outras denominações e presbiterianos de origem presbiteriana – sendo os presbiterianos de origem presbiteriana mais próximos da cosmovisão histórica-protestante).

Portanto, é preciso considerar a relevância da experiência mística-religiosa dentro de contextos em que exista tensão acerca do assunto. Rudolf Otto (2011, p. 35), em seu mais notado trabalho, intitulado “O Sagrado”, afirma que a “ortodoxia não soube fazer justiça ao elemento irracional do seu objeto e mantê-lo vivo na experiência religiosa...”. Este pesquisador entende que a ortodoxia protestante, representada nas igrejas históricas contemporâneas, podem ter muito a perder caso deixe de considerar o aspecto experiencial da fé cristã com o sagrado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BASTIDE, Roger. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. 1. ed. São Paulo: Companhia Das Letras, 2006.
- BOISSET, Jean. *História do protestantismo*. 6. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1971.
- CAIRNS, E. E. *O cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1990.
- DREHER, Luís H., *O método teológico de Friedrich Schleiermacher*. São Leopoldo: Sinodal, 1995.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- GRENZ, Stanley J.; OLSON, Roger E., *A teologia do século 20, Deus e o mundo numa era de transição*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.
- HARBIN, Byron. *O Espírito Santo na bíblia, na história, na igreja*. Rio de Janeiro: JUERP, 1995.
- HURLBUT, Jesse Lyman. *História da igreja cristã*. 2. ed. São Paulo: Vida, 2007.
- HURTADO, Larry W.. *As origens da adoração cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2011.
- MACHADO, Jonas. *O misticismo apocalíptico do apóstolo Paulo*, São Paulo: Paulus, 2009.
- MACKINTOSH, Hugh R., *Teologia Moderna – de Schleiermacher a Bultmann*. São Paulo: Novo Século, 2002.
- MARTIN, Ralph P.. *Adoração na igreja primitiva*. São Paulo: Vida Nova, 2012.
- MENDONÇA (1), Antonio Gouvêa, *A experiência religiosa e a institucionalização da religião* in: Revista de estudos avançados. pgs. 29-46, 2004.
- MENDONÇA (2), Antonio Gouvêa, *De novo o sagrado selvagem: variações*. In: Estudos de Religião, Ano XXI, pgs. 22-33, 2007.
- MONDIN, Battista, *Os grandes teólogos do século vinte*. São Paulo: Editora Teológica, 2003.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2011.
- PINHEIRO, Jorge; SANTOS, Marcelo. *Manual de história da igreja e do pensamento cristão*. 2. ed. São Paulo: Sinodal, 2013.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Sobre a religião*. São Paulo: Novo Século, 2000.
- SEGAL, Alan F.. *Paulo, o convertido – apostolado e apostasia de Saulo fariseu*. São Paulo: Paulus, 2010.

SILVA, Nilo César Batista da; SILVA, Paula Oliveira e, *As paixões em Agostinho de Hipona: relações entre o augustinismo e o estoicismo tardio*. In: Civitas Augustiniana, pgs. 99-112, 2012.

SPENER, Philipp Jacob, *Pia desideria*. São Bernardo: Impressão Metodista, 1985.

¹ Bacharel em Administração de Empresas, bacharel em Teologia e professor pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo, mestrando em Teologia pela PUC-SP e pastor na Igreja Batista Mundo Novo.

² O termo "Misticismo", cujo derivado "Mística" aparece no título junto de "Religiosa", formando "experiência mística-religiosa", carece de esclarecimento para correta compreensão do leitor. Jonas Machado, autor de "O Misticismo Apocalíptico do apóstolo Paulo", procura em seu capítulo introdutório realizar o mesmo esclarecimento. Ele argumenta, em primeiro lugar, que o termo "Misticismo" faz surgir diferentes reações em contextos acadêmicos ou mesmo populares, justificando a necessidade de uma explicação que delimite seu significado. Machado (2009, p. 15) coloca que o termo é utilizado, de forma geral, "como antônimo de 'racionalismo' em contraste com nossa visão contemporânea e científica do mundo". Este sentido comum é empregado nesta pesquisa ao termo "Mística" em "experiência mística-religiosa", em que "Religiosa" é a delimitação do contexto da *experiência* que contrasta com o racionalismo inerente em nossa época. O "Misticismo" aqui utilizado é, portanto, "como estado espiritual de união com o divino ou sobrenatural, uma espécie de religiosidade profunda" (MACHADO, 2009, p. 15).

³ Rudolf Otto (1869-1937) foi um teólogo alemão que publicou a obra "O Sagrado" em sua estadia em Marburg (1917), fazendo da cidade a "Meca das Ciências da Religião" da Alemanha. Em sua obra, Otto analisa o sagrado com as lentes do irracional e critica a racionalização, inclusive dos mais ortodoxos, pois ao formularem doutrina não souberam fazer justiça ao elemento irracional do seu objeto e mantê-lo vivo na experiência religiosa, racionalizando unilateralmente a ideia de Deus. Essa tendência a racionalização existe não só na teologia, mas até mesmo nas ciências da religião (OTTO, 2011, p. 35). A compreensão de Otto de experiência religiosa é base para este trabalho, pois sua ênfase nos elementos irracionais e subjetivos da experiência do homem com o sagrado é nossa referência na análise do sujeito da pesquisa.

⁴ A terminologia "quente" se remete ao conceito de *sagrado selvagem* de Roger Bastide, que é definido como "aquilo que está fora de toda a lei", um sagrado não "domesticado" pela religião instituída (BASTIDE, 1997).

⁵ Conforme relata Pinheiro e Santos, o movimento pietista "se propunha a preencher o vazio espiritual supostamente deixado pela excessiva preocupação acadêmico-apologética" do período do escolasticismo protestante (2013, p. 279). Este movimento proclamava um retorno à *práxis* cristã primitiva, referente a época apostólica.

PRÁTICA DO ACONSELHAMENTO CRISTÃO PARA JOVENS BRASILEIROS

Paula Coatti Ferreira¹

RESUMO

O presente artigo busca apresentar alguns procedimentos básicos necessários à prática do Aconselhamento Cristão para o atendimento do jovem brasileiro. Inicialmente dedica-se ao reconhecimento das características principais das gerações chamadas de “nativos digitais” e “Y” que se manifestarão na singularidade da história de vida dos indivíduos. Em seguida trata da importância do conhecimento dessa singularidade onde os conflitos de vontade e de moral são especialmente produzidos sendo a família ainda o principal grupo social de influência para a capacitação maior ou menor na vida no mundo externo. Passa, então, a propor alguns procedimentos básicos necessários à prática do aconselhamento cristão. Encerra-se destacando que tais procedimentos vão permitir que o conselheiro identifique a distorção de alguns conceitos fundantes do cristianismo que atualmente estão aparecendo com certa frequência na expressão de pensamento e vida dos jovens e as considerações finais diante do apresentado.

PALAVRAS-CHAVES: jovens, geração Y; “nativos digitais”; aconselhamento cristão; singularidade; pluralidade; pós-modernidade.

ABSTRACT

This paper seeks to provide some basic procedures necessary to the practice of Christian Counseling for young Brazilians. It starts with the recognition of key features of the generations called “digital native” and “Y” which will occur in the singularity of these individuals’ life story. It then deals with the importance of the knowledge of such singularity where conflicts of will and moral are specially generated being family the main social group of influence for the greater or lesser capacity in life in the outside world. After that, it proposes some basic procedures necessary to the practice of Christian counseling, highlighting that these procedures will allow the counselor to identify the distortion of some founding concepts of Christianity that are currently appearing with significant frequency at the thinking expression and life of the young. At last, the final considerations are presented.

KEYWORDS: young; Y generation; “digital native”; Christian counseling; singularity; plurality; postmodernism.

INTRODUÇÃO

Tratar sobre aconselhamento cristão para juventude na América Latina, sobre jovens no Brasil, implica em questionar-se sobre qual tipo de jovem estamos falando. Há inúmeras diferenças de ordem socioeconômica, de gênero, orientação sexual, de opção religiosa e denominacional, etc., que aliadas ao contexto multicultural do país vão proporcionar uma gama de indivíduos diferentes. A própria comunidade acadêmica, de pesquisadores das ciências humanas, difere até mesmo quanto à identificação de faixa etária que defina o *jovem*².

De um modo geral, de acordo com a tradição científica, da psicologia do desenvolvimento e da personalidade, a adolescência é considerada dos treze aos dezoides anos, e adiante, inicia-se a fase adulta, sendo a primeira fase a dos *jovens*, até os trinta anos de idade. Mas, como bem trata a pesquisadora e psicanalista, Kehl (2004, p.89-91), na contemporaneidade, *juventude* é um estado de espírito, um perfil de cidadão-consumidor, que pode envolver pessoas de 18 a 40 anos de idade, de qualquer categoria socioeconômica, que adote o padrão adolescente pós-moderno hedonista de uma sociedade pautada pela indústria cultural, que é o de ser aquele que “desfruta de todas as liberdades da vida adulta, mas é poupado de quase todas as responsabilidades” (KEHL, 2004, p.93). Uma *identidade pronta* oferecida para qualquer um, através de inúmeras possibilidades de aquisição de produtos e serviços que pautam *um jeito de ser*, e que por isso mesmo alimenta em boa parte a violência pela exclusão da possibilidade de consumo por muitos.

Contudo, cabe destacar que o consumismo que tomou o mundo principalmente após a Segunda Guerra Mundial também fomentou um olhar mais atento por parte das diversas ciências sobre a categorização psicossocial dos grupos geracionais, embora priorizando o interesse pelos hábitos de consumo e de comunicação. Segundo Jean-Claude Forquin (2003, p. 3) a palavra geração refere-se a “[...] um conjunto de pessoas que nasceram mais ou menos na mesma época e que tem em comum uma experiência histórica idêntica e/ou uma proximidade cultural”.

Assim, apesar da existência de atributos distintos oriundos das diferenças de categorias socioeconômicas, de gênero, de orientação sexual, opção religiosa, etc., os indivíduos que integram cada grupo geracional apresentam aspectos gerais em comum na forma de relacionar-se com o mundo em que vivem. Por isso, é fundamental ter o conhecimento de tais aspectos tanto para compreendermos melhor sobre qual grupo de jovens estamos falando como, também, para realizar a devida distinção entre conflitos por choques geracionais,

conflitos por problemáticas comportamentais propriamente ditas, ou influências das políticas de identidades³ midiáticas manifestas no comportamento de indivíduos de faixas etárias diversas.

Cabe lembrar o aspecto primordial do ser humano, já apontado por Heidegger (2003) e Arendt (2002), e tornado pauta fundamental do estudo da identidade pela psicologia social, que é ‘ser plural’ ao mesmo tempo em que se é ‘singular’. Cada indivíduo é fruto do aprendizado social com outros desde o seu nascimento, e vai (ou deve ir) adquirindo sua singularidade, formando seu *eu* através do que faz e diz. Portanto, compreender o jovem e atendê-lo adequadamente no aconselhamento cristão implica em reconhecer no indivíduo a pluralidade de sua geração e conhecer a singularidade de sua história de vida para melhor colaborar com a promoção de sua autonomia.

Reconhecendo os “Nativos Digitais” e a Geração Y para a prática do Aconselhamento Cristão.

O termo “nativos digitais” foi inicialmente atribuído por Marc Prensky (2001)⁴ à geração nascida na primeira metade da década de 1990 em diante, mais comumente conhecida como Geração Z. Tendo como uma de suas principais características a facilidade com a instrumentalização da tecnologia sem precisar aprender a linguagem digital, como se a mesma fosse parte de seu DNA, essa geração é identificada pela naturalidade com a qual lida com todo o tipo de comunicação multimídia decorrente, de forma praticamente instintiva, como população nativa do ambiente digital. É a geração que consolidou a *internet* como canal de busca de informações e de rede de comunicação principal (seja por computador, celular, *ipods*, *tablets*, etc.), criando até mesmo um “idioma” digital codificado por letras e símbolos.

Difere assim da Geração Y que a antecede, a dos nascidos no final da década de 1980 (entre 1977 e 1980) até a primeira metade da década de 1990⁵. Estes também tem como característica a facilidade de interação com a tecnologia, porém, adquiriram por meio de aprendizado paulatino em função do próprio período de surgimento das tecnologias digitais, que por ela foi tendo seu uso integrado ao dia a dia, promovendo a habilidade da multifuncionalidade. Mas também, segundo Valente (2011, p.23-24), essa geração apresenta a autoconfiança, o foco no sucesso pessoal, à tolerância à diversidade, a preocupação com a preservação ambiental, assim como o consumismo, a impaciência, o imediatismo e diversificados e numerosos tipos de relacionamentos, até mesmo por conta dos primórdios da criação das redes sociais.

Há de se considerar, ainda, a caracterização dessas gerações quanto à pertença de seus pais e as influências recebidas na relação intergeracional. A Geração Y (de 35 a 38 anos) é principalmente filha da Geração *Baby Boomer*, dos nascidos no pós-guerra, entre 1946 a 1964 (de 51 a 69 anos), marcada pela busca de independência individual e financeira, em função das grandes mudanças do período para reconstrução mundial, de expansão econômica e intensas reivindicações sociais. Também é a geração cuja tecnologia integradora foi a da televisão, além de a do cinema. Já a Geração Z (menos de 25 anos), provém principalmente da Geração X, a dos nascidos de 1965 até o final da década de 1970 (de 45 a 50 anos). Estes cresceram em um mundo com padrões em questionamento, principalmente com relação à durabilidade do casamento, à liberdade sexual e à independência feminina, além da vivência de diversas crises políticas (da Guerra Fria e ditaduras à queda do muro de Berlim, etc.) e sociais (lutas raciais, emergência da AIDS, etc.); tendo como tecnologia marcante o vídeo cassete e a emergência dos computadores pessoais, ou seja, a geração que criou e popularizou a *internet*.

Por outro lado, é preciso observar que parte da Geração Y também apresenta pais dentre os primeiros membros da Geração X, e que, a Geração Z, apresenta parte de seus integrantes como filhos de novos casamentos (segundos ou terceiros casamentos) da Geração *Baby Boomer*; sem falar que as quatro gerações permanecem em convivência. Em ambos os casos, tanto a Geração Y como a Z são as gerações que passaram a viver o distanciamento dos pais, em função do envolvimento parental maior com o mercado de trabalho, e a expansão do consumismo e da acentuação do individualismo; as gerações parentais, *Baby Boomer* e X foram ambas marcadas pelos movimentos revolucionários, de direitos civis, políticos e sociais, portanto, acostumadas a um contexto de incentivo à luta, que posteriormente ofereceu um cenário mais próspero e diversificado para o consumo (mas não necessariamente melhor economicamente) e socialmente mais estável aos filhos até o final da década de 1990.

Quanto à realidade brasileira especificamente, em um estudo de *Target Group Index*⁶, realizado pelo IBOPE (2013) de agosto de 2009 a julho de 2010, foi identificado que 41% da população pertencem às gerações Y (23%) e Z (18%), participando predominantemente da classe C (53% da Y e 53% da Z) e AB (34% da Y; 31% da Z). Contudo, seus hábitos e costumes são um pouco diferentes: a geração Y considera diversão sair para beber, ir a restaurantes e *fastfoods* (maior consumo mensal dentre as gerações) e dançar; a geração Z prefere jogar *games*, praticar esportes e ouvir música (38% a mais de consumo de MP3 que as demais gerações).

Sobre o perfil pessoal, a maior parte da geração Y trabalha (68%), está cursando ou terminou o ensino superior (38%), já saiu da casa dos pais (59%) e é chefe de família (31%); em contrapartida, a geração Z é de maioria solteira (96%), estudante (84%), já teve o primeiro trabalho (31%) e odeia fazer qualquer tipo de serviço doméstico (36%). Ambas as gerações são as maiores consumidoras de telefonia celular, computador com acesso à *internet*, videogames e MP3, tendo-os como prioridade de uso no dia a dia, sendo para informação e diversão (incluindo redes sociais). As aspirações diferem em parte: a geração Y é ambiciosa (75% quer cargo alto em cargo alto em carreira), deseja mudança do estilo de vida atual, quer independência (a maior população com desejo de compra de casa própria), e é impulsiva (consome sem pensar muito); a geração Z tem o estudo como prioridade (75% desejam chegar à universidade), quer viajar para o exterior (66%), paga qualquer coisa para ter um equipamento eletrônico que os mantenha conectados à *internet* (31%), e se importa muito com moda e estilo (46%). A geração Z é mais madura, embora mais nova; e a Y, mais ansiosa; ambas se preocupam muito com o tempo que parece estar cada vez mais escasso para fazer tudo que desejam. Influenciam os pais e familiares na decisão de compra de tecnologia, e estão a maior parte do tempo conectadas à *internet* pelo celular (94%) ou computador (58%). Também se preocupam com os recursos naturais e a saúde.

Já com base na Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PND) de 2012, o IBGE-Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística constatou que a proporção de brasileiros de 25 a 34 anos que ainda vive na casa dos pais aumentou de 20% para 24% nos últimos dez anos (QUAINO, 2013, s/n). A chamada *Geração Canguru* apresenta altas taxas de ocupação, embora um pouco inferiores às observadas para os demais jovens, e tem maior escolaridade média (14% continuam estudando; contra 9% dos que saem da casa dos pais), além de predominarem nas classes sociais de melhor condição econômica (15,3% nas de renda per capita de 2 a 5 salários mínimos; 6,6% das de até meio).

Por outro lado, também se destacou a presença dos *Nem-Nem* (“nem trabalham, nem estudam”) na pesquisa em questão, sendo de 19,6% das pessoas entre 15 a 29 anos de idade e 23,4% se forem considerados os de 18 a 24 anos. A maioria dos *Nem-Nem* é constituída por mulheres (59,6% entre os jovens de 15 a 17 anos; 76,9% entre os de 25 a 29 anos) que já possuem ao menos um filho, não tendo sequer a finalização do ensino fundamental ou apresentando apenas o ensino médio incompleto⁷. IBGE atribuiu o crescimento da quantidade de população *Canguru* e *Nem-Nem* à baixa remuneração dos jovens brasileiros em geral onde, na ocasião, 39,6% tinham rendimento de até um salário mínimo e somente 18,2% tinham rendimento superior a dois salários mínimos.

