

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

JOILSON DE SOUZA TOLEDO

**HERMENÊUTICA BÍBLICA DA PASTORAL DA JUVENTUDE:
CENÁRIOS E APROXIMAÇÕES A PARTIR DE ÊXODO 3,1-6**

GOIÂNIA

2016

JOILSON DE SOUZA TOLEDO

**HERMENÊUTICA BÍBLICA DA PASTORAL DA JUVENTUDE:
CENÁRIOS E APROXIMAÇÕES A PARTIR DE ÊXODO 3,1-6**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião como requisito para obtenção do grau de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Valmor da Silva

GOIÂNIA

2016

T649h Toledo, Joilson de Souza
Hermenêutica bíblica da pastoral da juventude [manuscrito]
/ cenários e aproximações a partir de Êxodo 3,1-6
/ Joilson de Souza Toledo.-- 2016.
171 f.; 30 cm

Texto em português com resumo em inglês.
Dissertação (mestrado) -- Pontifícia Universidade
Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação STRICTO
SENSU em Ciências da Religião, Goiânia, 2016
Inclui referências

1. Bíblia - Hermenêutica. 2. Bíblia - Leitura. 3.
Bíblia. - A.T. - Êxodo. 4. Teologia da libertação.
5. Obras da Igreja junto à juventude. I.Silva, Valmor
da. II.Pontifícia Universidade Católica de Goiás.
III. Título.

CDU: 27-277.2(043)

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA
EM 24 DE FEVEREIRO DE 2016 E APROVADA PELA BANCA
EXAMINADORA

- 1) Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás (Presidente) Valmor da Silva
- 2) Dr. Joel Antônio Ferreira / PUC Goiás (Membro) Joel A. Ferreira
- 3) Dr. Flavio Munhoz Sofiati / UFG (Membro) Flavio Munhoz Sofiati
- 4) Dr. Alberto da Silva Moreira / PUC Goiás (Suplente) _____

Dedico esta pesquisa a um religioso que nos últimos 40 anos tem se empenhado intensamente em acompanhar a PJ, e também, interpretar, sistematizar e pesquisar sobre esta opção pedagógica-teológica, Hilário Dick, nosso *patriarca*, sacramento do amor pelos jovens e da pesquisa acadêmica comprometida com o fomentar autonomias e protagonismos.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, João Batista Toledo e Jurema Zeferina de Souza Toledo, a minha irmã Jucimara de Souza Toledo, que me ensinaram a importância de estudar e por suas orações.

À Comunidade Marista de Madre Germana, meus co-irmãos Vitor Pravato e José Rogério da Silva, *maravilhosos companheiros*, pelo incentivo e paciência durante todo o processo.

Ao padre Hilário Dick pelo acompanhamento nesta pesquisa e paciência nas inúmeras correções de texto durante o mestrado.

Ao Irmão Eusébio Leite pela contribuição na correção de textos.

Ao Irmão Afonso Tadeu Murad e à Solange Rodriguês por terem me ajudado a acreditar na possibilidade do mestrado.

Ao professor Valmor da Silva, meu orientador, pela sabedoria, acolhida e orientações.

Aos professores e professoras Carolina Teles Lemos, Irene Dias de Oliveira, Joel Antônio Ferreira, Ivoni Richter Reimer, Paulo Passos, Eduardo Quadros e Alberto da Silva Moreira pelo saber partilhado, questionamentos instigantes e pelo incentivo na caminhada acadêmica.

Aos colegas de turma do mestrado e do doutorado pela amizade e entre-ajuda.

Aos jovens e assessores da PJ, em especial os da Arquidiocese de Goiânia, por me ajudarem a não perder de vista a razão da pesquisa.

Ao Irmão Wellington M. de Medeiros e aos Irmãos Ataíde J. de Lima, Wagner Cruz, José de Assis Brito e Alexandre Lobo, respectivamente superior provincial e conselheiros provinciais no período em que realizei esta pesquisa, pela oportunidade de me dedicar ao mestrado.

À Sílvia Azevedo Rosa e ao Irmão Claudino Falchetto pela contribuição em relação aos textos em língua inglesa e francesa.

Ao professor Flávio Sofiati pela gentileza e questionamentos que contribuíram para o avanço das pesquisas.

A Alan Ribeiro, Geralda T. do Nascimento, Dionísio Sfredo, Alana Karen de Mendonça, Angelo Felix, Andrea A. Millán, Teresa R. Sant, Thiesco e Pe. Edson André C. Thomassim pela generosidade que me permitiu acessar referências importantes para esta dissertação.

Aos colaboradores do CEMADIPE (Centro de Educação Infantil Marista Divino Pai Eterno) e membros da Comunidade Nossa Senhora do Perpétuo Socorro por me oferecer o aconchego necessário para nascer esta pesquisa.