No mesmo período da pesquisa supracitada, o IBGE (2012) também publicou o Censo Demográfico 2010, onde se pode constatar que 86,8% dos brasileiros se declaram cristãos, sendo 64,6% católicos apostólicos romanos e 22,2% evangélicos, com destaque para a denominação Assembleia de Deus (12 milhões de fiéis na época). Mas, o importante a evidenciar aqui é o fato da idade mediana do total de cristãos ser de 29 anos de idade; 30 anos para os católicos apostólicos romanos; 28 anos para os evangélicos. O nível de instrução predominante é de até o ensino médio incompleto (64,9% dos católicos apostólicos romanos, 54% dos evangélicos de missões e 69,8% dos evangélicos pentecostais); a quantidade de mulheres é um pouco maior que a de homens, e há maior quantidade de domiciliados em centros urbanos.

Na realidade parte dos desejos de consumo tornou-se também a religião no Brasil, especialmente a partir da década de 1980. Diante da crise econômica que proporcionou o crescimento da favelização dos principais centros urbanos do país, onde a chegada da *teologia da prosperidade* através do *neopentecostalismo*⁸ representou uma esperança de vida melhor, e causou uma verdadeira revolução que instituiu o mercado religioso e acirrou a disputa por fiéis entre todas as denominações cristãs. Com isso, também gerou a criação de inúmeros produtos e serviços correlacionados, com destaque para a *música gospel* com forte apelo junto aos adolescentes e jovens, tanto no consumo como na opção pela carreira musical.

Tem que se reconhecer, enfim, que a face e o conteúdo da igreja cristã brasileira são formados pelas gerações Y e Z, pelos jovens, não pertencentes às categorias socioeconômicas mais privilegiadas, vivendo em um contexto em que exatamente o consumo é tão poderoso que modelou a religião e criou uma diversidade ampla de tipos de jovens. Além dos desafios pertinentes às suas próprias gerações em si e à convivência com as demais no mundo pós-moderno multimídia e digital, os jovens cristãos brasileiros vão se deparar cada vez mais com dilemas, dúvidas e dificuldades do aprendizado da fé cristã e das possibilidades de sua real vivência dentro e, principalmente, fora das instituições religiosas.

O aconselhamento cristão deverá ser capaz de promover a autonomia, terá como principal desafio proporcionar o resgate e/ou o fortalecimento da singularidade dos indivíduos, e de prepará-los para resistirem às tendências individualistas, imediatistas, consumistas, hedonistas e oportunistas da pluralidade do contexto mundial. Precisarà dispor-se a conhecer os indivíduos em suas histórias particulares em meio às características geracionais plurais e desenvolver uma jornada conjunta, entre conselheiro e aconselhando, de conhecimento e comunhão de fé, de relacionamento de cuidado.

Conhecendo a singularidade do jovem para a prática do Aconselhamento Cristão.

A condição humana de ser plural e singular manifesta-se sob a forma das constantes negociações e acordos que são feitos entre cada indivíduo e os outros na vida cotidiana. De acordo com Critelli (2013, p. 84-88), o grande dilema, contudo, é quando um indivíduo entra em conflito consigo mesmo, pois discordando de outro, basta afastar-se; mas de si mesmo, torna-se insuportável o conflito. Mais, ainda, a autora acrescenta que os piores conflitos do indivíduo para consigo mesmo são o conflito da Vontade e o conflito Moral. O conflito da Vontade pode basear-se na indefinição acerca do que se quer; na incerteza do querer e não querer coexistentes com relação a algo; e até mesmo na insatisfação do querer em casos de não depender apenas de si mesmo para satisfazê-lo. São conflitos incidentes sobre a ação, correlacionando desejo, arbítrio e a ação propriamente dita.

Já o conflito Moral só se constitui na relação do indivíduo com os outros, integrando pensamento, vontade e julgamento, a partir do desdobramento da consciência em consciência moral pela reflexão da normatividade subjetivada no processo da socialização. Assim, as histórias que se contam sobre si mesmo trazem a formação da autoimagem, que apesar de ser um acordo do indivíduo para consigo mesmo, depende do julgamento da sua consciência moral e da sua aprovação para preservar a integridade e a identidade (CRITELLI, 2013, p.94-95). Ou seja, toda história pessoal só é possível em meio aos outros; a condição da singularidade da autoimagem, da autocompreensão, manifesta na vida pessoal é a pluralidade.

Se essa já é a complexidade natural da vida humana, no contexto contemporâneo certamente os jovens tem desafios a mais a encarar. Tomando-se por base os estudos sobre as etapas de crescimento da maturidade humana, do psicanalista Erik Erikson (1902-1994)⁹, que através de trabalhos em meio aos jovens foi o pioneiro a usar o conceito de identidade (HURDING, 1995, p.108), pode-se afirmar que atualmente os conflitos *difusão de identidade x identidade, intimidade x isolamento*, respectivamente característicos da adolescência e do início da fase adulta, ganham a aparência de estagnação em função do prolongamento do tempo da transição dessas *fases psicossociais* entre si proporcionado pelas ofertas midiáticas que confundem fases da vida com estilos de vida, e aumentam as chances de resolução negativa dos conflitos e consequente desajustamento, mesmo que as fases psicossociais anteriores (primeiro ano à puberdade) tenham sido bem sucedidas.

Assim, percebe-se que a confusão de papéis sofrida pelos indivíduos, gerada inicialmente na crise de identidade típica da adolescência, atualmente prolonga-se à fase jovem adulta e dificulta, retarda ou mesmo impossibilita a integração das várias autoimagens. Tal crise de identidade resulta em escolha de um estilo de vida que por vezes não dá sentido à existência propriamente dita (sentido de vida) promovendo apenas o atendimento confuso de desejos de consumo travestidos de sentidos, oferecidos temporariamente e que, exatamente por isso, precisam ser trocados por outros periodicamente, criando a tentativa ilusória do indivíduo que encontra-se como pessoa, na saciedade fugaz dos mesmos.

Somam-se a isso os desafios naturais que caracterizam a fase jovem adulta. Teóricos da família, do ciclo de vida e terapeutas familiares em geral, atribuem a identificação da fase jovem adulta ao período em que os indivíduos com mais de vinte anos de idade, solteiros, deixam a casa da família para constituírem seu próprio lar (CARTER; MCGOLDRICK, 1995, p.170-172). Assim, o estabelecimento de identidade profissional, que proporciona o manuseio financeiro; e de relacionamentos íntimos do indivíduo na abertura para o mundo externo estão mais sujeitos a experimentação problemática.

Do ponto de vista do sistema familiar, é o período de adaptação de todos (pais e filhos) da independência física aliada à manutenção da conexão afetiva, a tolerância às identidades profissionais distintas e de práticas diferenciadas das gerações (pais se aposentando; filhos iniciando profissão), a aceitação da variação das relações emocionais e do estilo de vida fora da família, etc. Contudo, a permanência na casa parental que tem se prolongado na realidade brasileira, seja por falta de recursos dos filhos, suficiência de recurso dos pais ou posicionamento religioso cristão¹⁰, logicamente implicará em aumento maior ainda das dificuldades de adaptação de todos à nova fase, e conseqüentemente, do firmamento da identidade dos indivíduos na fase adulto jovem.

Segundo Carter e McGoldrick (1995, p.179), a tendência dos sistemas familiares é a de estabelecer tensões através das gerações e de criarem padrões intergeracionais de *emaranhamento*, *rompimento* e *triângulo*. O *emaranhamento* é o *superenvolvimento* emocional, que impede o desenvolvimento afetivo e psicológico do indivíduo promovendo interdependências patológicas e isolando mesmo a família dos demais da comunidade. O *rompimento*, já é o padrão familiar de extremo desligamento e distância, inexistindo envolvimento. O *triângulo* caracteriza subdivisões internas na família, onde dois indivíduos são mais próximos (um filho e um dos pais), isolando o terceiro. Pode ser um filho com a mãe, deixando o pai à margem; um pai com a filha,

deixando a mãe excluída.

Para o jovem adulto, geralmente o *emaranhamento* faz o indivíduo não conseguir o distanciamento necessário para formar sua própria família e manter a família de origem como família estendida, no momento em que é fundamental sua entrada no mundo externo com novos relacionamentos íntimos. O *rompimento* afasta o jovem prematura e arbitrariamente dos recursos da família nuclear e ampliada que ajudam a desenvolver a identidade e apoiam os novos empreendimentos. E o *triângulo*, impede que o jovem veja os demais membros da família, os excluídos como realmente são, acarretando em expectativas irreais e inadequadas também para os parceiros nos relacionamentos novos.

Ainda parece adequada a formulação de Freud quanto ao referencial de um adulto normal ser o daquele que sabe trabalhar e amar, pois para o adolescente entrar na fase adulta, tornar-se um jovem adulto, é necessário superar muitos desafios (STRECK e SCHNEIDER-HARPPRECHT, 1996, p.65), promovendo a reavaliação da vontade e da consciência moral, onde o principal grupo de socialização e preparo para o mundo externo permanece sendo a família. Muitas vezes as dificuldades vivenciadas irão resultar em atalhos mais problemáticos ainda para a vivência da fase adulta, como por exemplo, casar para sair da casa dos pais, uma gravidez precoce, o abandono da religião, etc.; ou a fuga através do desenvolvimento da dependência química de álcool e/ou drogas.

Collins (2004, p. 217-222) engloba habilmente os principais desafios, que os indivíduos enfrentam para o início da fase adulta, em quatro grandes categorias que se entende envolver de forma integral a vida do indivíduo jovem e por isso são extremamente relevantes para a reflexão da prática do aconselhamento cristão. São elas, as categorias dos desafios de *competência*, de *independência*, de *intimidade* e de *direção*. Quanto à categoria *competência*, consideram-se as habilidades físicas (cuidados com o corpo: alimentação, descanso, etc.), intelectuais e técnicas de solução de problemas (pensar e se comunicar com eficácia; adaptar-se às mudanças), de gerenciamento pessoal (manuseio de tempo e dinheiro, autocontrole, percepção de oportunidades, etc.), habilidades interpessoais (convivência saudável no agir e reagir, e comunicar adequados), habilidades emocionais (sensibilidade no aceitar e expressar emoções de si e dos outros) e espirituais (busca do autoconhecimento e percepção e reavaliação do sentido da vida).

A categoria dos desafios de *independência* refere-se fundamentalmente ao desenvolvimento da autonomia, que implica no desenvolvimento da autossuficiência (equilíbrio entre autodeterminação e a sensibilidade às necessidades dos outros; autoconhecimento e dependência de Deus), na construção da identidade (busca constante de quem se é ou se está sendo, percepção do que nos motiva, etc.), na formação de valores (avaliação e reavaliação daquilo que orienta o nosso comportamento e crenças e pautam o nosso agir), na realização de tarefas com eficiência (superação de limites e desafios, melhoria, etc.).

A categoria dos desafios de *intimidade* implica no desenvolvimento da interdependência correta e saudável com as pessoas com os quais o indivíduo se relaciona; equilibra a autossuficiência com necessidades e vulnerabilidades admitidas na intimidade; nem sempre envolve sexo (amizade, por exemplo), mas confiança, fidelidade, tolerância e respeito mútuos. Por fim, a categoria dos desafios de *direção* refere-se às necessidades de se estabelecer metas e planos de vida, busca de realização de “sonhos”, de tudo que permite responder para onde se está indo ou quer ir.

Dessa forma, o aconselhamento cristão não poderá limitar-se à resolução dos problemas emergentes pensando-os como pontuais, nem tão pouco como relativos a áreas específicas da vida do jovem. Será necessário desenvolver um processo que perceba a ótica da singularidade da história pessoal apresentada, perpassada pela pluralidade social e geracional, que manifesta uma construção humana que, exatamente pela fase em questão deve ser reavaliada e redirecionada para proporcionar o máximo possível de desenvolvimento mais saudável, integral (do indivíduo consigo mesmo) e integrado (do indivíduo com os outros), das próximas etapas de vida e melhoria do momento vigente. Cabe, então, propor alguns procedimentos básicos necessários à prática do aconselhamento cristão para o jovem brasileiro.

Procedimentos básicos para a prática do Aconselhamento Cristão no atendimento do jovem brasileiro.

A atuação prática no aconselhamento cristão, tanto no atendimento quanto na docência interdenominacionais, tem mostrado que, a realidade interna das instituições religiosas é a de se encontrar nominado comumente de *ministério de jovens* um grupo com pessoas de quinze a trinta e cinco anos de idade, lideradas por outro jovem também dentro dessa faixa etária. Contudo, engana-se quem pensa ser o único denominador comum entre elas a pertença ao estado civil de *solteiro* ou que a identificação etária é uma mera circunscrição.

De um modo geral, esses *jovens* se identificam, também, por não terem ainda uma profissão definida (mesmo que tenham um emprego)¹¹ e canalizarem a frustração para busca de atividades na igreja; por morarem na casa dos pais até mesmo por exigência parental de religiosidade, independentemente da condição financeira; por terem dificuldades de estabelecer um relacionamento afetivo duradouro, ou se o tem, que o mesmo progrida para o matrimônio de forma saudável (consciente e madura); por ocultarem a dificuldade de lidar com sua sexualidade; por respeitarem as orientações religiosas da instituição, mas apegarem-se às mesmas mais de acordo com os relacionamentos estabelecidos de amizade e atividades oferecidas do que com os fundamentos da fé e da proposta denominacional propriamente ditas.

Por outro lado, os *ministérios de jovens* são normalmente liderados por pessoas de capacitação insuficiente para a orientação de vida cristã através do aconselhamento e ainda vivendo a própria fase de juventude, sem muitas vezes terem o suporte de outros líderes mais velhos, mais formados e informados e experientes. Felizmente a busca por mais conhecimento, para melhor atuar, tem crescido e cursos livres ou de pós-graduação tem sido oferecidos para atender à demanda. Conhecimentos integrados sobre psicologia, sociologia, história, antropologia e teologia, dentre outros, são fundamentais para a atuação do conselheiro cristão e por isso, cabe partilhar alguns procedimentos básicos de ordem prática, integradas ao conhecimento das teorias de aconselhamento cristão, para proporcionar atendimentos bem sucedidos:

a) *Compreender o ser humano enquanto um complexo bio-psico-socioespiritual* é o primeiro passo para o desenvolvimento do aconselhamento cristão uma vez que reconhecer o jovem de forma integral e integrada, em sua relação interpessoal com os diversos grupos sociais dos quais participa, e com Deus, ajudará a tratar qualquer problema como não pertencente a uma dimensão em especial – corpo, mente/alma e espírito - mas à pessoa humana em toda a sua complexidade¹². Assim, por exemplo, torna-se fundamental entender que a questão do sobrepeso de um jovem não se limita a fazê-lo compreender a importância de sua saúde corporal apenas, mas é denunciante da possibilidade de um estado emocional que está levando o indivíduo a canalizar sua ansiedade ou sua insegurança (desvalia), ou mesmo um trauma qualquer a ser investigado, para o comportamento alimentar de manifestação da compulsão em maior ou menor grau; o que também implicará em maior ou menor dificuldade para resolver a situação conforme a maturidade espiritual¹³, para poder vencer os desafios envolvidos e o alcance do equilíbrio necessário nas relações consigo mesmo e com as demais pessoas. Outras questões relacionadas à sexualidade, a adoecimentos diversos, etc., também devem ser investigadas tendo em vista à integralidade

humana associada ao pensamento analítico-crítico.

b) Saber estimular o pensamento analítico-crítico, sobre os fatos que se está vivendo para que o jovem não se apegue às respostas prontas oferecidas por outros, ou pela mídia, e perceba que é capaz de tomar decisões e planejar a realização das mesmas. O jovem precisa perder o medo e o comodismo, que muitas vezes estão instalados na prática de vida excessiva no universo digital que o distancia da realidade das interações pessoais, e entender que toda e qualquer decisão implica em perdas e ganhos, e em consequências. Ter responsabilidade para decidir e assumir as consequências do que se decide é maturidade. O conselheiro pode, de maneira simples, desafiar o jovem a responder o que ele mesmo pergunta sobre o que e como está vivendo conduzindo-o em uma jornada de construção de perguntas e de avaliação de prós e contras de cada situação, opções identificadas e pensamentos expressos bem como a percepção das emoções que os acompanham. Assim, escolher um curso superior deve envolver perguntas sobre o que chama a atenção do jovem para as opções que imagina e o por quê, o conhecimento de suas aptidões e potenciais, o que se espera realizar e conquistar com o curso, qual tipo de vida se quer ter, que desejos e emoções estão associados às escolhas, quais as possibilidades e os impedimentos para a conquista do curso, o que o aproxima ou distancia da proposta de vida e da ética cristã, etc. O mesmo pode-se pensar para a escolha de um relacionamento com intenção de matrimônio, uma mudança de emprego, a mudança para outro país, etc.

c) Orientar à busca do autoconhecimento para a jornada de santificação, como a proposta de renovação da mente que o apóstolo Paulo recomenda (Rm 12.1-2), ensinando o jovem a prestar atenção em suas atitudes e ao que de fato as motiva. A oração meditativa ensinada por Jesus (Mt 6.5-8; Lc 11.9-13) como tempo de intimidade com Deus proporciona o relaxamento físico, mental e metabólico, diminuindo a ansiedade e favorecendo o sistema nervoso e imunológico, como inúmeras pesquisas científicas comprovam¹⁴. A paz proporcionada permite que a mente concentre-se mais precisamente em seus pensamentos e nas percepções tanto corporais como emocionais. Ao contrário do que muitos pensam, as práticas orientais de meditação não se limitam ao esvaziar a mente e por vezes há a recomendação de preenchê-la com pensamentos saudáveis, o que para o cristão pode ser entendido como o estabelecimento do diálogo com Deus, o abrir do coração para a confissão de dúvidas, de emoções, de desejos, anseios e necessidades, investigando o que se sente e admitindo para si mesmo também as reais intenções por detrás dos atos e vontades. Possibilitará apurar a compreensão sobre a própria integralidade (corpo, mente, espírito) e apurar o pensamento-crítico participante com Deus.

d) *Colaborar com a organização da rotina diária*, possibilitando o melhor aproveitamento do tempo e gerando equilíbrio e qualidade de vida, que pode ser efetivado através da montagem de uma simples planilha constituída de colunas representando os dias da semana (da segunda-feira ao domingo), e de linhas, definindo cada hora do dia. É fundamental para a vida no mundo pós-moderno pensar sobre o que fazer e quando, não só para o uso rentável do tempo mas para disciplinar os desejos em prol das necessidades, não somente para os jovens, mas fundamentalmente para eles, pois são mais dados à realização de inúmeras atividades pela própria etapa de vida em si. A visualização da planilha permite que o indivíduo perceba também se está se dedicando excessivamente a uma área da vida em detrimento das demais e, assim, pode reestruturar suas atividades e buscar o equilíbrio. A sugestão é a de atribuir uma mesma cor de fundo para as atividades pertencentes a uma mesma área da vida (saúde; educação; trabalho; família; amigos; lazer; igreja; etc.), o que deve deixar a planilha bem colorida. Outra recomendação é a de montagem de uma planilha financeira, organizada de forma a apresentar as receitas e despesas, permitir os lançamentos dos dados periodicamente, ao longo do mês, de forma a ajudar à contenção de gastos desnecessários e, também, ajudar na identificação de predominância de gastos ou de contenção indevida de recursos em alguma área específica para ser reavaliado e pensado nos motivos que levam a tal situação. Nesse processo todo cabe ao conselheiro ajudar o jovem a pensar sobre sua escala de prioridades e estilo de vida e a compatibilidade maior ou menor com a proposta de vida cristão, para ajustar-se o melhor possível à fé que professa.

Os quatro procedimentos básicos acima apresentados também vão permitir que o conselheiro identifique a distorção de alguns conceitos fundantes do cristianismo, pelo próprio tratar de cada situação apresentada, que atualmente estão aparecendo com certa frequência na expressão de pensamento e vida dos aconselhados. Isso se deve ao estudo e ao ensino indevido da Bíblia que impede de se compreender a ética divina que permeia todos os livros bíblicos e que deve ser compreendida pelo conhecimento completo e a devida reflexão analítica e não através do recorte de versículos isolados.

Dentre os conceitos mais comumente mal compreendidos têm-se os de pecado, santificação, conversão, perdão, arrependimento, julgamento e discernimento. Sem a pretensão de expor aqui um tratado teológico sobre os mesmos, mas com a de alertar acerca de distorções que aparecem em várias situações, o conselheiro deve ajudar o jovem a viver o conhecimento bíblico, a transformá-lo em vida abundante nas atitudes do dia a dia, como é a proposta do evangelho. Portanto, o pecado precisa ser compreendido não de forma moralista, reducionista, mas como tudo que pode causar de enfermidades

físicas até psíquicas e aprisionar os indivíduos a preconceitos e julgamentos; como tudo que bloqueia o fluir dos potenciais, o desenvolvimento da humanização. Dessa forma, é pecado matar, mas também, ser preguiçoso ou autoritário e egoísta, ou rancoroso; pois as orientações divinas vão muito além dos *dez mandamentos* e requerem mesmo um olhar mais atento ao que é corriqueiro e sutil no dia a dia.

Outra questão é quanto ao entendimento da conversão, como estar na igreja, ser crente e participar de inúmeras atividades, o que provoca o descuido quanto ao atentar-se às atitudes e suas motivações reais, pois afinal a árvore se reconhece pelo fruto e não pela frondosa folhagem e ativismo não é necessariamente servir a Deus nem tão pouco sinal de santificação. Converter-se, então é mudar a forma de pensar e agir, o que proporciona a santificação, surgindo frutos do Espírito; é andar em intimidade com Deus, adotando os valores do Reino, a ética cristã, principalmente quando somos mais desafiados no dia a dia, fora da igreja em meio às outras pessoas não cristãs, com valores distintos.

O perdão também tem sido ensinado e exigido como algo puramente racionalizado e executado tal qual um comando nas teclas do computador, que o libera. Perdão envolve emoções, que precisam ser percebidas, aceitas e trabalhadas para superação, que se processam em tempo e formas diferentes para cada indivíduo. Também não implica na obrigatoriedade de ter simpatia e amizade com os outros, mas sim, misericórdia para com os limites e erros dos outros e a abstenção do desejo de vingança ou de algum mal para a vida alheia. Outro aspecto é o da mudança de atitude que o arrependimento sincero daquele que errou requer para não se repetirem os erros.

Deve-se perdoar sempre para dar chance ao outro, uma vez que também somos imperfeitos; mas que o outro se empenhe em mudar de atitude. Perdão envolve então a humildade de não se achar superior ao outro e menos errante; o entendimento de que a mágoa e o rancor podem adoecer o corpo além da mente, e de que não deixam de ser pecado também. O arrependimento, por outro lado, não é verdadeiro se não houver a mudança de atitude ou ao menos a tentativa legítima de mudar.

A distinção entre julgamento e discernimento também é necessária. Cabe ao cristão ter senso crítico para avaliar as situações e desenvolver o pensamento da justiça divina, que sempre vem acompanhado da misericórdia; mas que isso não seja confundido com abster-se de posicionamento e opinião, de ser omissos diante do que não é certo, nem de subjugar-se às pessoas

tirânicas ou manipuladoras por medo de ser rebelde, especialmente no caso do jovem com lideranças ministeriais e de pais. Ser cristão não é alimentar o pecado alheio. Há líderes injustos e tirânicos que devem ser impedidos de agir pela vigilância da comunidade, como qualquer outro cristão, assim como há pais opressores e manipuladores que devem ser alertados sobre seus pecados, pois a Bíblia também alerta sobre não irritar/oprimir os filhos e não somente sobre honrar pai e mãe. Respeitar um líder ou os pais não pode implicar em alimentar seus erros. Eles não são pessoas acima do bem e do mal, intocáveis. Mas, há formas devidas de se agir para tal, com mansidão, sabedoria e em comunidade.

Portanto, cabe ao conselheiro cristão, também ajudar o jovem que estiver sendo oprimido, a fortalecer-se mediante o desenvolvimento de recursos internos para lidar com pessoas abusivas e a encontrar soluções possíveis, seja buscando auxílio junto a outros membros da igreja, imbuídos de autoridade e poder de decisão, seja pensando em mudanças de local e condição de relação, além de, é claro, buscar o socorro divino no exercício da fé e da oração.

Assim, o aconselhamento cristão para o jovem exigirá do conselheiro principalmente a integração de conhecimentos da teologia bíblica com a psicologia¹⁵, naquilo em que são compatíveis, para estabelecer uma relação que integre cuidado pastoral, partilha de conhecimentos, comunhão de fé e reflexão de vida de forma holística; na mesma proporção em que a vida pós-moderna solicita rapidez, pluralidade, informação e escolha de opções. O desafio é, portanto, tão intenso quanto é a própria pós-modernidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Compreender o jovem e atendê-lo adequadamente no aconselhamento cristão implica em reconhecer no indivíduo a pluralidade de sua geração e conhecer a singularidade de sua história de vida para melhor colaborar com a promoção de sua autonomia. No mundo contemporâneo isto significa saber quem são os “nativos digitais” (geração Z) e a geração Y, seus hábitos, costumes e formas de pensamento comum, que se desenvolvem principalmente em meio à cultura digital e a intensificação do consumismo, que na realidade brasileira acabou por incluir a religião, o cristianismo.

A família continua sendo o grupo de socialização mais importante no preparo para a vivência no mundo externo, as tensões de padrões intergeracionais de *emaranhamento*, *rompimento* e *triângulo* existentes em maior

ou menor grau podem vir a dificultar a vivência do jovem fora do lar. A fase de vida em questão apresenta por si só inúmeros desafios de *competência*, *independência*, *intimidade* e *direção* que implicam na aquisição de habilidades que permitam desenvolver a vida adulta adequadamente.

Assim, o conselheiro cristão precisa desenvolver um processo que capte a ótica da singularidade da história pessoal apresentada perpassada pela pluralidade social e geracional, para reavaliar e redirecionar a vida do jovem proporcionando o máximo possível de desenvolvimento mais saudável, integral e integrado, das próximas etapas de vida e melhoria do momento vigente. Por isso, são fundamentais alguns procedimentos básicos – não únicos nem suficientes - como compreender o ser humano enquanto um complexo *bio-psico-socioespiritual*, saber estimular o pensamento analítico-crítico, orientar a busca do autoconhecimento para a jornada de santificação, colaborar com a organização da rotina diária.

Tais procedimentos vão permitir que o conselheiro identifique a distorção de alguns conceitos fundantes do cristianismo que atualmente estão aparecendo com certa frequência na expressão de pensamento e vida dos jovens e cujo esclarecimento e orientação devidos permitirão a vivência mais legítima da fé cristã.

O conselheiro cristão seja um líder ministerial, um pastor, um terapeuta ou alguém cujo ministério seja o próprio aconselhamento em si, necessita capacitar-se permanentemente em conhecimentos tanto da teologia bíblica como da psicologia. É importante também desejar desenvolver um relacionamento de busca existencial e transcendental com os jovens, procurando compreendê-lo em sua geração e em sua história individual, mas, sobretudo em sua identidade uma vez integradora da singularidade com a pluralidade.

O que se apresentou até aqui permitirá ao conselheiro cristão tratar as várias questões emergentes no contexto de vida do jovem brasileiro, que ainda terão particularidades manifestas nas relações de gênero, de trabalho, de sexualidade, de cidadania, dentre outras, que requerem reflexões, análises específicas, para além deste espaço acadêmico de comunicação. Mas, cujos procedimentos básicos compartilhados permitirão lidar, uma vez combatendo o alicerce do contexto contemporâneo em suas tendências individualistas, imediatistas, consumistas, hedonistas e oportunistas, que envolvem cada vez mais os jovens através da cultura digital; o que, portanto, é inevitável e urgente, para o próprio jovem e para o conselheiro cristão terem de aprender a lidar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDT, Hanna. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. 352 p.
- BALIAN, Olga C. A. O desafio na gestão da geração Y. *RHnews*, Rio de Janeiro, ano 14, n. 160, p. 6, jun. 2009. Disponível em: < http://www.abrhrj.org.br/typo/fileadmin/user_upload/RHNEWS/rh_news_160_junho.pdf >. Acesso em: 03 abr. 2015.
- CARTER, Betty; MCGOLDRICK, Monica. *As mudanças no ciclo de vida familiar: uma estrutura para a terapia familiar*. Tradução Maria Adriana Veríssimo Veronese. 2 ed. Porto Alegre: Artmed, 1995. p. 170-183.
- CRITELLI, Dulce. *História pessoal e sentido da vida: historiobiografia*. 1ª reimpr. São Paulo: EDUC; FAPESP, 2013. 104 p.
- COLLINS, Gary R. *Aconselhamento cristão: edição século 21*. Tradução de Lucília Marques Pereira da Silva. São Paulo: Vida Nova, 2004. p. 213-230.
- ERIKSON, Erik. H. *Identidade, juventude e crise*. 2 ed. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987. 322 p.
- FORQUIN, Jean-Claude. *Relações entre gerações e processos educativos: transmissão e transformações*. Tradução de Jean-Yves de Neufville. In: Congresso Internacional Co-Educação de Gerações, 1, 2003, São Paulo. [Trabalhos apresentados]. São Paulo: [s.n.], 2003. Disponível em: ? <http://pt.scribd.com/doc/103191783/FORQUIN-Relacoes-entre-geracoes-e-processos-educativos-transmissoes-e-transformacoes#scribd> ?. Acesso em: 03 abr. 2015.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Tradução de Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes. 4 ed. Rio de Janeiro: LTC, 2013. 158p.
- HEIDEGGER, Martin. *A Caminho da Linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcanti Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança, SP: Universitária São Francisco, 2011. 229 p.
- HURDING, Roger F. *A árvore da cura: fundamentos psicológicos e bíblicos para aconselhamento cristão e cuidado pastoral*. São Paulo: Vida Nova, 1995. P.106-112.
- IBGE-Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo Demográfico 2010: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: ?<http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/impressa/ppts/00000009352506122012255229285110.pdf>>. Acesso em: 06 abr. 2015
- IBOPE-Instituto Brasileiro de Opinião e Estatística. *Ibope Mídia. Geração Y e Z: juventude digital*. São Paulo, 2013. Disponível em: ?http://www4.ibope.com.br/download/geracoes%20_y_e_z_divulgacao.pdf?. Acesso em: 03 abr. 2015.
- IKEDA, Ana Akemi; CAMPOMAR, Marcos Cortez; PEREIRA, Beatriz de Castro Sebastião. O uso de coortes em segmentação de marketing. *Organizações e Sociedade*. Salvador, 2008, v.15, n.44, p. 25-43, jan/mar 2008. Disponível em: ?<http://www.scielo.br/pdf/osoc/v15n44/02.pdf?>. Acesso em: 03 abr. 2015.
- KEHL, Maria Rita. *A juventude como sintoma da cultura*. In: NOVAES, Regina; VANNUCHI, Paulo (Orgs). *Juventude e Sociedade: trabalho, educação, cultura e participação*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004. p. 89-114.
- LOIOLA, Rita. *Geração Y. Galileu*, [Rio de Janeiro], Editora Globo, n. 219, out. 2009. Disponível em: <<http://revistagalileu.globo.com/Revista/Galileu/0,,EDG87165-7943-219,00-GERACAO+Y.html>>. Acesso em: 06 abr. 2015.
- OLIVEIRA, Sidinei R. de; PICCININI, Valmíria C.; BITENCOURT, Betina M. *Juventudes, gerações e trabalho: é possível falar em geração Y no Brasil?* *Organização & Sociedade*, Salvador, 2012, v.19, n. 62, p. 551-558, jul.-set. 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/osoc/>

v19n62/10.pdf>. Acesso em: 05 mar. 2015.

PRESKY, Marc. Digital Natives, Digital Immigrants. On The Horizont. [S.l.], 2001, v.9, n.5, p.1-6, out 2001. Disponível em: <<http://www.marcprensky.com/writing/Prensky%20-%20Digital%20Natives,%20Digital%20Immigrants%20-%20Part1.pdf>>. Acesso em: 03 de abril de 2015

QUAINO, Lilian. Geração Canguru é fenômeno mundial, diz presidente do IBGE. G1, Rio de Janeiro, 29 nov. 2013. Disponível em: <<http://g1.globo.com/brasil/noticia/2013/11/geracao-canguru-e-fenomeno-mundial-diz-presidente-do-ibge.html>>. Acesso em: 12 abr. 2015.

STRECK, Valburga Schmiedt; SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. Imagens da família: dinâmica, conflitos e terapia do processo familiar. São Leopoldo: Sinodal, 1996. p. 65-71.

TAPSCOTT, Don. Geração digital: a crescente e irreversível ascensão da Geração Net. Tradução Ruth Gabriela Bahr. São Paulo: MAKRON Books, 1999. 321 p

VALENTE, Maria P. R. C. Geração Y e individualismo: percepções e adaptabilidade do consumidor frente às mudanças sociais. 208 f. 2011. Tese (Doutorado em Administração de Empresas) Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: < http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/18194/18194_1.PDF>. Acesso em: 03 abr. 2015.

A ESTRUTURAÇÃO DO ATEÍSMO NA PRIMEIRA DÉCADA DO SÉCULO XXI PARTE 1

Renato Leon Bourdon¹

RESUMO

Este trabalho procura mostrar de que forma e com quais argumentos autores ateus na última década do final do século XX e na primeira do século XXI estão organizando o combate às religiões do mundo, não limitados apenas aos ataques à religião cristã, mas a todas as religiões do mundo. Organizações eufemisticamente chamadas humanistas, ou mais claramente ateias, estão se formando ao redor do mundo e o pensamento ateu está sendo, de muitas formas, formalizado, estruturado e divulgado com especial ênfase no uso das ferramentas de comunicação modernas como as mídias sociais, vídeos divulgados pela internet, mas também por meios mais convencionais como livros, palestras e debates públicos. Não pretendemos aqui dar uma resposta a estes ataques, mas alertar às igrejas do perigo que lhes bate à porta.

PALAVRAS-CHAVE: Ateísmo; Apologética; Ataques à religião.

ABSTRACT

This work shows how, and using what arguments, atheist authors in the last decade of XX century and first decade of XXI century are organizing their fight against all religions, not limited to Christian religion only, but including all other religions in the world. Organizations self-declared humanists, or to be more clear, atheists, are being structured all over the world and the atheist thinking is being, in many ways, formalized, structured and shared through modern tools, social media, video sharing websites but also through more conventional media, such as books, congresses, lectures and public debates. We don't have the intention here to answer all these attacks, but to alert the churches about the danger knocking on their doors.

KEYWORDS: Atheism; Apologetics; Attacks against religions.

A estruturação do ateísmo

Os ateus estão gradativamente se estruturando em organizações e movimentos ao redor do mundo especialmente a partir do final do século XX. Os ataques às instituições religiosas ao redor do mundo estão se somando ao ataque à própria filosofia das religiões, em especial a cristã. Cientistas ao redor do mundo estão cada vez mais abertos e enfaticamente dirigindo seus ataques ao que chamam de “prejuízos² da religião” para a humanidade e os autores e filósofos cristãos estão, muito frequentemente, se esquivando da polêmica. Salvo raras exceções, não há muitos autores cristãos contestando os ateus no terreno das ideias.

O problema é que os cristãos não estão entrando na discussão de forma estruturada, mas apenas algumas ações e autores isolados têm combatido os ideais dos ateus. Pouquíssimos autores têm escrito respostas aos ataques dos ateus, e quase nenhum autor aceita um confronto direto. Nós temos nos concentrado em questões teológicas cristãs e, em muitos casos, publicamos livros que mais parecem escritos para o nosso público interno e não respondem de forma alguma aos frequentes ataques dos que são contrários à nossa fé. Escrevemos com foco nos próprios cristãos.

Os autores e pensadores ateus, por outro lado, estão se juntando e se estruturando formalmente por meio de Organizações Humanistas, Associações e Ligas que visam de modo formal e direto eliminar as religiões do mundo e torná-lo humanista, por meio de confronto aberto, discussões públicas, vídeos de debates e livros – muitos livros. Usam também as mídias sociais para “divulgar a boa nova de que não há deus, então você pode viver uma vida sem culpas”³.

Durante o “ateísmo clássico”, período anterior ao final do século XX, os autores formulavam suas ideias independentemente, ainda que muitas vezes por influências de outros, mas não faziam parte de um grupo organizado e não tinham uma agenda formal. O ateísmo clássico era uma simples opção filosófica individual e não tinha a pretensão de “converter” as pessoas nem levá-las a abandonar sua fé.

Atualmente, entretanto, o ateísmo moderno, ou neo-ateísmo como já é chamado por alguns autores recentes⁴, é mais agressivo, combativo e militante, e não se contenta em ficar apenas no terreno das ideias e da filosofia. Os autores frequentemente se encontram para discutir suas ideias, e mais importante, suas táticas e métodos para “evangelizar” o mundo. Há registros em

vídeo de encontros presenciais debates públicos, entrevistas, e muito material documentando estas reuniões em livros, artigos e websites na Internet. Seus trabalhos são coordenados e muitos de seus livros recentes seguem uma linha filosófica estruturada para atingir a maior quantidade de leitores possível, com textos claros e evitando linguagem complexa e filosófica, mas propositalmente simplificada para atingir ao grande público.

O termo “evangelismo” foi apropriado por autores ateus recentemente e o novo sentido usado por estes autores é que evangelismo é “a divulgação da boa nova de que Deus não existe”⁵.