E tantos outros companheiros e companheiras que pela escuta, testemunho, provocações ou paciência contribuíram para chegar à conclusão do mestrado.

“Deus que lhe pague, Deus que lhe ajude, Deus que lhe dê felicidade e saúde”!

Toda Palavra de vida é Palavra de Deus.
Toda ação de liberdade é a divindade agindo entre nós.
Boa nova em nossa vida Jesus semeou.
O Evangelho em nosso peito é chama de amor.
(Zé Vicente)

RESUMO

TOLEDO, Joilson de Souza. *Hermenêutica Bíblica da Pastoral da Juventude: Cenários e Aproximações a partir de Êxodo 3,1-6*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2016.

A presente pesquisa tem por intuito investigar a hermenêutica bíblica presente na trajetória e nas obras da Pastoral da Juventude (PJ). Começa abordando a centralidade da Teologia da Libertação para inteligibilidade da referida pastoral. Apresenta a PJ enquanto juventude da Teologia da Libertação, por isso o manejo da Bíblia feito por ela se dá dentro deste referencial teológico. A condição juvenil e a Leitura Popular da Bíblia são os elementos básicos para entender o cenário onde os jovens e assessores da PJ interpretam a Bíblia. Em sintonia com outras produções da Leitura Popular da Bíblia, esta dissertação toma por referência uma perícopes para abordar nuances dentro da Hermenêutica da Libertação. Desta forma reflete sobre Ex 3,1-6 reconhecendo neste relato de vocação movimentos, deslocamentos, encantamentos e estranhamentos que possibilitam caminhos hermenêuticos. A exegese desta perícopes dá atenção aos verbos e imagens presentes, bem como destaca as possibilidades que a tradução proporciona a este espaço. Por fim traz a trajetória hermenêutica presente na PJ destacando momentos, enfoques e abordagens, assim como a maneira segundo a qual o aprofundamento da Bíblia tem sido apresentado nos Planos Trienais. Conclui a pesquisa apresentando possibilidades de enfoques presentes em Ex 3,1-6 para expressar a hermenêutica bíblica que fundamenta militâncias e subjetividades nos jovens que participam da PJ.

Palavras-chave: Pastoral da Juventude, Juventudes, Leitura Popular da Bíblia, Teologia da Libertação, Ex 3,1-6.

ABSTRACT

TOLEDO, Joilson de Souza. *Biblical Hermeneutics of Youth Ministry (PJ): Scenarios and Approaches from Exodus 3,1-6*. Master's thesis in religious studies. Catholic University of Goiás, in 2016.

This research is meant to investigate the biblical hermeneutics in this history and the works of the Ministry of Youth (PJ). Begins addressing the centrality of liberation theology to pastoral of that intelligibility. Displays PJ while youth of liberation theology, so the handling of the Bible done for her occurs within this theological framework. The juvenile condition and the People Reading Bible are the basic elements to understand the scene where the young and advisors PJ interpret the Bible. In line with other reading Popular Bible productions, this dissertation makes reference to a pericope to address nuances within the Hermeneutics of Liberation. In this way reflects on Ex 3.1 to 6 recognizing this account movements calling, displacements, incantations and strangeness that possible hermeneutical paths. The exegesis of this pericope gives attention to the verbs and images present, as well as highlights the possibilities that this provides translation space. Finally brings this hermeneutical trajectory in PJ highlighting moments, approaches and approaches, as well as the manner in which the deepening Bible has been presented in the Triennial Plans. Completes presenting research approaches possibilities present in Ex 3.1 to 6 to express the biblical hermeneutics underlying militancy and subjectivities in young people participating in the PJ.

Keywords: Ministry of Youth, Youths, Popular Reading of the Bible, Theology Liberation, Ex 3.1 to 6.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1. BÍBLIA E JUVENTUDES NA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: APROXIMAÇÕES E RECONHECIMENTOS	16
1.1 A BÍBLIA NA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO	17
1.1.1. Concílio Vaticano II: Antecedentes, impacto e perspectivas	17
1.1.2. Gênese da Teologia da Libertação ou Cristianismo da Libertação	20
1.1.3. Leitura Popular da Bíblia.....	22
1.1.3.1. Texto – Contexto – Pretexto.....	24
1.1.3.2. Reserva de sentido	27
1.1.4 O Caso de “A procura da moeda perdida” e “O caminho de Emaús”.....	29
1.1.5. Êxodo como evento e livro central da leitura bíblica na América Latina	33
1.1.6. Vocação de Moisés.....	36
1.1.7. Possibilidades de Ex 3,1-6.....	36
1.2. A JUVENTUDE DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO	38
1.2.1. De tudo existe um começo: a Ação Católica.....	38
1.2.2. Pastoral da Juventude enquanto juventude da Teologia da Libertação	40
1.2.3. Quem são os jovens que estão na PJ: pinceladas da condição juvenil	51
1.3. UMA TENTATIVA DE CONCLUSÃO.....	60
2. A VOCAÇÃO DE MOISÉS: UM CAMINHO HERMENÊUTICO	62
2.1. DE TUDO EXISTE UM COMEÇO: O MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO.....	63
2.2. EX 3,1-6	65
2.2.1. Elementos que nos ajudam a contextualizar.....	66
2.2.1.1. Texto em Hebraico e uma tradução literal.....	66
2.2.1.2. Conhecendo e demarcando o texto.....	67
2.2.1.3. Relato de vocação e profetismo: linguagem e contexto de onde brota a narrativa.....	69
2.2.1.4. Elementos sobre a composição da perícopie em questão	72
2.2.2. Focar e ampliar para chegar mais perto.....	74
2.2.2.1. Movimento	75
2.2.2.2. Personagens	79
2.2.2.3. Deus	82