Ainda é bastante difícil medir a presença de ateus no mundo, já que a definição pode ser bastante ampla e não há ainda um movimento estruturado, mas de acordo com uma pesquisa de outubro de 2010 realizada pelo instituto *International Statistics at NationMaster* ⁶ em países da Europa e oriente médio, estas são as taxas de pessoas que não acreditam na existência de um espírito, deus(es) ou força superior:

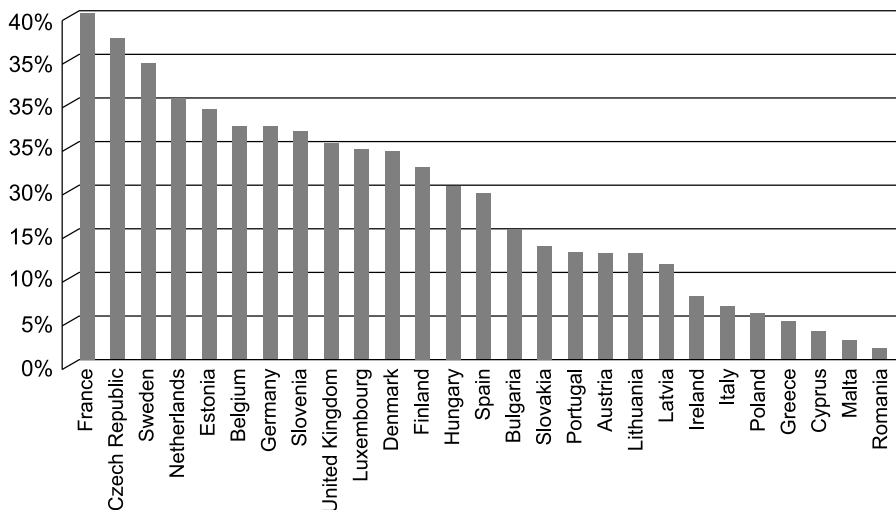


Gráfico 1

Digno de nota é o fato de que países de forte tradição católica e protestante, formadores do pensamento cristão no passado, hoje são os que têm o maior percentual de ateus, notadamente a França, Alemanha e Inglaterra, todos com 25% ou mais da população negando a existência de qualquer tipo de divindade. E este número só cresce.

No Brasil o número de ateus declarados cresceu muito nos últimos 50 anos. Em 1960 eram pouco mais de 0,6% da população e hoje chegam a 8%, segundo dados do IBGE (Censo 2010).

Autores

As ideias do ateísmo clássico estão bem representadas em autores como Bertrand Russel, Ludwig Andreas Feuerbach, Fiódor Dostoiévski e Friedrich Nietzsche. Modernamente, os autores de maior destaque são Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Sam Harris e Daniel Dennet. Russel está no limiar que separa as duas eras do pensamento ateu.

Os quatro autores modernos listados se agruparam recentemente, inicialmente como brincadeira, e depois formalmente como “Os quatro cavaleiros do ateísmo”. Eles se dizem evangelistas do ateísmo e cada um deles tem pelo menos um livro importante tratando exclusivamente do tema religião, por isso escolhemos os três primeiros nesta análise, além de Russel que dá base aos outros, para exemplificar o pensamento ateu moderno.

Os quatro autores se encontraram para discutir o tema da religião em Setembro de 2007 e filmaram este encontro de pouco mais de uma hora. O vídeo foi divulgado no *YouTube* e em pouco tempo foi amplamente divulgado e compartilhado. Muitas cópias com dublagens e legendas nos mais diversos idiomas estão também disponíveis, e apenas o vídeo original⁷ já tinha sido assistido quase 660 mil vezes no momento desta pesquisa (ago/14).

Todos os quatro autores publicaram livros recentemente sobre os malefícios da religião para a humanidade, sendo que os mais famosos e conhecidos são:

- *The God Delusion* do Richard Dawkins (2006)

· *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything* do Christopher Hitchens (2007)

· *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* de Sam Harris (2004)

· *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* de Daniel Dennett (2006)

Eles têm a pretensão declarada de libertar o mundo dos malefícios das religiões (assim mesmo, no plural) e implementar o humanismo em todas as esferas das sociedades.

Foi dos quatro cavaleiros, assim chamados, que partiu a ideia da campanha *Atheist Bus Campaign* e especialmente Dawkins se envolveu ativamente no planejamento, levantamento de fundos e execução do plano em parceria com a *British Humanist Association*.

Em 2009 a Associação Humanista Britânica, com apoio de escritores e intelectuais, entre eles Richard Dawkins, veicularam uma campanha de marketing pregando a inexistência de Deus em Londres, na Inglaterra⁸. Esta campanha colocou cartazes nos famosos ônibus vermelhos londrinos com a frase “Provavelmente não há deus. Agora pare de se preocupar e aproveite a vida”⁹.

Posteriormente, em Novembro de 2008, uma campanha semelhante foi também realizada nos EUA, em Washington onde a Associação Humanista Americana veiculou a frase “Porque acreditar em Deus? Seja bom apenas pela bondade em si.”¹⁰.

No Canadá foi realizada em Fevereiro de 2009 uma campanha nacional em ônibus e trens com a mesma frase inglesa, porém em Francês, que dizia “Deus provavelmente não existe, agora pare de se preocupar e aproveite a vida”¹¹, porém foi barrada em muitas cidades, pelas próprias companhias de transporte, com a justificativa de que não era permitida propaganda religiosa¹² nos ônibus.

Em Dezembro de 2010 a ATEA tentou veicular uma publicidade semelhante em ônibus de Salvador e Porto Alegre com as frases “Religião não define o caráter” e “Se Deus existe tudo é permitido”, mas os anúncios foram rejeitados, pois a agência de publicidade alegou temer processos jurídicos da prefeitura e das companhias de ônibus. Em Porto Alegre a propaganda nos ônibus também foi rejeitada por - ironicamente - se tratar de propaganda religiosa, mas posteriormente foi veiculada em outdoors, sendo a primeira propaganda ateuista do Brasil.

O mesmo tipo de propaganda foi realizado na Austrália, Nova Zelândia, Finlândia, Alemanha (com ônibus próprio circulando entre diversas cidades), Irlanda (em trens), Holanda (Outdoors com a frase: “provavelmente não há deus. Ouse pensar por si mesmo a aproveite a vida”¹³), Espanha, e Suécia. Na Rússia a publicidade foi proibida por influência de organizações religiosas e na Itália a frase precisou ser mudada para que pudesse ser colocada em ônibus (“A boa notícia é que há milhões de ateus na Itália. A excelente notícia é que eles acreditam na liberdade de expressão”¹⁴).

Muitas outras ações poderiam ser citadas aqui, mas estas são as que ficaram mais em evidência nos últimos anos, tendo gerado muita mídia espontânea, e bastam para comprovar a tese de que as ações não são apenas coordenadas, mas há uma organização mundial agindo enfaticamente na evangelização do mundo para eliminar as religiões. Todas as religiões.

No Brasil os ateus tem uma organização chamada ATEA (Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos). Segundo seu site, a ATEA é “uma associação de direito privado, constituída por tempo indeterminado, sem fins econômicos, de caráter organizacional, filantrópico, assistencial, promocional, recreativo e educacional, sem cunho político ou partidário, com a finalidade de desenvolver atividades no campo da ordem social que busquem promover o ateísmo, o agnosticismo e a laicidade do Estado.”¹⁵

Sua atuação principal é por meio de palestras e seminários, entrevistas e publicações, bem como por intermédio de influência política direta ou indireta, fomentando a criação ou modificação de leis de fomento a não discriminação de ateus, reforço do estado laico, remoção de símbolos religiosos de órgãos públicos do Brasil todo e protestos de rua em casos específicos. A associação pode ser gratuita (associado beneficiado) ou paga (associado contribuinte) e é feita principalmente pelo site da associação.

É possível notarmos uma forte atuação da ATEA e seus membros tam-

bém nas mídias sociais, onde frequentemente criam *memes*¹⁶, distribuem frases de efeito, textos curtos e imagens que demonizam as religiões como responsáveis por toda a maldade do mundo. Também frequentemente reforçam a ideia que apenas pessoas de baixa inteligência são religiosas, focando principalmente o público jovem.

Precisamos nos preparar e, ainda mais importante, preparar nossa igreja contra estes ataques sucessivos e frequentes, pregando a palavra de Deus, mas também dando às nossas ovelhas as ferramentas e o conhecimento necessário para se fortalecer na fé e combater com conhecimento e humildade. Precisamos conhecer o que os ateus têm falado para explicar aos outros cristãos onde está o erro da argumentação, que muitas vezes parece bastante racional, e de que forma responder aos que usam estes argumentos, seja online, seja em uma conversa pessoal.

Este tema não se esgota aqui. Pretendemos em próximo artigo, explicar quais são os principais argumentos dos ateus modernos e, em artigos futuros, começar a analisar os pontos principais e dar respostas a estes pontos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARMSTRONG, Karen. *A History of God*: London: Vintage, 1999.

DAWKINS, Richard, *The God Delusion*, Houghton Mifflin Harcourt, 2008

FEUERBACH, Ludwig. *Essência do cristianismo*. 2ª ed. Campinas: Papiro, 1997.

HARRIS, Sam, *Letter to a Christian Nation*, Random House, Inc., 2008

HARRIS, Sam. *An Atheist Manifesto*. Truthdig. Artigo postado em 07/12/2005. http://www.truthdig.com/dig/print/200512_an_atheist_manifesto. Página visitada em 17/Setembro/2014

¹ Bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo. Formado em 2014.

² O termo prejuízo neste caso é preciso, já que, como veremos, os autores ateus alegam que a religião é a fonte de todos os males da humanidade.

³ Frase veiculada nos ônibus de Londres a partir de 2009, como parte da *Atheist Bus Campaign*, promovida pela *British Humanist Association* e por Richard Dawkins.

⁴ Dawkins, Harris e Michael Onfray, entre outros já utilizaram o termo em publicações recentes, desde 2004.

⁵ Comentário de Richard Dawking na palestra "The Unbelievers – What Are You Willing to Believe" que pode ser acessada em <http://www.unbelieversmovie.com> ou pelo Netflix.

⁶ Texto Digital <http://www.nationmaster.com/country-info/stats/Religion/Secularism-and-atheism/Does-not-believe-in-spirit%2C-God-or-life-force>. Pesquisa realizada em Outubro de 2010. Consultado em Agosto de 2014

⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=9DKhc1pcDFM>

⁸ Texto digital em http://en.wikipedia.org/wiki/Atheist_Bus_Campaign. Consultado em Agosto de 2014

⁹ Anexo A, Foto 1.

¹⁰ Texto digital em <http://www.foxnews.com/story/2008/11/12/why-believe-in-god-ad-campaign-launches-on-dc-buses/>

¹¹ "Dieu n'existe probablement pas, alors cessez de vous inquiéter et profitez de la vie"

¹² Interessante notar a ironia que uma propaganda ateia tenha sido classificada como "propaganda religiosa"

¹³ "There is probably no god. Dare to think for yourself and enjoy this life!"

¹⁴ Tradução do autor

¹⁵ Texto digital em "<http://www.atea.com.br/sobre>", consultado em Agosto 2014.

¹⁶ *Meme*, neste caso, conforme o termo comumente utilizado na Internet, a saber, uma imagem significativa com um texto ou frase curta de humor. Vide exemplos de publicações no Anexo A, Figuras 2 a 5 como exemplos de memes recentemente difundidos.

O FELIX CULPA, QUAE TALEM AC TANTUM MÉRUIT HABÉRE REDEMPTÓREM!

Neilson Xavier de Brito²

RESUMO

Na tradição cristã, a ideia da *felix culpa* procura atrair o homem para perto da graça divina, buscando a libertação dessa culpa. Entretanto, para muitas pessoas, inclusive cristãos, o viver/com-viver com a culpa ou com sentimento de culpa, é acompanhado de muita dor, comprometendo em muitas ocasiões, seu relacionamento com Deus, consigo mesmo e com outras pessoas. É verdade que esse sentimento pode apresentar várias nuances a partir das diferentes experiências religiosas, das classes sociais e da formação cultural, mas também é verdade, que a culpa está presente em toda e qualquer sociedade, fazendo parte da demanda trazida aos escritórios de aconselhamento. Por isso, objetiva-se com esse artigo, auxiliar pastores e conselheiros a construírem melhor compreensão da temática abordada, e mesmo reconhecendo a dificuldade da ausência de uma exata conceituação sobre culpa e/ou do sentimento de culpa, busca-se apresentar os tipos de culpa: real, neurótica e existencial, evocando-se ainda, as abordagens freudiana e junguiana sobre a culpa. Nesse contexto, compreende-se a graça divina no cuidado pastoral pelos cativos da culpa, como um instrumento potencial de libertação desse sentimento. Para isso, sugere-se um modelo de aconselhamento para o enfrentamento da culpa, estruturado a partir da confissão, do arrependimento e do perdão, e em especial, um enfoque do maior desafio em todo esse processo: o autoperdão.

PALAVRAS-CHAVE: Culpa; Sentimento de Culpa; Graça; Aconselhamento; Perdão.

ABSTRACT

In Christian tradition, the idea of *felix culpa* seeks to draw man closer to divine grace, seeking deliverance from that guilt. However, for many people, including Christians, living/living-with guilt, is accompanied by great pain, in many occasions compromising their relationship with God, with themselves and with others. It is true that this feeling can have many nuances - from different religious experiences, social class and cultural background - but it is also true that guilt is present in any society, being part of the complaints brought to the counseling offices. Therefore, this article aims to assist pastors and counselors to build a better understanding of the addressed theme, and while acknowledging the hindrance of the lack of an accurate conceptualization of guilt and/or feeling of guilt, it aims to present the types of guilt: real, neurotic and existential, also evoking the Freudian and Jungian approaches about it. In this context, divine grace in pastoral care for prisoners of guilt is understood as a potential instrument of release from that feeling. For this, we suggest a counseling model to face guilt, structured upon confession, repentance and forgiveness - and in particular, a focus on the biggest challenge in this process: self-forgiveness.

KEYWORDS: Guilt; Feeling of guilt; Grace; Counseling; Forgiveness.

INTRODUÇÃO

O diálogo entre a culpa e a religião é marcado por uma tensão muitas vezes motivada pela indagação se a culpa seria simplesmente o resultado de uma religião—prática religiosa, que a utiliza como forma de domínio. Entretanto, cumpre-se relembrar, que segundo Tillich, a ansiedade moral marcou o final da Idade Média e agravado pela falta de credibilidade da Igreja Romana, deu origem, a partir do medo da ira de Deus, a um período que ele denomina “idade da culpa, isto é, uma sociedade marcada pela ansiedade da culpa e da condenação” (TILLICH, 1992, p. 45.).

Esse contexto fez reavivar, a partir de Lutero, os conceitos teológicos de Agostinho de Hipona, especialmente a Doutrina da Graça, segundo Yancey (2012, p.25), “melhor presente cristianismo ao mundo”, mas a culpa representa uma considerável centralidade na vida das pessoas que buscam os serviços terapêuticos.

A culpa gera sofrimento, e “esse sofrimento não conhece fronteira [...] e a nossa vocação é a de responder (ou auxiliar no enfrentamento) a esse sofrimento” (TOURNIER, 1985, p. 66). Por isso, Collins em Aconselhamento Cristão afirma:

Converse com pessoas deprimidas, solitárias, angustiadas, membros de famílias violentas, homossexuais, alcoólatras, doentes terminais, pessoas que estão passando por crises conjugais ou qualquer outro tipo de problema e você descobrirá que a culpa faz parte de suas dificuldades (COLLINS, 2004, p.158).

Portanto, busca-se nesse artigo, enfocar o conceito de culpa e sentimento de culpa, os tipos de culpa e a visão de Freud e Jung sobre a culpa. Oferecer uma abordagem sobre Teologia da Graça, como facilitadora no processo de libertação da culpa e base para os fundamentos de um modelo de aconselhamento que auxilie na compreensão da graça divina como fonte de perdão e autoperdão.

Compreendendo os conceitos, tipos e abordagens sobre a culpa.

Caracterizada por ser “um fato universal e onipresente na experiência humana” (ROSA, 2001, p.65-66), Scliar afirma que “a culpa é um dedo que aponta implacável. E aponta para quem? Pra nós, claro. [...] é um fardo que carregamos. Pesa sobre os nossos ombros fazendo que nos curvemos diante da vida, derruba nossa face” (SCLIAR, 2007, p.9-10). E essa culpa ou o senti-

mento de culpa não morre com o caminhar do tempo – *Cronos*.

O salmista Davi no Salmo 32, versículos 3 a 5, expõe assim, a condição de um homem mutilado pela culpa:

Enquanto, guardei silêncio, consumiram-se os meus ossos pelo meu bramido durante o dia todo. Porque de dia e de noite a tua mão pesava sobre mim; e o meu humor se tornou em sequeidão de estio. [Selá] Confessei-te o meu pecado, e a minha iniquidade não encobri. Disse eu: Confessarei ao senhor as minhas transgressões; e tu perdoaste a culpa do meu pecado.³

Para Davi, todas as suas emoções relatadas nesse texto, estavam relacionadas com “a culpa de seu pecar”.⁴ Mas então, o que é culpa?

Amanda T. Rainha em seus estudos sobre O Sentimento de Culpa na Teoria Freudiana (1892-1924) reconhece que conceituar a culpa ou o sentimento de culpa não é uma tarefa simplista em razão da imprecisão de terminologia e dos conceitos, marcados “pela falta de exatidão” (RAINHA, 2013, p.16-17).

Grinberg (2000, p. 49), em sua análise sobre a questão culpa, ética e moral, afirma que: “o conceito de sentimento de culpa está ligado a uma das perguntas mais antigas formuladas pela filosofia: ‘O que é um indivíduo bom? E o que é uma sociedade boa? Encontra-se, além disso, vinculado indiretamente ao dualismo do bem e do mal’”. Entretanto, reduzir o conceito de culpa ou sentimento de culpa a esse dualismo entre o bem e o mal, significa minimizar a sua amplitude.

Por outro lado, a religião é vista como outra tentativa de limitar a compreensão do conceito de culpa. Dessa ideia, partilha Oliveira e Castro ao afirmar que a culpa teria surgido com a religião e a ideia de pecado advinda do monoteísmo (OLIVEIRA; CASTRO, 2009, p.255).

Entretanto, para Freud, a culpa antecede às expressões da religiosidade na prática humana. Em Tempos de Guerra e Morte (1915), denomina de “obscuro sentimento de culpa” (FREUD, 1996, p.331) aquilo que a humanidade está sujeita desde os tempos pré-históricos, o que também se nota em sua obra em Totem e Tabu (1913). Por isso, Amanda T. Rainha conclui que: “o conceito de culpa está relacionado com o advento da interiorização da moralidade – consciência moral - e que em sua interiorização recai todo o ‘acento’ da culpa” (RAINHA, 2013, p. 19-20).

Para finalizar essa busca por um conceito sobre culpa, evoque-se Freud (2011, p.8), quando afirma que “não é fácil, trabalhar cientificamente os sentimentos” mas recorra-se a Jacques e Claire Poujol (2006, p. 165) que fazem a distinção entre “culpa – fato objetivo – que ao se cometer um ato que merece repreensão, tornamo-nos responsáveis por ele, culpados, quer sintamos ou não. O sentimento de culpa é de ordem subjetiva – alguém pode deixar de sentir-se culpado por um ato repreensível, assim como culpar-se por um ato que não o seja”. Daí se opta pelo conceito de sentimento de culpa como facilitador na compreensão e cuidado dos desajustes psicossociais.

Para Collins (2004, p. 158) o aconselhamento torna-se mais completo se o conselheiro não discernir as diferenças entre os tipos de culpa. Por isso, considere-se aqui os três tipos de culpas apresentados por Merval Rosa. A **culpa real**, que considera “normal ao ser humano e até desejável - a consciência de um dano causado a alguém” (ROSA, 2001, p.67).

A **culpa neurótica** é chamada por Grinberg (2000, p. XI) de “culpa excessiva, ilógica, infiltrante e um sintoma principal e fundamental na depressão”. Rosa, (2001, p. 67) observa que “na culpa neurótica, a intenção, mesmo inconsciente, é equiparada ao feito ou ato de fazer, e a pessoa reage à intensão inconsciente como se fosse um ato já realizado”. Os conflitos gerados entre o “eu ideal” e o “eu real” servem de base para as neuroses.⁵

O terceiro tipo de culpa apresentada por Rosa, a **culpa existencial**, também chamada de **culpa de finitude**, “está ligada a capacidade que o homem tem de olhar para si mesmo como homem” (ROSA, 2001, p. 68) Frankl (2008, p.132) ao refletir sobre a vida e o vazio humano, denomina essa experiência de ‘neurose dominical’, que é “aquela espécie de depressão que acomete às pessoas que se dão conta da falta de conteúdo de suas vidas quando passa o corre – corre da semana atarefada e o vazio dentro delas se torna manifesto” Note-se ainda, que a culpa existencial afeta não somente o indivíduo, mas também o outro – relacionamentos.

Finalizando-se esse tópico, torna-se relevante, ainda que de modo sucinto, apresentar alguns aspectos da abordagem feita por Freud e Jung em relação à culpa/sentimento de culpa.

A ideia de culpa perpassa grande parte da obra de Sigmund Freud, apesar da falta de clareza em relação ao sentimento de culpa (PRACANA, 2008, p.269) Para Freud segundo Scliar, “a culpa era resultado do advento da própria civilização” (SCLIAR, 2007, p.116).

Nessa relação, Freud (2011, p. 31) entende que “boa parte da culpa por nossa miséria vem do que é chamado de nossa civilização; seríamos bem mais felizes se a abandonássemos e retrocedêssemos à condição primitiva” Na realidade mesmo considerando que a “religião estorva [...] ao impor igualmente a todos o seu caminho para conseguir a felicidade e guardar-se do sofrimento” (FREUD, 2011, p. 29) desconstrói a ideia de culpa como resultado da religião.

Outra abordagem a ser considerada, é a maneira como Carl Jung (2012, p.19-20) trata da questão da culpa ou do sentimento de culpa, que não é resultado da religião, definida por Jung - “atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do numinoso”. Compreenda-se aqui, o numinoso, do latim *numem* como “vontade de aceno de uma divindade, divino, sagrado, em seu poder misterioso” (DORSH, 2009, p.619). Por isso, concepção de religião tem a ver com a relação do indivíduo com o sagrado, e segundo Rosa, a atividade religiosa é essencial à vida, competindo ao homem buscar compreender o seu comportamento religioso (ROSA, 1971, p.65-66).

Para Jung, as neuroses no homem adulto, são causadas principalmente pela ausência da religião. Segundo Tournier (1985, p.73), “a culpa surge de uma recusa de aceitar a si próprio, na sua totalidade, de integrar na própria consciência esta parte desagradável de si mesmo que Jung chamou de ‘sombra’” Portanto, a culpa surge a partir da tomada de consciência, que percebe as ‘sombras’ que habitam no inconsciente e são rejeitadas pelo consciente.

Apesar das discussões sobre a religião, não se deve deixar de reconhecer que a religião poderá se tornar uma fonte geradora de culpa, mas também, não se pode ignorar à sua relevância no processo de libertação da culpa. Evoque-se então, às palavras de Merval Rosa:

Não há psiquiatra ou psicóloga que remova o sentimento de culpa. Só a graça de Deus garante o perdão. O perdão, por sua vez, deve ser experimentado numa tríplice dimensão: na dimensão vertical o homem experimenta o perdão de Deus. Na dimensão horizontal ele experimenta o perdão do semelhante. E na dimensão de profundidade, o homem aprende a se perdoar na forma de aceitação de sua própria finitude (ROSA, 2001, p.79-80).

Encontrando a graça divina no caminho de libertação da culpa

Graça é uma expressão central no pensamento cristão e pensar sobre a graça divina é pensa-la além das fronteiras salvacionistas. Martín Ocaña (2007, p. 75) compreende a graça como “o agir de Deus na história - não merecido pelos seres humanos – a favor da maioria sofredora”. Graça traz esperança, é terapêutica. Graça faz parte da vida como um todo e não apenas da salvação – “apenas o atributo divino que promove salvação” (MUNGUBA, 2012,57).

Para Boff (2003, p. 9), “a graça é o Deus que suave e fortemente se faz sensível na vida das pessoas, e interfere no curso do mundo, dando-lhe um rumo surpreendente” Nesse sentido, os caminhos da graça e da culpa se cruzam para possibilitar a libertação dessa culpa.

Conceituar graça apenas como “favor imerecido” é torna-la um tanto superficial, por isso é preciso pensa-la conectada com o Antigo e do Novo Testamento; do pacto e da nova aliança em Cristo, sem que se torne apenas um objeto de estudo teológico. Para Swindoll (2009, p. 18-19), “a graça foi concebida para ser recebida e vivida plenamente” Por isso, considere-se aqui, as indagações de Wondracek:

A questão central é: queremos passar a vida expiando nossas culpas ou queremos ficar livres desse peso? Muitos cristãos conhecem a teologia da graça, mas não vivem da graça. Por que desfrutamos de tão pouca graça em nossas práticas religiosas? Será que as nossas neuroses nos impedem de acolher na alma a mensagem da graça? (WONDRACEK, 2006, p.25).

No Antigo Testamento a graça está ligada à ideia de um “Deus libertador” e Gerstenberger (1981, p.28) faz um paralelo com esse conceito onde afirma que “sem dúvida, toda a humanidade de hoje, em especial o Terceiro Mundo, precisa de um Deus Libertador. Os homens estão presos a sistemas alienantes”. Boff (2003, 21-22) também corrobora com esse conceito de graça libertadora ao considerar que o Antigo Testamento fala da graça em “termos de história: a libertação do Egito, [...] da eleição de Israel e da benevolência/ misericórdia de Deus” Nesse aspecto, os cativos da culpa necessitam da graça libertadora-redentora de Deus.

Evoque-se que, se no Antigo Testamento a graça/aliança era firmada na amável benignidade do Senhor, no Novo Testamento a nova aliança está firmada em Jesus Cristo, e essa aliança tem por fundamento “o amor de Deus livremente concedido” (SCHILDENBERGER, 1979, p.31).

No Novo Testamento, o conceito de graça está inserido nos ensinamentos de Jesus e são inerentes a todas as ações de seu ministério. Conforme Brunner (2007, p.241). Jesus é “*die Gnade Gottes in Person* – a graça de Deus personificada” Portanto, Jesus encarna a graça em sua própria vida, sendo a expressão plena da bondade de Deus.

Sobre a Graça, considere-se a contribuição do pensamento de Paulo, Agostinho e Lutero, dado a relevância na história cristã e da teologia elaborada por eles.

O apóstolo Paulo se considerava “um devedor da graça” (I Co 15.10). Graça e salvação estão entrelaçadas. Graça era a essência do ato salvífico de Deus (Ef 2.10). Na concepção de Bruce (2003, p.14) “a contribuição mais destacada de Paulo ao mundo foi a sua apresentação das boas novas da graça gratuita”, e essa graça “se levanta contra todas as ideias de mérito e recompensa” (STAGG, 1982, p.91).

Para Paulo, “graça é a essência do ato salvífico de Deus mediante Jesus Cristo”, (ESSER, 2000, p.911) e desta forma, a salvação tem a sua raiz na graça de Deus, não sendo possível alcançar o perdão divino através da lei. Por isso, Taylor numa referência a Moffatt, conclui que em Paulo é “tudo pela graça e graça para todos” (MOLFATT in TAYLOR, 1952, p.41).

Na segunda metade do século IV Agostinho surge como um dos grandes expoentes da doutrina da graça. Citado por Pelikan, Albert Outler afirma que “o tema central em todos os escritos em Agostinho é o Deus soberano da graça e a graça soberana de Deus, e a graça é a liberdade de Deus em agir sem a necessidade de nada externo – agir em amor além do entendimento ou do controle humano” (OUTLER in PELIKAN, 2014, p.297). Deus é, e será sempre livre para agir em relação à graça. A graça testifica da liberdade de Deus.

A graça rompe com o estado de des-graça causado pelo poder opressor do pecado, por isso é libertadora e transformadora. Observe-se aqui, que o conceito de graça em Agostinho é fundamentado a partir de suas experiências pessoais e de seu zelo pelo estudo da carta de Paulo aos Romanos (BERKOF, 1992, p.121). O conceito de graça em Agostinho está intimamente ligado ao

conceito de pecado, onde toda a humanidade foi afetada a partir da queda; onde “toda a massa de perdição tornou-se possessão do corruptor”. (AGOSTINHO, 1998, p. 300). Agostinho cria não haver controle sobre essa massa/natureza pecaminosa (*massa peccati*); nesse caso “o pecado é a causa do pecado” (McGRATH, 2005, 509).

A obra de Agostinho no que concerne a graça divina tem como aspecto fundamental a gratuidade – ‘*gratia gratis data*’. A graça de Deus não tem como aspecto fundante a questão dos méritos. Graça não é meritória. “*Gratia gratis data, unde e gratia nomiatur* - a graça é dada de graça, pelo que esse nome lhe é dado” (AGOSTINHO, 1998, p. 107).

Com o passar dos anos, o conceito de graça defendido por Agostinho foi substituído por um conceito também defendido por Tomás de Aquino, que os escolásticos chamavam de ‘salvação cooperativa’ onde a ideia do “mérito humano mui necessariamente participava da soteriologia da cristandade. [...] A graça não mais seria a única base para salvação” (CHAMPLIN, 1995, p. 955-956).

Esse período - final da Idade Média - foi caracterizado por Tillich (1992, p. 45) pela ansiedade moral, e pelo que denomina de “Idade da culpa”. Exatamente nesse contexto do que se pode chamar de *gratia infusa* – que visa capacitar o homem para merecer a salvação, surgem as chamadas Indulgências como forma de aplacar a culpa e condenação haurida desse sentimento, então Martinho Lutero começa a demonstrar sua insatisfação com a referida doutrina resgatando a teologia da graça segundo Agostinho.

Lutero abraça o conceito de justificação – “justo não é quem pratica muitas obras, mas quem, sem obras, muito crê em Cristo” (LUTERO, 2004, p. 52). Para Lutero, segundo Berkhof, (1992, p. 195), “as indulgências, as penitências expiatórias, a absolvição sacerdotal da crença católico romana, as obras de super - rogação e a doutrina dos méritos humanos”, não são base para a salvação/perdão divino. Deus aceita o ser humano a partir da graça sendo essa graça, a expressão do seu amor (LUTERO, 2004, p.18). Graça essa, que busca o homem e que “não é uma abstração” (STAGG, 1976, p. 92), mas a proclamação daquilo que pode erradicar a culpa e “remover a condenação trazida pela culpa” (TOURNIER, 1985, p. 186). É por isso, que a graça divina se faz imprescindível como elemento basilar para os fundamentos de um aconselhamento pastoral que auxilie na compreensão da graça divina como fonte de autoperdão.

Construindo um modelo de aconselhamento baseado na graça divina.

Acolher pessoas que sofrem em razão do sentimento de culpa faz parte do aconselhamento pastoral, entretanto, considere-se a complexidade dessa atividade, a partir do texto de Alasko quando afirma:

A principal razão pela qual a culpa é tão confusa é que ela é composta por várias reações e comportamentos. Começemos, então, por duas funções básicas: 1. A culpa encontra falha na outra pessoa (ou grupo) através da crítica e acusação, punição e humilhação. 2. A culpa transfere responsabilidade para outra pessoa, utilizando-se da crítica e da acusação (ALASKO, 2011, p.6).

Por isso, Poujol (2006, p.12) compreende que “o relacionamento de ajuda (aconselhamento) requer igualmente conhecimentos espirituais e psicológicos, e o uso de determinadas técnicas a serem aprendidas, e para essa prática não pode haver improvisação”. Molochenco (2008, p. 25), também compreende que esse aconselhamento acontece a partir de “uma relação em que uma pessoa, o ajudador, busca atender o outro ser humano em seus problemas da vida”, nesse caso em especial, a culpa ou o sentimento de culpa. Ressalte-se ainda, que o aconselhamento se faz “por meio de relacionamento de cuidado [...] e por um grau de compromisso de ambos os lados” (HURDING, 1995, p.360,361).

Ainda sobre aconselhamento, Friesen (2012, p.14,19) considera que “o aconselhamento pastoral é um ministério paraeclesialístico e parateológico. [...] e que não é psicoterapia, nem psicanálise, nem tão pouco a tentativa de resolver problemas apenas através de conselhos”. Aconselhamento não pode ser uma aventura motivada apenas pela compaixão.

Uma vez considerado o ambiente conselheiro- aconselhando - culpa, no aconselhamento se faz necessário desconstruir a culpa e/ou o sentimento de culpa a partir da experiência do perdão alicerçado na graça divina através do enfrentamento desses sentimentos. Observe-se que isto não é uma tarefa fácil. Pessoas com sentimento de culpa frequentemente esperam rejeição e condenação dos outros. Por isso, podem chegar para o aconselhamento com uma atitude de autodefesa ou autoacusação. Na realidade, “desnudar-se do eu’ num processo terapêutico não é uma tarefa fácil, e é natural que as pessoas cheguem um tanto ‘caramujo’” (BRITO, 2013, p.77).

A partir do enfrentamento da culpa, sugere-se a construção de um modelo de aconselhamento a partir da graça, em três etapas: confissão, arrependimento e o perdão.

Wondracek (2006, p. 39) afirma que a confissão “significa soltar tudo que nos intoxica e apodrece dentro de nós”. Nessa etapa, o conselheiro é um facilitador na compreensão da graça. A graça pressupõe que alguém está necessitando de ajuda da parte de Deus, uma vez que o aconselhando concorda em dizer a mesma coisa que Deus diz sobre aquilo que está sendo confessado. Clinebell (2011, p. 13) concorda que “experimentar e expressar o doloroso sentimento de culpa é uma parte essencial no processo de purificação e cura. [...] e ouvir confissões e servir como um canal do perdão de Deus são funções tanto poimênica, quanto sacerdotais”. A partir da confissão, dá-se início a uma nova etapa, o arrependimento, como propósito na libertação da culpa.

Confissão sincera envolve arrependimento e este arrependimento está tão somente firmado na graça. O arrependimento é uma atitude crescente nesse processo de livramento da culpa. Munguba (2012, p. 74) afirma que “o arrependimento é efeito da graça e uma das maneiras para modificar a mente humana”. A partir do arrependimento uma nova experiência será construída, tratando-se, portanto, de um processo criativo, inovador e profundamente restaurador. Com o **arrependimento**, inicia-se a última etapa nesse processo, o **perdão**. Para Yancey (2007, p.84) “a graça começa e termina com o perdão”. Mas, ainda que possa parecer injusto em algumas situações, “o perdão é a única alternativa que pode deter o ciclo da culpa e dor, interrompendo a prisão da ausência da graça”.

O perdão será um grande desafio a ser experienciado. Collins (2004, p.168) expõe alguns questionamentos pessoais que testificam desse desafio: “a) Não consigo pedir perdão; b) Não me sinto perdoado; c) Eu sei que Deus me perdoou, mas eu não consigo perdoar os outros, e d) Como posso perdoar se não consigo esquecer?” Diante desses desafios, cumpre-se destacar a relevância do conselheiro em conduzir o aconselhando a um conceito adequado de perdão. Por isso, torna-se interessante destacar que “perdão não significa: aprovar o que uma pessoa fez; fingir que o mal nunca foi feito; fazer vistas grossas para o abuso; [...] esquecer o mal que foi feito; fingir que você nunca se magoou; [...] que todas as consequências negativas do pecado foram anuladas” (PRITCHARD, 2006, p.31-32) Perdão será sempre o resultado e a manifestação da graça divina.

Observe-se que, mesmo o perdão sendo interpretado como “uma capacidade de ultrapassar a mágoa, o ressentimento ou a vingança que o ofensor merecia, através da compaixão e benevolência” (OLIVEIRA, 2003, 285), alguns aconselhados não conseguem estender os benefícios desse perdão sobre suas próprias vidas. Em *Autoperdão Radical*, Tipping (2011, p.4) afirma em relação ao autoperdão que este “não é só uma decisão ou escolha de abandonar o próprio direito de ressentimento, culpa, vergonha e julgamentos negativos, mas um imperativo para substituí-los por compaixão, generosidade e amor (a si mesmo)”. Dessa forma, o autoperdão é uma determinação sobre si mesmo, uma escolha, uma opção pelo perdão. Daí, a importância da ajuda do conselheiro pastoral nesse processo. Sobre o autoperdão, releve-se o pensamento de Chapman:

Ao pedir perdão a si mesmo, você procura remover o desequilíbrio emocional entre a pessoa que *deseja ser* (o eu ideal) e aquela que é de fato (o ‘eu’ real). Quanto maior a distância entre o “eu” ideal e o “eu” real, maior a intensidade do distúrbio emocional interno. A “paz consigo” só é alcançada quando a distância entre o “eu” ideal e o “eu” real desaparece. Pedir perdão a si mesmo (e consequentemente receber esse perdão) é uma maneira de acabar com essa distância. (CHAPMAN, 2007, p.237)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo fundamentou-se na dissertação “A Culpa e a Compreensão da Graça Divina no Processo de Aconselhamento Pastoral”⁶.