2.2.2.4. Fogo.....	85
2.2.2.5. Visão.....	88
2.2.2.6. Coisa Estranha.....	89
2.2.2.7. Diálogos.....	95
2.2.2.8. Lugar.....	97
2.3. UMA TENTATIVA DE CONCLUSÃO.....	99
3. ELEMENTOS PARA UMA HERMENÊUTICA BÍBLICA DA PASTORAL DA JUVENTUDE.....	101
3.1. USOS QUE A PJ FAZ DE TEXTOS BÍBLICOS.....	102
3.1.1. Um pouco da trajetória histórica.....	103
3.1.1.1. Os Jovens na Bíblia.....	103
3.1.1.2. As Escolas Bíblicas.....	118
3.1.1.3. Abordagens: O Divino no Jovem, Profecia e Novidade.....	124
3.1.1.4. Lugares Bíblicos.....	128
3.1.2. O lugar da Bíblia dentro da proposta pedagógica da PJ.....	131
3.2. POSSIBILIDADES HERMENÊUTICAS DE EX 3,1-6.....	134
3.2.1 Relato de Vocação.....	137
3.2.2 Passos metodológicos.....	141
3.2.2.1. Pastoreava o rebanho: Partir das ocupações.....	143
3.2.2.2. Ir mais longe: a caminhada pastoral os deixa em um lugar diferente.....	144
3.2.2.3. Diante da sarça: a imagem e o movimento como pontes.....	145
3.2.2.4. Dar voltas: os caminhos de aproximação com o texto.....	147
3.2.2.5. Ouvir aquele que chama.....	148
3.2.2.6. Reconhecer o lugar e a história.....	148
3.2.3 Legitimação de uma práxis libertadora.....	149
3.3. PARA CONTINUAR A CONVERSA.....	151
CONCLUSÃO.....	152
REFERÊNCIAS.....	156

INTRODUÇÃO

Clicando no facebook sobre a hastag [#PJna3ConfJuv](#) é possível encontrar uma série de vídeos, fotos e comentários que sinalizam mobilizações, escolhas, militâncias e engajamentos de jovens da Pastoral da Juventude (PJ). Nos discursos, nos cantos, nas cirandas, nas bandeiras se escondem e se revelam trajetórias e motivações. Os gritos de guerra, as estampas de suas camisas, mas, acima de tudo, a trajetória que os levou até ali desafia agentes eclesiais e pesquisadores. Ao ver estas fotos e vídeos e reconhecer tantos rostos me reporto a vários momentos passados na PJ e me remeto aos lugares nos quais estes jovens e assessores desenvolvem sua ação pastoral, pedagógica e política e as transformações ocorridas em projetos de vida, comunidades e em cidades devido a estas atuações.

As aproximações a este fenômeno religioso podem ser feitas de vários modos, por vários caminhos. Esta pesquisa, sem desmerecer os outros, segue o da literatura sagrada, da hermenêutica, das ciências da religião. A pergunta de fundo é: qual o manejo feito da Bíblia que possibilita imagens e trajetórias como as citadas acima?

O interesse por este objeto e por este referencial brota da experiência pessoal de ter sido um jovem que participou de grupos de jovens e das coordenações da PJ na diocese de Duque de Caxias e São João de Meriti/RJ. Posso dizer com alegria que sou um fruto da Campanha da Fraternidade de 1992, que teve por tema juventude e fraternidade. Foi lá, em meio ao “povo das comunidades” da Baixada Fluminense, que tive os primeiros contatos com o grupo de base da PJ, com as lutas populares, com a Leitura Popular da Bíblia. Gente simples que testemunham (e ainda testemunham) uma experiência em que fé e vida, igreja e sociedade, luta popular e engajamento eclesial, oração e militância, não são binômios que sinalizam antíteses, mas dois momentos de uma única experiência de seguimento de Jesus, expressões de uma mesma atitude. Consequentemente, jovens e assessores da PJ, que *joaninamente* entendem (uso esta expressão para homenagear um biblista de saudosa memória, Walderes Brito), que na origem de suas escolhas e condutas está o Verbo.

O fato de ter passado por várias instâncias de coordenação e todas as instâncias de assessoria em mais de 20 anos, possibilitou-me muitos contatos. Esta experiência começou na Baixada Fluminense, Rio de Janeiro, e percorreu o Espírito Santo, Goiás, Ceará e Minas Gerais, além do período de 2011 a 2014 como membro da Comissão Nacional de Assessores e Assessoras da PJ (CNAPJ). O acompanhamento a tantos jovens provocou ainda mais a

pergunta sobre o que os anima, bem como sobre quais são desafios para acompanhar estas trajetórias?

Já no início da minha vivência na PJ, numa celebração em meio a um momento muito conflitivo para a PJ no Estado do Rio de Janeiro, entendi minha vocação como dedicar a vida para que os jovens pobres, que desejam seguir Jesus no compromisso com os empobrecidos, sejam respeitados e acolhidos dentro da Igreja Católica. Devido a isto, consagrei minha vida como religioso, no Instituto dos Irmãos Maristas. Deste processo, do desejo de qualificar esta contribuição e acompanhar e colaborar para uma vivência eclesial que tem gerado autonomias e militâncias, nasce esta pesquisa que, num primeiro momento, surgiu como um trabalho de disciplina na graduação em Gestão Pastoral.

O desejo de fazer o mestrado em Ciências da Religião surgiu do acompanhamento a estes jovens dentro deste processo tendo por motivação: reconhecer a maneira como interpretam o mundo e como a Bíblia fundamenta esta interpretação. Num cenário onde a PJ é apenas mais uma no meio de tantas outras ofertas que a Igreja Católica apresenta, onde está sua especificidade? O que esta experiência traz ou reforça no campo religioso católico? Primeiro convém situar o lugar de onde realizo esta pesquisa. Alinhado com o de outros pesquisadores ligados à pastoral popular ou ao Cristianismo da Libertação (LÖWY, 2000, p. 57) reconheço a experiência do sagrado feita pelo Antigo Israel dentro de seu processo histórico de luta pela libertação.

Desta forma, ao buscar construir aproximações da hermenêutica da PJ intento destacar a força que a literatura sagrada tem em fomentar, legitimar e justificar a práxis libertadora. O foco está no texto bíblico enquanto uma ferramenta, um lugar, onde se descobrem discursos interpretativos. Assim, esta dissertação se encontra na interface entre a Sociologia da Juventude cristã e do uso que ela faz de determinados textos, a hermenêutica que ela elabora e ao mesmo tempo a torna possível. Buscando o que é fundante, ela baseia-se no diálogo com um evento e uma representação fundamental para a fé cristã que é o Êxodo.

O ponto de partida é o entendimento da religião como sistema estruturado e estruturante, como afirma Bourdieu (2007). Neste contexto a investigação sobre a literatura sagrada em interface com a condição juvenil se coloca entre as pesquisas que discorrem sobre a função da religião.

Bourdieu busca compreender como a religião se processa, isto é, de que forma ela funciona. Para ele, a religião é estruturada e estruturante dos sistemas sociais. Ela é, ao mesmo tempo, consequência e fator de nascimento dos mesmos. A religião foi estruturada na sociedade, mas, ao mesmo tempo, cria a sociedade, dá estrutura a ela, dá-lhe sentido, faz um

elo entre o sagrado e a sociedade. É algo fundamental para que a sociedade se constitua enquanto tal. Por isso, a relevância social da pesquisa sobre interpretações da literatura sagrada feita por grupos.

A religião atua como um fator legitimador. Por ser um sistema simbólico estruturante, delimita o campo do que pode ser discutido em oposição ao que está fora de discussão. No que é sagrado, não se mexe. Aqui temos outro conceito importantíssimo do autor: a religião enquanto sistema simbólico, ou seja, um conjunto de ritos, mitos, símbolos interligados entre si, onde nenhum dos elementos faz sentido sozinho. Eles precisam funcionar em diálogo.

Desta forma, toda experiência que busque legitimar ou fundamentar demandas deve reelaborar a relação com a literatura sagrada e é o que acontece com o Cristianismo da Libertação e, mais especificamente, com a Pastoral da Juventude. Na esteira desta concepção se insere esta dissertação.

A partir desta concepção surgiram vários questionamentos sobre as possibilidades de uma hermenêutica da PJ dentre eles estavam: O texto Ex 3,1-6 oferece um arcabouço para ser colocado dentro do triângulo hermenêutico e esboçar contornos de uma hermenêutica da PJ? A aproximação do texto original, em hebraico, e das traduções, oferecem elementos iluminadores para os contextos das juventudes que estão nesta referida pastoral? As experiências de encantamentos, deslocamentos e estranhamentos presentes no texto nos oferecem possibilidades de diálogo com as realidades juvenis?