A universalização da culpa e novos fatores/agentes que estimulam o surgimento da culpa ou do sentimento de culpa, serviram de indicadores para a relevância desse tema no aconselhamento pastoral.

A culpa está presente nas demandas trazidas para o cuidado pastoral, e por isso procurou-se no capítulo inicial, apresentar os conceitos de culpa (objetivo) e do sentimento de culpa (subjetivo), mesmo considerando a sua falta de exatidão; delimitar os tipos de culpa: real – fenômeno consciente, neurótica- produzida a partir do inconsciente, o que poderá potencializar a culpa patológica, e a existencial – quando se observa conflitos de ‘eu ideal’ e o ‘eu real’, refletidos em muitos momentos pelas frustrações geradas. E, finalmente, apresentar as abordagens freudiana e junguiana e sua relação culpa-religião- neurose, uma vez que o aconselhamento enfrentará a questão da religiosidade.

Para fundamentação teológica da prática do aconselhamento pastoral, buscou-se na graça divina o suporte/embasamento para a libertação dessa culpa. Destacou-se a gratuidade da graça – *Gratia gratis data*, seus entrelaçamentos no Antigo e Novo Testamento e a relevância do pensamento do apóstolo Paulo, Agostinho e Lutero, onde foi realçado amor de Deus e liberdade divina em conceder sua graça sem qualquer base meritória por parte dos homens. A graça é o caminho para libertação da culpa.

Apontado então esse caminho de libertação, sugeriu-se a partir do enfrentamento/confrontação da culpa, uma base para um modelo de aconselhamento em três etapas: confissão - a possibilidade do aconselhando em se colocar diante de um ato responsável ou não da culpa, uma vez que essa culpa pode escravizar mesmo sendo irreal; arrependimento – o processo em que se expurga todas as mazelas da culpa e o perdão/autoperdão - que é o experimentar pleno da graça. Entretanto, cumpre afirmar que esse artigo, apesar de ser uma síntese da temática, não esgota todos os assuntos referentes à culpa e/ou sentimento de culpa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO. Santo, Bispo de Hipona. 354-430. A Graça (I) Santo Agostinho. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998. – Patrística (12)
- ALASKO, Carl. Beyond Blame: Freeing yourself from the most toxic form of emotional bullsh*t. New York: Jeremy P. Tarcher/PENGUIN, 2011.
- BÍBLIA SAGRADA. Versão Revisada da Tradução de João Ferreira de Almeida. De Acordo com os Melhores Textos em Hebraico e Grego. 4ª Impressão. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1994.
- BERKHOF, Louis. A história das doutrinas cristãs. Trad. João Marques Bentes; Gordon Chown. São Paulo: PES, 1992.
- BOFF, Leonardo. Graça e experiência humana. A graça libertadora no mundo. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BRUNNER, Emil. Epístola aos Romanos: comentário, tradução e exposição. Trad. Deuber de Souza Calaça. São Paulo: Fonte Editorial Ltda., 2007.
- CHAMPLIN, Russell Norman. Enciclopédia de Bíblia: teologia e filosofia. Trad. João Marques

Bentes. 3ª ed. São Paulo: Candeia, 1995.

CHAPMAN, Gary. ; THOMAS, Jennifer M. As cinco linguagens do amor. Trad. Omar de Souza. São Paulo: Mundo Cristão, 2007.

CLINEBELL, Howard J. Aconselhamento pastoral: modelo centrado em libertação e crescimento. Trad Walter Schlupp; Luís Marcos Sander. 5ª ed. São Leopoldo: Faculdades EST; Sinodal, 2011.

COLLINS, Gary R. Aconselhamento cristão: edição século 21. Trad. Lucília Marques Pereira da Silva. Reimpressão 2009. São Paulo: Vida Nova, 2004.

DORSCH, Friederick et alli. Dicionário de psicologia Dorsch. Redação: Dr. Horst Ries. Trad. Emmanuel Carneiro Leão e equipe. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

ESSER, H.H. Graça, dons espirituais. IN: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento. Trad. Gordon Chown. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 2000.

FRANKL, Viktor E. Em busca de sentido. Um psicólogo no campo de concentração. Walter O. Schlupp e Carlos C. Aveline. Ver. Helga H. Reinhold. 31. Ed. S. Leopoldo: Sinodal; Petrópolis – RJ: Vozes, 2011.

FREUD, Sigmund. Obras psicológicas completas – reflexões para os tempos de guerra e morte (1915). Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____ O mal-estar na civilização (1930) Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

FRIESEN, ALBERT. Cuidando do ser: Treinamento em aconselhamento pastoral. 3ª ed. Curitiba: Esperança, 2012.

GERSENBERGER, Erhard S. Deus libertador. Teologia e sociedade no antigo Israel e hoje. In: GERSTENBERGER, Erhard S.(Org.) Deus no Antigo Testamento. Trad. Docentes e Alunos (IECLB) São Paulo: ASTE, 1981.

GRINBERG, León. Culpa e depressão. Trad. Carla Montágua. Lisboa: Climepsi Editores, 2000.

HURDING, Roger F. A árvore da cura: modelos de aconselhamento e de psicoterapia. Trad. Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1995.

JUNG, Carl Gustav. Obras completas. 11/1. Psicologia e religião: ocidental e oriental. Trad. Pe. Mateus Ramalho Rocha; rev. Dora Ferreira da Silva. 11ª ed. Petrópolis: Editoras Vozes, 2012.

LUTERO, Martinho. Obras selecionadas, vl. 1. Os Primórdios- Escritos de 1517-1519. Trad. Annemarie Höhn et alli. 2ª ed. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, Canoas: Ulbra, 2004.

MCGRATH, Alister E. Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à teologia cristã. Trad. Marisa K.A.de Siqueira Lopes. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

MOLOCHENCO, Silas. Curso Vida Nova de teologia básica: Aconselhamento. São Paulo: Vida Nova, 2008.

MUNGUBA, Amauri Cardoso. Fé e saúde emocional. Salvador: Raízes, 2012.

OCAÑA, Martín. A eficácia da graça diante da eficiência do mercado: uma leitura do livro de Rute. In: ORTEGA, Ofélia (Org.) Graça e ética: o desafio da ética às nossas eclesiologias. Trad. Roseli Schrader Giese. São Leopoldo: Sinodal/CLAI, 2007.

PELIKAN, Jaroslav. A tradição cristã, uma história da doutrina: o surgimento da tradição católica 100-600. Trad. Lena Aranha; Regina Aranha. São Paulo: Publicações Shedd, 2014.

POUJOL. Jacques e Claire. Manual de relacionamento de ajuda: conselhos práticos para aconselhamento psicológico e espiritual. Trad. Norma Cristina Guimarães Braga. São Paulo: Vida Nova, 2006.

PRACANA, Clara. *Felix culpa: ensaio sobre a culpa e civilização*. Entroncamento - Portugal: OVNI, 2008.

PRITCHARD, Ray. *O poder terapêutico do perdão* Trad. Susana Klassen. São Paulo: Mundo Cristão, 2006.

ROSA, Sousa Merval. *Psicologia da religião*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1971.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. *Missal Dominical: Missal da Assembleia Cristã*. Trad. Monjas Beneditinas do Mosteiro de N. Srª da Paz. 4 ed. São Paulo: Paulus, 1995.

SCHILDENBERGER, J. Graça. In: BAUER, Johannes B. *Dicionário de teologia bíblica* Trad. Helmuth Alfredo Simon. VI 1, 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1979.

SCLIAR, Moacyr. *Enigmas da culpa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

STAGG, Frank. *Teologia del Nuevo Testamento*. Trad. Aroldo Canclini. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1976.

SWINDOLL, Charles R. *O Despertar da graça*. Trad. Emirson Justino. São Paulo: Mundo Cristão, 2009.

TAYLOR, W.C. *A Graça de Deus*. In: CRABTREE, A. R. *Revista Teológica do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil*. Ano III nº 5. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1952.

TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. Trad. Eglê Malheiros. 5ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TIPPING, Colin. *Radical self-forgiveness: The direct path true self-acceptance*. Colorado: Sounds True, 2011.

TOURNIER, Paul. *Culpa e graça: uma análise do sentimento de culpa e o ensino do evangelho*. Trad. Rute Silveira Eismann, 5ª impressão (1998), São Paulo: ABU, 1985.

YANCEY, Philip. *Maravilhosa graça*. Trad. Yolanda Krievin. 2ª ed. Revista e Atualizada. São Paulo: Vida, 2007.

WONDRACEK, Karin H.K. *Caminhos da graça. Identidade, crescimento e direção nos textos da Bíblia*. Viçosa: Ed. Ultimato, 2006.

ARTIGOS

BRITO, Neilson Xavier de Brito. *Culpa e seus desdobramentos no processo de ajuda*. Protestantismo em Revista/ São Leopoldo/ v.32/p.57-85/ set/dez 2013. Disponível em: < <http://periodicos.est.edu.br/index/p.h.p/neep> > Acesso em: 20/mar/2015.

OLIVEIRA, A.M. CASTRO, E.G. *Entre Deus, a Culpa e o Pecado*. Psico PUCRS, 40 (2) 2009, abr./jun. Acesso em: 15/abr./2014.

RAINHA, Amanda Tardivo. *Estudo do Sentimento de Culpa na Teoria Freudiana (1892-1924)* Maringá-PR, 2013.

Disponível em: < www.ppi.uem.br/dissert/ppi_uem_2013_amanda_pdf > Acesso em: 08/jan./2014.

ROSA, Merval de Sousa. *Culpa e Perdão*. Revista Epistemê. Feira de Santana- BA. Ano 03 n 01 jan/jun. 2001. Data de acesso: 20/mar/2014.

¹ Expressão latina da *Exultet, Praeconium Paschale* – “Ó feliz culpa que ganhou para nós tão grande, tão gloriosa salvação” ou “Ó culpa tão feliz que há merecido a graça de um tão grande Redentor!”, derivada dos escritos de Agostinho quando discorre sobre a queda do homem e o pecado original, em que o pecado se torna necessário para a manifestação da graça divina – “*O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deléctum est*”. Fonte: SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. *Missal Dominical: Missal da Assembleia Cristã*. Trad. Monjas Beneditinas do Mosteiro de N. Srª da Paz. 4 ed. São Paulo: Paulus, 1995, p. 325

² Pós-Graduado em Aconselhamento pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo. Mestrado Profissional em Teologia pelas Faculdades Batista do Paraná. Doutorando em Teologia Prática pelas Faculdades EST, São Leopoldo-RS Pastor batista.

³ Os textos bíblicos utilizados no artigo terão por base: Versão Revisada da Tradução João Ferreira de Almeida. De acordo com os Melhores Textos do Hebraico e Grego. 4ª Impressão. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1994.

⁴ Davi internalizou a tal ponto a sua culpa, que seu vigor/humor – *leshad* - suco/parte suculenta, pedaço saboroso, tornou-se com um fruto na época de seca – “sequidão de estio”. A culpa estava associada ao pecado – *chata'ih/chata* – pecar, falhar, perder o direito, incorrer em culpa, que está relacionado com a iniquidade, também traduzida por culpa, *'avown* – depravação, culpa ou punição por iniquidade.

⁵ Neuroses - é uma resistência inconsciente e o sintoma neurótico mera expressão de conflitos psicodinâmicos. A neurose vale para eles, de modo geral, como fracasso no cumprimento das tarefas fundamentais da vida. Fonte: DORSCH, Frederick et alii. *Dicionário de psicologia* Dorsch. Redação: Dr. Horst Ries. Trad. Emmanuel Carneiro Leão e equipe. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009, p.612-613.

⁶BRITO. Neilson Xavier de Brito. “A Culpa e Compreensão da Graça Divina no Processo de Aconselhamento Pastoral” Dissertação de Mestrado Profissional em Teologia pelas Faculdades Batista do Paraná, aprovada em 08/07/2015.

A INFLUÊNCIA DA COLONIZAÇÃO NA FORMAÇÃO DO POVO BRASILEIRO: UM ESTUDO DO IMPACTO NO COMPORTAMENTO DESTA GENTE

PARTE 2

Nadir Chagas Ribeiro dos Santos¹

RESUMO

Este trabalho focou a influência da colonização na formação social, cultural, econômica e política do povo brasileiro e seu respectivo efeito no comportamento dessa gente. Teve como objetivo investigar se havia parâmetros para identificar um inconsciente coletivo cujas manifestações levariam os brasileiros a agirem e reagirem de maneiras peculiares e distintas dos demais povos. Baseou-se na interface das óticas psicanalítica, antropológica e jornalística, promovendo, como resultado, uma reflexão multidisciplinar. O percurso da pesquisa apontou comportamentos sociais reproduzidos historicamente nas relações de poder bem como no trato social e político; também indicou diferenças socioeconômicas que contribuíram para a formação da mentalidade do brasileiro, considerando-se, especialmente, a trajetória dos imigrantes e as construções do conceito de nação brasileira. Mostrou também as dificuldades com o enraizamento e projeto de formação de um país, a partir de suas matrizes. Relativamente à prática de aconselhamento, constatou-se que os parâmetros de construção de mentalidade de um povo propiciam uma abordagem qualificada do conselheiro e demandam, por sua vez, uma escuta sensível do sofrimento presente nas relações sociais e afetivas. O atual artigo focará a abordagem antropológica da formação do povo brasileiro. O texto relativo ao aspecto psicanalítico foi publicado na Revista da Teológica, edição nº. 10, de 2013. A íntegra do trabalho está disponível na biblioteca da Faculdade Teológica Batista de São Paulo.

PALAVRAS-CHAVES: povo brasileiro; formação cultural; inconsciente coletivo; cultura brasileira; comportamento; colonização.

ABSTRACT

This paper focused the social, cultural, economic and political formation of the Brazilian people under the settlers influence and its impact on their behavior. The objective of this research was to investigate whether there were parameters to identify a collective unconsciousness which would influence Brazilians to act and react in a peculiar way, which is distinct from other peoples. The guideline to carry on such directive was the interface of psychoanalytic, anthropologic and journalistic perspectives which provided, as a result, a multidisciplinary reflection. The research's journey lead to a historical social pattern of behavior implemented by authorities and adopted within social and political relationships. It also identified social and economic differences that contributed to the formation of the Brazilian mentality, such as the history of immigrants and the construction of the concept of a Brazilian nation. It showed as well the difficulties related to settlement and the formation of a country from its matrices. As far as counseling is concerned, it has been noticed that the parameters to the construction of a people's mentality provide the counselor with a new approach and demand from him an accurate listening which is more sensitive towards the suffering present within social and affective relationships. In the light of the anthropological approach, this very article focuses the formation of the Brazilian people. The article on the psychoanalytic aspect was published in *Revista Teológica*, 10th edition, 2013. The entire work is available at Faculdade Teológica Batista de São Paulo's library.

KEYWORDS: Brazilian people; cultural education; collective unconsciousness; Brazilian culture; behavior; colonization.

Introdução

É comum ouvir de brasileiros comentários e expressões similares a “tinha que ser brasileiro mesmo”, por vezes com conotação positiva, mas, em geral, carrega um tom depreciativo, pejorativo e de desaprovação. Exemplo: ao presenciar uma situação em que alguém obtém vantagem indevida, a indignação comumente leva à referida expressão, sugerindo que o próprio brasileiro, inconscientemente, identifica aquela atitude como típica de sua gente. O mesmo acontece quando um brasileiro reage de forma divertida em face de uma situação na qual a reação seria oposta, não fosse o fato de ser brasileiro. Há um “jeito” de ser brasileiro, que é reconhecido, inclusive, por estrangeiros.

O que o fato de ser brasileiro tem a ver com comportamentos específicos? E por que o próprio brasileiro identifica-os como típicos de sua gente? Haveria um inconsciente coletivo do povo brasileiro que o levaria a ações e reações típicas, que se repetem por gerações, e que são identificados, pelos próprios brasileiros, como peculiares à nacionalidade?

A resposta não é devido à tez ou nome/sobrenome, pois aqui há Silvas, Matinezes, Nakamuras, Schneiders, Smiths, Kassabs, Abduls, descendentes de índios, africanos, europeus e asiáticos – uma mistura de raças e nacionalidades.

Esta investigação é relevante por beneficiar a interação de brasileiros com seus compatriotas e com outros povos; contribuir para o desenvolvimento da antropologia, educação, política, cultura, ciência, literatura, negócios, especialmente em função da participação do Brasil no cenário global. Ademais, constata-se escassez de literatura no vernáculo, em contraste com a crescente demanda por conhecimento e na dinâmica dos processos psicossociais e culturais imbuídos nas relações cotidianas e históricas.

Sendo o Brasil uma nação jovem, se comparada às orientais, a produção de trabalhos acadêmicos que explorem e esclareçam o ser brasileiro é relevante para sua expansão e progresso.

Em função da abrangência, complexidade e multidisciplinariedade do tema, a pesquisadora não se propôs a esgotar o assunto, mas pretendeu apresentar uma opção de parâmetros para reflexão.

O trabalho original está depositado na biblioteca da Faculdade Teológica Batista de São Paulo e foi apresentado em três capítulos, com as considera-

ções da pesquisadora ao final. O primeiro, publicado na edição nº. 10 da Revista da Faculdade Teológica, abordou a formação do povo brasileiro a partir de uma perspectiva psicanalítica, baseado na obra *“Hello Brasil! Notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil”*, de Contardo CALLIGARIA. O presente artigo, baseado no segundo capítulo, foca a formação desta gente sob uma concepção antropológica, tendo como fundamento o livro *“O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil”* (referida apenas como *“O Povo Brasileiro”*), de Darcy RIBEIRO. E finalmente, o terceiro, a ser publicado na próxima edição, abordará a perspectiva jornalística-investigativa sobre a formação do Brasil, tendo como base o livro *“1808”*, de Laurentino GOMES.

A perspectiva antropológica sobre a formação do povo brasileiro

“O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil”, de Darcy Ribeiro, apresenta o brasileiro como um povo novo, formado a partir da confluência, entrelaçamento e caldeamento de portugueses, índios e negros, mas de todos eles, formando uma estrutura societária singular.

Apesar das variadas matrizes formadoras, Ribeiro defende que o Brasil não gerou, como em outros locais, uma sociedade multiétnica, dilacerada e com minorias raciais, culturais e regionais – os brasileiros são mais caracterizados pelo que tem em comum, do que pelas suas diferenças, sejam raciais ou culturais. Todavia, apesar da uniformidade, ainda há disparidades, contradições e antagonismos.