Impulsionado pelo percurso, referencial e questionamentos acima citados parto para a investigação acreditando que o aprofundamento, numa leitura contextual na ótica das juventudes, do jogo de deslocamentos e experiências presente em Ex 3,1-6, nos possibilita entrever contornos de uma leitura bíblica a partir do jovem, numa ótica libertadora.

O primeiro capítulo parte da compreensão da Teologia de Libertação como uma condição de possibilidade da PJ, expondo a Bíblia e as juventudes dentro da Teologia da Libertação. Apresenta a trajetória dentro da qual a Leitura Popular da Bíblia e Metodologia da PJ estão inseridas. Trajetórias que têm o Concílio Vaticano II como um polo propulsor, mas que encontram suas raízes em experiências, controvérsias e mobilizações bem anteriores a este. Apresentamos os conceitos de Cristianismo da Libertação (LÖWY, 2000) e Cristianismo Político (HERVIEU-LÉGER, 2007) para entender a experiência eclesial onde se insere a PJ. Dentro deste referencial, investigamos suas opções e princípios metodológicos. Também apresentamos a Leitura Popular da Bíblia como é preconizada enquanto aplicação das consequências do método histórico-crítico dentro do continente Latino-Americano: o caminho

que, no pós-Concílio Vaticano II, vimos nascer, no Brasil: um jeito de ler a Bíblia a partir das Comunidades Eclesiais de Base e dos Círculos Bíblicos, do CEBI, conforme Mesters (1983; 1984). Desta forma, a maneira como os cristãos ou um grupo específico lê a Bíblia tem consequências diretas não só na construção de subjetividades e de formas de sociabilidade, mas também na formulação de alternativas e construção de outros cenários sociais. Nela enfocamos duas obras que apresentam a hermenêutica da libertação a partir da abordagem e uma perícopes. Seguimos trazendo a importância do livro do Êxodo para a Teologia da Libertação e dentro dele a vocação de Moisés, mais especificamente Ex 3,1-6.

O segundo capítulo se debruça sobre a exegese de Ex 3,1-6 entendendo-a como porta de entrada para uma abordagem da hermenêutica da PJ. Talvez venha a pergunta de porque este texto e não outro? Não encontramos nos documentos da PJ uma perícopes que sirva de referência. Devido a isso buscamos uma que pudesse se aproximar da experiência que a PJ proporciona e escolhemos o início da vocação de Moisés por dois motivos; 1) pela relevância do Êxodo dentro da Teologia da Libertação e 2) por Ex 3,1-6 narrar a experiência fundante de Moisés que sinaliza o sentido de toda a trajetória posterior, imaginando a experiência feita na PJ como uma possibilidade aberta que trará consequências para toda a vida destes jovens.

Ao nos aproximarmos do texto original em hebraico, dialogamos com algumas traduções em português e retomamos o sentido primeiro das palavras, assim temos elementos que iluminam ou evidenciam a vivência que a PJ tem da Palavra de Deus. Aproximamo-nos, também, da dimensão vocacional quando olhamos o livro do Êxodo de forma mais ampla e o próprio Êxodo enquanto evento. É possível falar de uma experiência fundante devido à sua relevância dentro do Cristianismo da Libertação e do próprio Antigo Testamento. As experiências de deslocamentos e encantamentos, surpresas e estranhezas oferecem uma ponte hermenêutica para uma hermenêutica da PJ. Em oito momentos destacamos elementos presentes na perícopes que, cada um ao seu modo, nos abrem possibilidades hermenêuticas. Apresentamos as movimentações presentes, os personagens que nele se movem: Deus, o personagem central do texto; elementos significativos como o fogo. Destacamos um elemento central da perícopes: o sentido da visão; a justificativa da tradução que escolhemos; os diálogos e os lugares presentes no texto.

No terceiro capítulo levantamos elementos presentes na hermenêutica da PJ. Apresentamos, num primeiro momento, a trajetória histórica feita pela PJ nos últimos 20 anos. Enfatizo os momentos, abordagens e ênfases que marcam esta trajetória desde a publicação de *O jovem na Bíblia* (DICK, 1992). Depois apresentamos, a partir dos Planos Trienais da PJ, a maneira como esta pastoral maneja os textos sagrados dos cristãos. Na

segunda parte deste capítulo retomo Ex 3,1-6 a partir das características de um relato de vocação e das partes metodológicas que a perícopes deixa entrever. Entendendo que a perícopes oferece uma série de elementos para uma interpretação a partir das juventudes: deslocamento, imagem, autonomia, conflitos, marcas que a hermenêutica específica deixa, experiência do sagrado, incertezas, escolhas, apelos... e, nesta investigação hermenêutica, é possível encontrar os elementos que balizam uma possível hermenêutica da PJ.

Nesta perspectiva, esta dissertação deseja reconhecer os traços da maneira como a Pastoral da Juventude lê a Bíblia, reconhecer os cenários em que se dão estes processos e os cenários que estes processos viabilizam. Desta forma a partir de Ex 3,1-6 aproximar-nos-emos do que tem marcado, não somente a vida dos jovens que participam da PJ, mas, muitos outros que os/as circundam; do que tem ajudado a esses jovens a construir seus projetos de vida num caminho de resiliência às adversidades sociais a que estão expostos.

1. BÍBLIA E JUVENTUDES NA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: APROXIMAÇÕES E RECONHECIMENTOS

O continente Latino-Americano, a partir da década de 1960, viu emergir uma mobilização social dentro e fora da Igreja, que deu contornos diferenciados à prática de vários segmentos católicos e também de outras Igrejas. Mais precisamente, é possível dizer que todo um contexto sócio-político-religioso influenciou na maneira destes segmentos experienciarem, expressarem e sistematizarem a fé. Daí emerge o que Löwy (2000) chamará de Cristianismo da Libertação, e Hervieu-Léger (2008) de Cristianismo Político. Estes conceitos sociológicos são esquemas de conceber, de forma mais ampla, todo o fenômeno não só literário, mas, também, e acima de tudo, eclesial e social, que é denominado Teologia da Libertação.

Com isso, tanto em a relação à Bíblia, quanto à ação evangelizadora, mesmo em profunda sintonia com processos eclesiais vividos por toda igreja e bebendo de fontes europeias, encontra-se no que tem sido vivenciado na América Latina elementos originais. Em todo este processo a Igreja no Brasil não só é pioneira, como grande propulsora do que vimos ocorrer nos últimos 40 anos e, em especial, nas décadas de 60 a 80.

A Teologia da Libertação e o Concílio Vaticano II são os eixos, a partir dos quais a leitura bíblica e a prática pastoral que esta pesquisa se propõe a investigar, têm seu fundamento e contexto. Afirmamos isso porque, tanto a Leitura Popular da Bíblia, quanto a Pastoral da Juventude (PJ), são frutos de uma interpretação feita por agentes eclesiais das inspirações e instruções advindas do Concílio, a partir da vivência da Teologia da Libertação no continente.

Neste capítulo trataremos do *chão hermenêutico*: da realidade social e eclesial em que se dá a interpretação da Bíblia feita na/pela PJ. Abordaremos assim *coisas estranhas* que se deram na América Latina e configuraram uma práxis pastoral vista com estranheza por vários setores da Igreja, principalmente da hierarquia. Estes processos históricos configuram algo original dentro da história do cristianismo, da periferia do cristianismo emerge uma experiência que se tornaria referência para este e para outros continentes. Ao mesmo tempo, trataremos conceitos básicos e processos históricos, nos quais esta pastoral está inserida e a partir dos quais, tem-se dado a leitura bíblica na América Latina. Ao olhar a trajetória histórica e os elementos conceituais da Bíblia e das juventudes dentro da Teologia da Libertação almejamos reconhecer os pressupostos da hermenêutica que perpassam toda a práxis e, por isso, também o jeito de ler a Bíblia vivenciado pela PJ.

1.1 A BÍBLIA NA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Desde seus primeiros passos a Teologia da Libertação tem por marca um pensar teológico embasado numa leitura da Bíblia que reconhece a presença de Deus nos processos de libertação dos povos, grupos e movimentos latino-americanos (LÖWY, 2000, p. 61; SOFIATI, 2012c, p. 61; RICHARD, 2006, p. 51-3; MOREIRA, 2004, p. 192). Diferente do fazer teológico que figurava de forma hegemônica na Igreja que tomava por base uma visão clericalista, algo de novo surge com esta mudança. A Teologia da Libertação se mostrará como uma leitura contextualizada das questões de fé. Realizará esta leitura tendo a Escritura como elemento primordial. Os processos de libertação do povo do Antigo Testamento e as escolhas e ensinamentos dos discípulos de Jesus que se deixam entrever no novo, emergiram como um paradigma para os membros do Cristianismo da Libertação.

Desta forma, para abordar o lugar que tomou a Bíblia dentro da práxis libertadora de alguns cristãos, olharemos como se deu o processo histórico e as opções metodológicas que dele emergiram. Daremos destaque a recepção do Concílio Vaticano II, pelo seu aspecto fundante. Logo após passaremos para a aplicação deste no continente, focando o jeito de ler a Bíblia que emergiu a partir desta aplicação. Referimo-nos a seus momentos e traços metodológicos. Por fim, focamos no Êxodo, como livro e acontecimento que se tornou um eixo para a Leitura Popular da Bíblia.

1.1.1. Concílio Vaticano II: Antecedentes, impacto e perspectivas

Falar da Teologia da Libertação no Brasil e no continente Latino-Americano é falar da recepção do Concílio pela Igreja nestas terras. É possível dizer que os passos dados pela Teologia da Libertação em nosso país, foram e são, a maneira como estes entenderam o “aggiornamento”¹ que o Concílio propunha.