Explica: o processo de formação nacional ocorreu com uma exacerbação da estratificação da sociedade, gerando uma profunda distância social que resultou em um desafio mais intransponível do que as diferenças raciais, pois o trabalho escravo empregado para servir aos propósitos pessoais e mercantis era repressor e violento, um “genocídio e etnocídio implacável” (2006, p. 21).

Há no Brasil, na perspectiva de Ribeiro, uma estratificação social que concentra, de um lado, os brasileiros ricos, e de outro, os pobres, e desses, separados por uma barreira quase intransponível, os miseráveis, ignorados, maltratados e explorados pela minoria privilegiada, que encara a situação como se fosse natural, confundindo fusão racial com dominação. Isso gera uma falsa sensação de democracia racial, que, por sua vez, representa um abismo entre as classes sociais. Segundo Ribeiro, se o povo-massa deixasse de ver a ordem social como uma estrutura sagrada na qual a uma minoria privilegiada tudo se permite e a quem tudo se consente, em detrimento do povo sofrido e

perplexo, este despertar aconteceria. Apesar de a história brasileira não registrar muitas reações por uma reestruturação social, Ribeiro destaca a preocupação das classes dominantes com a eclosão repentina de conscientização do povo-massa da injustiça social e alerta: a preocupação persiste atualmente por conta do antagonismo na sociedade, que poderia transformar-se em uma convulsão social na qual as classes dominantes tudo fariam para conter a rebeldia e a explosão emocional e manter a velha ordem desigualitária (2006, p. 22).

Ribeiro reporta que as matrizes étnicas do brasileiro, embora formada por poucos, eram um grupo “superagressivo e capaz de atuar destrutivamente de múltiplas formas” (2006, p. 26), tais como pela transmissão de infecções para as quais os nativos não tinham resistência, levando-os à morte. A destruição não se restringia aos vírus que imigraram do outro continente, mas também aos valores e hábitos: além das pestes que acompanham os europeus e assolavam a população indígena, havia outros níveis de conflitos - o ecológico (disputando território e cobiçando suas riquezas), econômico-social (escravizando-os e introduzindo o mercantilismo da produção) e étnico-cultural (introduzindo aos silvícolas nova língua, hábitos e costumes).

A reconstrução do processo de formação do brasileiro é complexa especialmente em função do testemunho do colonizador, que narra suas próprias façanhas e o que sucedeu com os índios e negros.

Dos grupos indígenas presentes no território, Ribeiro destaca a matriz Tupi, que, por conta de sua estrutura social, sem, hierarquia (exceto pelo pajé), sem camadas superiores ou inferiores na tribo, impossibilitava a organização como Estado e tornava impraticável a dominação. Os Tupis viviam em constante conflito entre si, ora pelo atíngimento dos invasores, ora por conta das disputas internas em busca de terras mais apropriadas para subsistência e prisioneiros para os rituais de antropofagia. Tais rituais demandavam a captura de um guerreiro que enfrentasse a cerimônia de forma altiva e corajosa; dessa forma, se o capturado defecasse de medo diante da morte, tal prisioneiro não era digno de ser comido, pois “não se comia um covarde” (2006, p. 31).

Ribeiro contrasta a precariedade da estrutura social silvícola com a “Lusitanidade”, uma civilização urbana, cujo “centro de decisão ... Lisboa ... previa, planificava, ordenada, provia” (2006, p. 34) e contava com a coordenação da Igreja Católica e seu braço repressivo, o Santo Ofício.

Por conta de sua visão mítica do mundo, os índios viam a chegada dos

europeus como enviados do deus sol, o criador – Maíra, apesar de serem “feios, fétidos e infectos” (2006, p. 38). A ingenuidade era tal que muitos embarcaram com os europeus pensando estarem indo para a Terra sem Males, morada de Maíra, quando na verdade haviam se transformado, depois do pau-brasil, na principal mercadoria de exportação para a metrópole. Mas ao se depararem com a realidade, os silvícolas começaram a questionar se Maíra estaria morto e passaram a buscar explicações para a hecatombe que tirou deles a alegria, valores, liberdade, e até a vontade de viver. A pregação missionária trouxe-lhes o inferno e a culpa da iniquidade. A cristandade apresentou-se “como o mundo do pecado, das enfermidades dolorosas e mortais, da covardia, que se adornava do mundo índio, tudo conspurcando, tudo apodrecendo” (2006, p. 39).

Os que chegavam vislumbravam ganhos em ouro e glórias e os daqui eram atraídos pelas irresistíveis ferramentas ou quinquilharias de adornos - duas civilizações não apenas distintas, mas opostas em suas concepções de mundo, vida, morte e amor. Para os índios, os deuses eram bons, pois lhes proporcionaram uma natureza farta e sentidos para desfrutar os prazeres, “sobretudo, sexos opostos e complementares, feitos para as alegrias do amor” (2006, p. 40) e viam os que chegavam, em contraste, como gente sofrida, carregando as culpas pelo pecado de Adão, conscientes de seus próprios pecados e destinados à perdição eterna. Em contrapartida, os europeus percebiam nos locais “um defeito capital: eram vadios, vivendo uma vida inútil e sem prestatça. Que é que produziam? Nada. Que é que amealhavam? Nada. Viviam suas fúteis vidas fartas, como se neste mundo só lhes coubesse viver” (2006, p. 40).

Ribeiro relata que aquele modo de vida, que não andava ansioso pelo dia de amanhã, que confiava na Providência para suprir suas necessidades (como aconteceu com os antepassados), que vivia um dia de cada vez, foi tido como pecaminoso pelos evangelistas. Já os índios percebiam os recém-chegados como aflitos, desgastando-se em afazeres, sofrendo demasiadamente, trabalhando como se fosse isso sua condenação, acumulando e subordinando tudo ao lucro e preferiam reter a dar. Duas cosmovisões antagônicas.

Para exemplificar o antagonismo, Ribeiro registra o inconformismo de um índio questionando as motivações dos portugueses e franceses:

por que vindes ... buscar lenha de tão longe para vos aquecer? Não tendes madeira em vossa terra? Respondi que tínhamos muitas, mas não daquela qualidade, e que não a queimávamos, como ele o supunha, mas dela extraíamos tinta para tingir, tal qual o faziam eles com os seus cordões de algodão e suas plumas. Retrucou o velho imediatamente: e porventura precisais de muito? – Sim, respondi-lhe, pois no nosso país existem negociantes ... Ah! Retrucou o selvagem, tu me contas maravilhas ... Mas esse homem tão rico de que me falas não morre? Sim, disse eu... perguntou-me de novo: e quando morrem para quem fica o que deixam? – Para seus filhos se os tem ... na falta deles, para os irmãos ou parentes mais próximos. – Na verdade, continuou o velho ... agora vejo que ... sois grandes loucos, pois atravessais o mar e sofreis grandes incômodos ... e trabalhais tanto para amontoar riquezas para vossos filhos ou para aqueles que vos sobrevivem! Não será a terra que vos nutriu suficiente para alimenta-los também? Temos pais, mães e filhos a quem amamos, mas estamos certos de que depois da nossa morte a terra que nos nutriu também os nutrirá, por isso descansamos sem maiores cuidados (2006, pg. 42).

Ribeiro ressalta que a estratégia de evangelização dos índios adotada pelo Padre Manuel da Nóbrega compreendia acabar com a antropofagia e escravizá-los, o que resultou em um “somatório de violência mortal, de intolerância, prepotência e ganância. Todas as qualidades mais vis se conjugaram para compor o programa civilizador de Nóbrega.” (2006, p.47).

Assim, em poucas décadas, as populações nativas praticamente desapareceram, instalando-se, em seu lugar, três tipos de povoações “o primeiro e principal, ... de escravos africanos dos engenhos e portos. Outro ... formado principalmente por mamelucos e brancos pobres. O terceiro esteve constituído pelos índios “ (2006, p. 49).

Apesar da falta de escrúpulo humanitário do projeto jesuítico, Ribeiro registra o surgimento do conflito entre os padres da Companhia e os colonos - os primeiros passaram a crer que os índios – em declínio e ameaçados de extinção – eram criaturas de Deus e donos originais da terra, com direito a sobreviver se abandonassem suas heresias e se incorporassem à Igreja; os colonos, contudo, viam os índios como “gado humano, cuja natureza, mais próxima de bicho que de gente, só os recomendava à escravidão” (2006, p. 49). Restava aos aborígenes duas alternativas: redução missionária (defendida pelos jesuítas) ou escravidão (defendida pelos colonos). Prossegue Ribeiro, “A curto ou longo prazo, triunfaram os colonos, que usaram os índios como guias, remadores, lenhadores, caçadores e pescadores, criados domésticos, artesãos; e sobretudo as índias, como os ventres nos quais engendraram uma vasta prole mestiça, que viria a ser, depois, o grosso da gente da terra: os brasileiros” (2006, p. 49)

Índios e colonizadores mudaram de opinião: os primeiros, antes belos e generosos, passaram a ser vistos como canibais, comedores de gente, detestáveis; por sua vez, os colonizadores transformaram-se em inimigos para os índios, apesar de haverem os que genuinamente criam estar cumprindo a missão cristã de construir o reino de Deus na expansão ibérica.

Para Ribeiro, os missionários vislumbravam implementar nas Américas o Novo Mundo, uma sociedade pia, seráfica, igualitária, solidária, orante, distinta da corrompida e corrupta Europa; todavia, isso conflitou com os interesses dos colonos, cuja usura e cobiça eram insaciáveis. A largueza e fartura da terra não foram suficientes para acomodar tais interesses inconciliáveis.

Para Ribeiro, as missões proporcionaram aos índios uma triste vida de catecúmenos, suportável apenas diante da possibilidade de caírem nas mãos do colono (2006, p. 55), que parecia jamais enriquecer o bastante. Não há registros de religiosos se dispondo a enfrentar a fúria mercantilista dos colonos em favor dos índios: silenciaram diante da impiedade, das aldeias incendiadas, da escravidão – ao contrário, vendo-se vencidos, acabaram entregando, “inermes, desvirilizados, os seus catecúmenos ao sacrifício e a escravidão a mão possesora dos colonos” (2006, p. 57).

Ribeiro registra alguns questionamentos dos estrangeiros: seriam os índios humanos, teriam a imagem e semelhança de Deus, poderiam ser salvos, seriam manipulados pelo demônio, poderiam livrar-se da luxúria e deixar de se amar feito animais? Poderiam superar a preguiça? Poderiam deixar de ser inúteis? Teria o dilúvio alcançado esta terra? A salvação por meio do Messias dos hebreus seria aplicável a eles? Seriam também culpados do pecado original? As profecias valeriam também para os índios?

Ribeiro reconhece o esforço dos portugueses para colonizar o Brasil, gerando, ao final, o brasileiro tal qual é, a quem chama de “deseuropeus, desíndios e desafros” (2006, p. 63). E conclui: o resultado das conversões transformava o índio em um pecador, desapossado de sua terra, escravizado em seu corpo, convertido em bem semovente, despojado de alma, que só poderia contar com uma compensação vicária no Paraíso.

Na sequência, Ribeiro apresenta uma prática vigente no início do processo de colonização, conhecida como *cunhadismo*: hábito indígena de incorporar estranhos à comunidade, entregando uma moça indígena como esposa do recém-chegado, aparentando-o assim, ao grupo. Isso permitia ao europeu adentrar a família indígena e, dessa forma, tinha, a seu dispor, mão de obra

para cortar paus-de-tinta, transportá-los, carregar e descarregar navios e, posteriormente, fazer prisioneiros.

Com o tempo, o *cunhadismo* passou a representar uma ameaça à Corte portuguesa. Para preservar seus interesses, Portugal implementou as donatarias² para povoar as terras e fazê-las produzir. Dentre os poderes concedidos pelo rei aos donatários estava o de aplicar pena capital. Ribeiro relata um trecho da carta endereçada a Duarte Coelho em 1534: “atendendo ... à conveniência de povoar o Brasil ... todos os criminosos que nele queiram morar, ainda que condenados por sentença, até em pena de morte, excetuando-se somente os crimes de heresia, traição, sodomia e moeda falsa” (Malheiro Dias 1924:III, 309-12 apud 2005, p. 77).

Com as donatarias, o Brasil experimentou uma crescente prosperidade acompanhada de dificuldades: carregar as numerosíssimas naus que levavam diversas mercadorias, pois juntar tudo demandava o equivalente em quinquilharias para os índios. Os bens deveriam seguir para a Coroa portuguesa e uma das dificuldades era o desvio e contrabando com os franceses, o que levou Portugal a instalar, na Bahia, um Governo Geral, com Tomé de Souza, que se fez acompanhar, em 1549, por funcionários civis e militares, soldados, artesãos, cirurgiões, pedreiros, barbeiros, oureiros, serradores e outros profissionais, bem como jesuítas e degredados – mais de mil ao todo.

Nesse ínterim, o *cunhadismo* começa dar lugar à disciplina pia, que lutava para controlar o erotismo dos fiéis, com castigos de força para os homens e disciplina para as índias. A economia floresce, mas começa a se experimentar a antítese da fartura-fome, pois não se plantava para comer, mas para mercanciar.

O Brasil de então começava a experimentar uma nova fase: dificuldade de aliciar os índios em função de os mesmos haverem se saciado das antigas bugigangas, exigirem maior retribuição por seus esforços e também por conta do crescente desafio para localizar madeira; ademais, as fazendas precisavam sustentar uma crescente população. Nessa ocasião, Ribeiro reporta o registro de epidemias, fome e inclusive de uma greve dos índios que, rebelados, se recusaram a plantar nas fazendas dos colonos.

Para gerenciar a crise imposta pela situação, acrescida da ocupação francesa, Mem de Sá, aconselhado pelos jesuítas, guerreia contra os índios vizinhos e, ao final, obtém dos missionários a rendição dos nativos e impõe regulamentos de toda sorte, desde agrupamentos por sexo até as tarefas diá-

rias (trabalhar, caçar, fiar, rezar, fornicar), que eram marcadas pelos sinos. Por conta da falta de mão de obra, mais guerra foi conclamada pelo governador contra os índios. O caos se instala, porque além dos ataques nas aldeias, a população era também dizimada pela epidemia de varíola, que poupa os portugueses, mas devasta os índios. Estes, sem comida e desesperados diante de tamanha mortandade, se entregam aos brancos em troca de comida.

Conta Ribeiro que, por falta de mão de obra e crescente demanda por mercadorias, os donatários passaram a utilizar a escravidão, desta vez, de negros africanos, fazendo surgir, especialmente no nordeste brasileiro, uma nova população de mulatos e mulatas, que não eram negros, nem índios, nem europeus, ou africanos, mas gerados pela mestiçagem entre todos eles com os mamelucos. E esta população de escravos e mestiços, compelida a adotar a fala do capataz que a todos subjugava, adota o português na comunicação, consolidando a língua no Brasil.

Para Ribeiro, os colonizadores enxergavam os nativos da terra como bestas de carga, usados até a morte. E o único requisito legal para escravizar um índio era que o mesmo fosse livre. Ao contrário do que muitos afirmam atualmente, o índio, por séculos, foi tido pelos colonizadores como um trabalhador ideal, pois transportava cargas ou pessoas, cultivava gêneros, preparava alimentos, caçava e pescava e guerreava as guerras dos brancos contra sua própria gente e custava a quinta parte de um negro importado.

Para Ribeiro, a situação dos índios agravou-se significativamente quando os jesuítas foram expulsos pelo Marques de Pombal. Aquilo que, em princípio, significaria a liberdade dos nativos, tornou-se ainda mais prejudicial, pois a partir de então, ao invés de comprá-los e fazer deles um capital humano a ser zelado, os índios passaram a ser arrendados – e o lucro dos arrendatários era maior se o índio comesse menos e mais rápido terminasse sua obra. Mas pior do que lusitanos transformando índios em escravos era a sua própria gente, os *brasilíndios*, se proporem a tal tarefa.

Ribeiro entende que esta forma de lidar com seu semelhante se implementou no Brasil, pois o ofício de caçadores de gente se transformou em modo de vida dos paulistas que eram, aos seus próprios olhos, valentes e respeitáveis. Os jesuítas passaram a chamar esses *brasilíndios* de mamelucos³ por conta de sua brutalidade e desumanidade. Os mamelucos do Brasil transformaram-se em impositores da dominação que os oprimia.

Para Ribeiro, a contribuição cultural do negro foi pouco relevante na formação daquilo que denominou “protocélula da cultura brasileira” (2006, p. 102). Trazidos principalmente da costa ocidental africana, aliciados para trabalhar na produção açucareira, seu papel foi mais passivo do que ativo, mas tiveram importância significativa como massa trabalhadora. Eles foram introduzidos à já formada célula luso-tupi para aqui aprender a viver.

Apesar de serem provenientes de uma cultura relativamente homogênea, os negros vinham de uma significativa multiplicidade de línguas, o que não contribuiu para que, ao chegarem no Brasil, pudessem formar uma unidade linguístico-cultural que propiciasse uma unificação da raça submetida à escravidão. Até a religião os desunia. Ademais, havia uma estratégia de evitar concentrar negros oriundos da mesma etnia no mesmo espaço físico. Dessa forma, ao lado de outros escravos de mesma cor e condição, mas distintos tanto na língua como na identificação tribal e frequentemente hostis entre si, os negros acabaram por incorporar-se à nova sociedade. Adaptaram-se e, pela falta de índios, transformaram-se, além de bestas de cargas (homens) e fêmeas animais (mulheres), em agentes de difusão do colonizador para ensinar a língua, o trabalho e as normas aos escravos recém-chegados.

Ribeiro apresenta a forma como os negros eram capturados na África e trazidos para o Brasil: caçados por um de seus semelhantes que empregava a mesma armadilha para caçar um animal, era levado até a praia e trocado por tabaco, aguardente ou outra bugiganga. Era então “acomodado” em um navio de forma que não ocupasse muito espaço. Faria suas necessidades fisiológicas ali mesmo, como um em caixão, junto com outras presas. Comeriam, durante a viagem, se pudesse, junto com a excrecência de todos e se sobrevivesse, seria exposto como cavalo e arrematado pelo preço que seu corpo atraísse do comprador. Seria então levado, acorrentado, para seu destino final no Brasil: moinho de açúcar ou minas, para trabalhar à exaustão, sem sequer um prazer e, seguramente, com os castigos físicos que seu capataz quisesse lhe impingir, como prática pedagógica, para puni-lo ou prevenir, sendo queimado vivo, marcado a ferro, tendo um tendão cortado ou algo semelhante, mas de toda forma, mais cruel do que o ritual antropofágico dos chamados selvagens.

O mundo dos índios, europeus e negros não era apenas diferente, mas antagônico. O nativo opunha-se à relação com o metropolitano que, em contrapartida, desprezava a gente da terra, mas não podia viver sem ela. Tal disparidade induz à perplexidade, pois ao invés de formar famílias com sua própria gente, tanto nativos como colonizadores geraram, no Brasil, mestiços de toda sorte. Assim, o brasileiro passou a reconhecer-se a si próprio mais

pela estranheza que provocava no lusitano do que por sua identificação como membro de alguma comunidade sociocultural, que não era indígena, nem negra ou europeia, mas que pretendia ser superior as primeiras e iguais à última, lamentando por não o ser, consciente de que lhe era subalterno.

Ribeiro revela que até mesmo os filhos de pais brancos nascidos no Brasil se envergonhavam de serem filhos da terra e ocupavam uma posição inferior àquele proveniente da metrópole. Como consequência, recusava a identidade de nativo, discriminava os *brasilíndios*, negros e demais mestiços.

Para Ribeiro, o mameluco talvez tenha sido o primeiro brasileiro consciente de si – mestiço na carne e no espírito, cujo relacionamento com seus ancestrais americanos e europeus era de desprezo recíproco e, em relação aos reinóis e luso-nativos “via-se condenado à pretensão de ser o que não era nem existia: brasileiro” (2006, p. 115). E assim surge, aos poucos, a brasilidade, com grande esforço para construir sua identidade: ou se era brasileiro, mesmo contra a vontade, ou nada, falante da língua portuguesa com influência tupi, adaptada aos trópicos, vinculada aos portugueses.

Ribeiro entende que o índio não virou brasileiro nem tampouco o negro ou europeu, mas sim os filhos destes com um estranho, que ao se questionarem quem eram, não encontravam resposta: nem índio, nem branco, nem negro, mas em busca de um identidade grupal. Para Ribeiro, “sentia-se desafiado a sair da ninguedade”, deixar de ser ninguém e construir uma identidade étnica: a de brasileiro, “se não orgulhoso de si, ao menos resignado”.

E por resultar da miscigenação dessa gente, recebendo a influência que contribuiu para sua formação, quando pôde construir sua própria identidade étnica, que não mais se identificava com nenhuma de suas origens, mas de todas herdeiro, o brasileiro encontrou-se como tal, passando a perceber-se distinto de todos e, ao mesmo tempo, semelhante. E como forma de conviver com tamanha ambiguidade, adota a zombaria, como fez Gregório de Matos, que ao referir-se à nobreza da Bahia:

A cada canto um grande conselheiro,
Que nos quer governar a cabana, e vinha,
Não sabem governar sua cozinha,
E podem governar o mundo inteiro (2006, p. 120.
RIBEIRO apud GUERRA 1990:33).

Ao concluir, há que destacar o contraste apresentado por Ribeiro entre a América do Norte, de origem britânica, e a América do Sul, de origem ibérica: lá formou-se um povo livre, que fez seu destino, evoluiu rapidamente para uma sociedade democrática, cônica de suas obrigações e seus direitos civis; cá, uma elite de latifundiários, que oprime a massa de forma desumana, não lhe concedendo direitos, hostilizando-a e condenando-a ao arbítrio, ignorância e pobreza. Em compensação, isso transformou o brasileiro em um ser mais humanizado que, ao contrário dos irmãos do norte, acolhe, assimila e abraçadora, ainda hoje, multidões de imigrantes de toda parte. Ribeiro sugere uma justificativa para o progresso de uns em detrimento de outros: há uma diferença entre os povos transplantados (aqueles com identidade definida na Europa e que por conta de sua configuração, puderam incorporar-se à nova civilização a partir de suas próprias matrizes) e os povos cujas matrizes não puderem ser implementadas aqui por conta da tarefa que lhes foi outorgada, qual seja, difundir povos que reuniu, tão diversos e distintos uns dos outros. Para os últimos coube também a tarefa de definir uma nova identidade étnica.

Para Ribeiro, “nenhum povo que passasse por isso como sua rotina de vida, através de séculos, sairia dela sem ficar marcado indelevelmente” (2006, p. 108). Os brasileiros, acrescenta o autor, herdeiros tanto da doçura como da crueldade, apesar de carregar a predisposição de torturar e machucar, também geram, diferente de tantos povos, uma sociedade solidária.

Na próxima edição da Revista Teológica será publicado o último artigo desta série, baseado na obra de Laurentino Gomes, com abordagem jornalista-investigativa, sobre a formação do povo brasileiro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CALLIGARIS, Contardo. *Hello Brasil! Notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil*. São Paulo: Editora Escuta. 1991. 1ª edição.

GOMES, Laurentino. *1808: como uma rainha louca, um príncipe medroso e uma corte corrupta enganaram Napoleão e mudaram a história de Portugal e do Brasil*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2007. 2ª edição.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 12ª reimpressão.

¹ Advogada e tradutora, mestranda pela Universidade Mackenzie, pós-graduada em aconselhamento e direito internacional. Nadir.chagas@gmail.com . Orientadora deste projeto: Prof. Dra. Patrícia Pazzinatto.

² gleba de terra de 30 léguas de cara.

³ Mamelucos eram uma casta de escravos que os árabes tomavam de seus pais para criar e adestrar em suas casas, onde desenvolveriam o talento que eventualmente pudessem revelar. Poder-se-iam transformar-se em ágeis cavaleiros de guerra ou, se fossem covardes, policiais e espiões; seriam ainda eunucos, se não tivessem outro mérito. Mas se tivessem talento para exercer o mando sobre os demais, eram chamados de *mamelucos*. (2006, p. 96)

RESENHA:

ARAÚJO, João Pedro Gonçalves. ***Histórias, tradições e pensamentos batistas***. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

Anderson Carlos Guimarães Cavalcanti¹

João Pedro Gonçalves Araújo é teólogo e sociólogo. Possui Mestrado em Ciências da Religião pela UMESP em 2001 e Doutorado em Sociologia na UNB em 2006. Finalizou recentemente, 2015, seu programa de Pós-Doutorado na PUC/GO, com bolsa da CAPES. Tem atuado como professor em diversas instituições de ensino em Brasília: Faculdade Teológica Batista de Brasília, Faculdade Evangélica de Brasília, UNIDESC. Tem experiência de atuação na docência nas áreas de Teologia, Filosofia, Sociologia, Letras, Pedagogia, Direito e outros. O autor também tem prefaciado livros na sua área de atuação e tem como publicação ainda as obras “Educação e conversão religiosa” da Editora Appris, lançado em 2014 e *BATISTAS: dominação e dependência*, Fonte Editorial, 2015.

Este livro lançado em sua primeira edição no ano de 2015 tem por objetivo trazer à tona conhecimentos da História dos Batistas no Brasil a partir do descortinar de suas histórias, tradições e pensamentos aqui desenvolvidos desde o início das missões protestantes de invasão, imigração e consolidação missionária advindos da Europa e dos Estados Unidos desde o século XVI.

É uma obra elaborada com o propósito de atender uma carência existente na área de História e Identidade Batista brasileira, tendo em vistas a pequena demanda existente de publicações na área, fruto de um estilo tímido de ser do povo batista em relação à exposição de sua história e impactos advindos do trabalho evangelístico desenvolvido na sociedade brasileira. A dificuldade de acesso aos materiais a serem pesquisados e tratados numa pesquisa acadêmica nesta área é desafiador, visto que nem sempre há disponibilidade de cessão de textos e atas que apresentam conteúdo da ação do povo Batista brasileiro.

Alfrêdo de Oliveira, Mestre em Teologia, explica no prefácio da obra que o autor promove com seu texto a compreensão de valores sociais, éticos e bíblicos presentes nos bastidores da sociedade e da Igreja na época da implantação da obra protestante batista no Brasil (ARAÚJO, 2015, p. 7).

Também vê-se a contribuição de Luiz Almeida do Bonfim, doutorando em Direito, acerca da importância desta leitura que trata da saga da implantação do protestantismo no país (ARAÚJO, 2015, p. 8).

Ainda é destacado pelo Doutor em Teologia Jilton Moraes quanto a procedimentos disciplinares da vida cristã do povo Batista no passado, que vale a pena a preservação dos princípios éticos. Contudo, indica escolher postura de substituição da “repressão pela compreensão; do constrangimento pelo acolhimento e da exclusão pela aceitação” (ARAÚJO, 2015, p. 9) como melhor opção na resolução de conflitos.

Publicada no Brasil pela Editora Fonte Editorial, esta obra é constituída de ensaios que podem ser lidos simultaneamente, ou até mesmo independentes, visto terem coesão, mas também independência. Neles, o autor intenta “esclarecer o contexto social, político e religioso da chegada e implantação do protestantismo no Brasil” (ARAÚJO, 2015, p. 11).

Desenvolvida para corroborar com o registro da História do povo Batista no Brasil, também apresenta em sua leitura analítica, cosmovisão sociológica e protestante em solo brasileiro.

Assim, buscando uma melhor transmissão dos conhecimentos desta literatura, bem como a facilitação da leitura, o autor divide a obra em cinco capítulos equilibrados e estruturados em proporcionar o entendimento do presente a partir da compreensão do passado. O sumário da obra apresenta toda a temática de cada capítulo, demonstrando a dinâmica da pesquisa realizada. Os temas dos capítulos são: As mulheres estejam caladas; Eu proponho; Em nome da Lei; Batistas Alemães X Batistas Norte-Americanos; Protestantismo no Brasil.

Na apresentação a argumentação de prefaciadores da obra contribuem para destacar o valor desta leitura para o tempo presente em vistas de uma compreensão mais clara do que seja a identidade Batista brasileira.

Pode ser observado em cada capítulo desta obra o uso de sub-tópicos com o intuito de facilitar o entendimento pedagógico presente em cada sessão. As referências bibliográficas da pesquisa empreendida estão distribuídas ao término de cada capítulo da obra. As citações encontram-se no sistema autor/data, no entanto as notas de rodapé presentes no decorrer da obra, têm o intuito de esclarecer ou complementar algum assunto específico, além de direcionar o leitor a outros aprofundamentos na área.

O autor desenvolve a introdução da obra apresentando a ligação entre os temas dos capítulos trabalhados. Detalha em seguida aspectos resumidos de cada sessão do livro, destacando as temáticas pesquisadas. Apresenta ainda a opção pelo estudo dos Batistas provenientes da Convenção de Richmond, situada no estado da Virgínia, no sul dos Estados Unidos.

O capítulo um apresenta um tema polêmico ao longo do desenvolvimento da história do povo Batista, em vistas ao silêncio da atuação feminina no decorrer de sua história. É destacado o aspecto discriminatório e a herança recebida dos missionários Batistas Norte-Americanos quanto a tal posição e postura em relação às mulheres. Araújo enfatiza que mudanças nesta conjectura de predominância masculina passaram a acontecer a partir da existência de uma sociedade mais pacífica e inclusiva (ARAÚJO, 2015, p. 40). O autor trabalha em detalhes a temática paradoxal, visto, mesmo com uma liberdade maior de atuação das mulheres no meio Batista na atualidade, ainda existem restrições impostas à atuação feminina.

O segundo capítulo trata do rigor excessivo para recebimento de novos adeptos filiados à comunidade Batista. Araújo dá ênfase à ligação entre adesão e moralidade como fruto da postura mais rigorosa para aceitação de novos membros (ARAÚJO, 2015, p. 53). Ainda relata que tal rigorismo ainda prevalece, apesar de mais tênue nos dias atuais. Nesta seção apresenta uma distinção entre seita e igreja.

A temática do capítulo três mostra decisões tomadas com justificativas fundamentadas em legislações e normativas construídas ao longo da história. Nesta seção o autor apresenta discussões atuais acerca de liberdade, igualdade e direitos sociais no país. É apresentada a questão histórica da chegada de outros povos ao Brasil, assim como a possibilidade da prática religiosa na nação, numa ideia de tolerância, apesar de oficialmente católica.

O quarto capítulo vai trabalhar a diferenciação de costumes e liturgias entre os Batistas de procedência alemã em comparação aos de origem norte-americana. As práticas étnicas desses dois grupos são detalhadas, assim como a ação de ambas em solo brasileiro com fins de implantação. Pontos discordantes em aspectos da vivência cristã são apresentados pelo autor. “Os pontos discordantes entre eles estavam naqueles que os norte-americanos consideravam essenciais: beber, fidelidade no casamento, divertimentos e a guarda do domingo. Tais temas não faziam parte das características intrínsecas do ser protestante conforme os alemães” (ARAÚJO, 2015, p. 147).

O último capítulo ocupa-se em mostrar o “Protestantismo no Brasil”, em vistas a fazer uma revisitação dos capítulos anteriores e acrescentar novos detalhes como enriquecimento da pesquisa aos leitores. A ação transformacional do protestantismo de missão na sociedade brasileira com seus impactos e cosmovisão é explorada neste capítulo. Araújo apresenta leitura da caminhada paralela entre origens alemãs e norte-americanas Batistas no Brasil. Repensa a prevalência do estilo norte-americano em solo brasileiro. “Ao tentar fundamentar suas origens, práticas e teologia batistas nas Igrejas do Novo Testamento, mostram uma ligação maior com as ênfases norte-americanas da democracia, individualidade, voluntarismo e responsabilidade propriamente ditos” (ARAÚJO, 2015, p. 203).

O conteúdo da História do povo Batista no Brasil desta obra é de grande valor acadêmico teológico para o desenvolvimento do entendimento da importância da História, tradições e pensamentos dos protestantes de natureza Batista a influenciar a sociedade brasileira, quando de sua chegada, implantação e consolidação em solo brasileiro. De posse do entendimento dos detalhes que envolvem a influência da ação, pensamentos e tradições Batistas no país, os pastores, líderes eclesiais e igrejas poderão melhor entender suas origens e identidade construída ao longo da história, podendo assim seguir adiante disseminando os princípios e valores cristãos fundamentados nas Escrituras.

Apesar de toda esta boa estrutura, o livro deixa a desejar em alguns pontos, como por exemplo, a ausência de um prefácio autoral com detalhes mais específicos quanto à pesquisa em questão. Visto ser uma coletânea de ensaios, falta à obra uma sessão conclusiva que apresente caminhos e rumos de novas pesquisas a serem empreendidas na área de tão grande relevância. Um glossário ao término da obra também ajudaria em futuras consultas por parte dos leitores.

A obra tem valiosos ensinamentos, que permitem aos estudantes de Teologia observar, numa dimensão mais ampla, as origens dos trabalhos protestantes de missão e implantação da ação evangélica Batista no Brasil. É recomendada para estudantes de Teologia, Ciências da Religião, História e Sociologia; na perspectiva da visão interdisciplinar como contribuição à formação acadêmica, apresentando a formação de um povo de natureza religiosa protestante em solo brasileiro, bem como suas influências a sociedade.

Com a publicação desta obra, a Editora Fonte Editorial agracia o público brasileiro com esta primeira edição.

¹ Licenciado em Letras (Português/Inglês) pelo UNICEUMA, Pós-graduado em Literatura Brasileira pela Universidade Estadual do Maranhão, Bacharel em Teologia pela Faculdades Batista do Paraná, Pós-graduado em Teologia Bíblica pela Faculdade Teológica Batista Equatorial e Mestre em Teologia pela Faculdades Batista do Paraná. E-mail: reitoria@stbsl.org



FACULDADE TEOLÓGICA BATISTA
DE SÃO PAULO
REVISTA TEOLÓGICA
Diretrizes para autores

Submissão de trabalhos:

- ✓ Os trabalhos entregues para publicação serão avaliados quanto à cientificidade e a fidelidade a estas diretrizes bem como às normas da ABNT.
- ✓ Os trabalhos devem ser inéditos e não devem estar concomitantemente sendo submetidos à avaliação em outros periódicos ou veículos de publicação. Se, porventura, for enviado um texto já publicado, o lapso de tempo da publicação deverá ser de, no mínimo, um ano e que o novo artigo tenha sido submetido a uma revisão e atualização.
- ✓ A Comissão editorial se reserva ao direito de não aceitar um artigo ou de pedir adequações para a sua publicação.
- ✓ A Teológica não se responsabiliza pelas opiniões, ideias e conceitos que venham a fazer parte do conteúdo dos textos, que são de inteira responsabilidade de seu autor.
- ✓ Os textos serão submetidos à leitura de dois pareceristas estabelecendo-se o sigilo e anonimato dos mesmos.
- ✓ Os trabalhos devem ser enviados para a Faculdade Teológica Batista de São Paulo no endereço de e-mail da Coordenação Acadêmica: **cademica@teologica.br**
- ✓ Os trabalhos enviados terão um prazo de 6 meses a partir do recebimento, para aceite ou não dos pareceristas, para fins de publicação.

Formatação:

1. **Geral:** O arquivo deverá ser formatado em Word; fonte Arial; corpo 12; espaçamento entre linhas 1,5, justificado, com recuo de parágrafos e sem espaço entre parágrafos (1,5). Devem conter: título, resumo, abstract, palavras chave e referências.
2. **Título** em negrito e centralizado.
3. As partes: Resumo, Abstract, Introdução, Considerações finais e Bibliografia em Maiúscula no canto esquerdo
4. **Subtítulos:** em negrito, em minúsculas à esquerda.
5. **Nome do (s) autor (s):** à direita, com nota de rodapé indicando resumidamente a formação principal do autor. Abaixo do nome do autor, a identificação da instituição (se estiver vinculado).

Resumo

1. Em Português e em Inglês.
2. Alinhamento justificado; espaçamento simples entre linhas, margens superior/ esquerda 3 cm; inferior/ direita 2 cm.
3. No máximo 1.500 caracteres (na versão em Português).
4. No mínimo 3 palavras-chave (*key words*).

Texto

1. Fonte Arial; corpo 12; espaçamento entre linhas 1,5, justificado, sem recuo de parágrafos e com espaço entre parágrafos (1,5), margens superior/ esquerda 3 cm; inferior/ direita 2 cm.
2. Tamanho: entre 14 e 15 mil caracteres.
3. Notas de rodapé são utilizadas somente para explicações ou esclarecimentos.
4. Citações utilizam a sequência AUTOR, data, p. (Ex.: NASCIMENTO, 2012, p.2)
5. As referências às fontes são colocadas ao final do texto em or-

dem alfabética e devem obedecer as normas da ABNT.

6. Palavras estrangeiras devem ser figuradas em itálico. Línguas originais como grego e hebraico ou com outro sistema alfabético devem ser transliteradas.

7. Neologismos, termos técnicos e acepções incomuns devem vir entre aspas.

Observação: a não observância das regras impedirão o aceite do artigo.