O Concílio Ecumênico Vaticano II foi uma reunião de todos os bispos católicos do mundo com a presença de delegações de observadores de outras confissões cristãs. A primeira sessão aconteceu em 1962 e a última em 1965. Ele foi convocado pelo Papa João XXIII em 25 de janeiro de 1959. A proposta não era um Concílio de cunho dogmático ou apologético,

¹ Expressão usada pelo Papa João XXIII, pode ser traduzida por adaptação/atualização. Quer expressar a intencionalidade do Concílio que foi o de promover propostas, espaços e ideias que colaborarão para que o catolicismo se inserisse no mundo moderno.

mas com um caráter pastoral, onde o retorno às fontes e o diálogo com o mundo moderno fossem os eixos principais.

Com este Concílio João XXIII provocou uma atitude de diálogo, de adaptação, provocando um processo de conversão e mudança de rumo. Segundo Rahner (apud LIBÂNIO, 1995, p. 328) “o concílio é o começo de um começo”. Para este teólogo o Concílio não é um evento e, sim, um movimento, uma atitude. É o início de uma caminhada. Por isso, o Concílio Vaticano II foi encarado como um Concílio de transição. É necessário, ainda, caminhar pela estrada, fazer o caminho sob a luz do Vaticano II. Portanto, “um Concílio do porte do Vaticano II não pode ser assimilado *a toque de caixa*... também não pode transformar-se em doutrina rígida e fixa, que impeça novos passos. Portanto, recepção e caminhada, assimilação e criatividade, memória e esperança” (LIBÂNIO, 1995, p. 332). Logo, o Concílio inaugura e fomenta processos.

Dentre os documentos do Concílio Vaticano II² *Gaudium et Spes*, *Lumen Gentium*, *Dei Verbum* e *Sacrossantum Concilium* tiveram impacto mais amplo. Respectivamente, estas Constituições abordam o diálogo da Igreja com o mundo moderno, a identidade da Igreja, o lugar da Bíblia na vida eclesial e a vida litúrgica. Na *Gaudium et Spes*, logo na abertura do texto, encontramos uma ideia fundante para a caminhada da Igreja na América Latina: “As alegrias e esperanças, angústias e tristezas dos homens de hoje são as alegrias e esperanças, angústias e tristezas dos discípulos de Jesus”. Também encontramos, nos textos conciliares, instruções sobre o lugar do leigo, a missa em vernáculo, a Bíblia na mão das pessoas, as imagens eclesiológicas vindas da Bíblia: povo de Deus, comunidade, Corpo de Cristo... tudo isso fomentou vários processos pelo mundo afora, mas em especial na América Latina.

Na introdução do Compêndio dos documentos conciliares feita para o Brasil, um teólogo de renome na época, afirma que “a tarefa do Concílio Ecumênico não está completamente terminada com a promulgação de seus documentos.” (KLOPPENBURG, 1968, p.7). Com isso, temos, no Concílio, uma luz, um passo, que possibilitará muitos outros.

Com esta experiência comunitária e em profunda sintonia com o Concílio Vaticano II foi se configurando uma imagem de Igreja que “o Concílio Vaticano II (1962-1965) possibilitou: o surgimento de novas formas de eclesialidade” (SOFIATI, 2012c, p. 57). Esta nova eclesialidade bebe das fontes do Concílio e da caminhada de uma rede de comunidades espalhada por todo o continente e retoma expressões e imagens que marcarão a trajetória do ser Igreja no continente: Igreja de comunidades, Igreja da libertação, Igreja povo de Deus,

² É comum para os documentos expedidos pelo Vaticano que o nome com o qual são conhecidos sejam as primeiras palavras do texto original em latim.

nuvem, tenda, corpo, caminhada; Igreja é sinal do Reino; o Reino como utopia; a Igreja como sacramento da Trindade.

A América Latina se apressou neste processo de recepção. Já durante o Concílio os bispos do Brasil lançam um plano pastoral de emergência. A Conferência dos Bispos da América Latina, acontecida em Medellín em 1969, tratou de reler o Concílio para a realidade do continente. No documento vindo desta Conferência encontramos muitos elementos vindos da Teologia da Libertação. Ele será um grande impulsionador desta forma de pensar teológico.

Quanto à repercussão do Documento de Medellín, Galilea (1979, p. 15) afirma

O impacto e a influência das conclusões da Conferência de Medellín foram tão significativos, que talvez não encontrem paralelo em outro documento da Igreja elaborado neste continente. Com uma qualificação importante: trata-se de um documento do magistério latino-americano com que se identificaram os cristãos pobres, operários e agricultores... e este elemento constitui um critério importante para avaliar eventos de Igreja.

Algo novo emerge no cenário eclesial latino-americano, que dará a este documento um aspecto de novidade (COMBLIN, 1988), fundacional (GALILEA, 1979) ou mesmo profético (MATEOS, 1988), o que configurará uma maneira de receber o Concílio pelas Igrejas Latino Americanas.

Segundo Mateos (1988, p. 842)

“Medellín” não designa uma documento (embora este tenha sido muito importante) mas uma rica experiência de fé de toda a Igreja latino-americana [...] Falar de Medellín como experiência profética designa, em primeiro lugar, essa rica experiência de fé e encontro com o Senhor, de uma Igreja que descobre, justamente nesse encontro, sua identidade e missão para a hora que lhe cabe viver. A experiência vem primeiro; falar é apenas consequência.

Também a Conferência de Puebla, no México, ocorrida em 1978, trará elementos visíveis do compromisso com a libertação dos povos latino-americanos. Um deles é que, nesta Conferência, se afirma a opção preferencial pelos pobres, por parte da Igreja. Inspirada na *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI e herdeira do legado da Conferência de Medellín, Puebla consolidará em suas opções pastorais passos que marcaram a caminhada da Igreja Latino-Americana.

De acordo com Galilea as linhas forças e as grandes orientações desta conferência são uma análise muito boa da realidade do povo latino-americano; o primado da evangelização; problemática dos direitos da pessoa humana opção pelos pobres; as culturas e elementos de uma espiritualidade da evangelização (1979, p. 30-3).

1.1.2. Gênese da Teologia da Libertação ou Cristianismo da Libertação

No continente latino-americano a recepção do Concílio Vaticano II sintetizada nas Conferências Episcopais de Medellín e Puebla se constituíram num contexto favorável para a gênese da Teologia da Libertação. Sendo justo com o Concílio, é preciso dizer que ele mesmo é fruto de processos vivenciados por agentes eclesiais dentro e fora da Igreja.

Alguns autores encaram a Teologia da Libertação como mais do que um saber teológico, devido a sua relação com a prática. Por isso, a entendem como um movimento social, uma práxis refletida. Ao analisar os cristãos comprometidos com a opção preferencial pelos pobres no Continente Latino-Americano, Löwy afirma: “Proponho chamá-lo de *cristianismo da libertação*, por ser esse um conceito mais amplo que “teologia” ou que “Igreja”, e incluir tanto a cultura religiosa e a rede social, quanto a fé e a prática” (2000, p. 57). Quanto à Teologia da Libertação, ela pode ser vista como um corpo de texto, como “reflexo de uma *práxis* anterior e reflexão sobre essa *práxis*” (2000, p. 56). Gustavo Gutiérrez (1981, p. 58) em *A Força Histórica dos Pobres*, Segundo Galilea (1978, p. 14) em *Teologia da Libertação: Ensaio de síntese* e Pablo Richard (2006, p. 44) em *Força Ética e Espiritual da Teologia da Libertação*, a chamaram de ato segundo. Desta forma, “o cristianismo da libertação vê religião e política numa unidade dialética, dois momentos da mesma realidade” (RIBEIRO apud LÖWY, 2000, p. 64). Neste caminho de perceber fé e vida entrelaçadas foi se constituindo um jeito de viver que exige/possibilita uma nova consciência, pois, como afirma Marx (apud SOFIATI, 2012c, p. 160), “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência”.

O movimento social, que Löwy (2000, p. 56) chama de Cristianismo da Libertação, surge no começo da década de 60, dando origem à práxis que fundamenta a Teologia da Libertação: a experiência de seguir Jesus no compromisso com os empobrecidos. Ao traçar as características da Teologia da Libertação, o autor lembra a crítica à dualidade da Teologia tradicional (2000, p. 61). Nesta perspectiva, a prática de oração e militância, a vida de fé e o compromisso social estabelecem uma relação dialética, onde um elemento pressupõe o outro, a ponto de configurar um papel subversivo da experiência religiosa.

Löwy, no primeiro capítulo de sua obra *A Guerra dos Deuses*, se dedica a fundamentar a possibilidade da relação entre cristãos e socialistas. Ele passa pelo pensamento de vários teóricos que apontam este horizonte. Por isso, afirma que “em suas formas de protesto e rebeldias, a religião é uma das formas mais significativas de consciência utópica,

uma das expressões mais ricas de esperança” (2000, p. 29). Esta mobiliza profundamente as pessoas já que “a força dos revolucionários não reside em sua ciência; ela reside em sua fé, sua paixão, sua vontade” (MARIATEGUI apud LÖWY, 2000, p. 33).

Löwy (2000, p. 53) e Sofiati (2012c, p. 33), ao dialogarem com Max Weber, retomam o conceito da relação do protestantismo com o capitalismo para afirmar uma repulsa do catolicismo ao mesmo sistema. Dentro desta visão ele deduz que a *Igreja dos Pobres* da América Latina é herdeira da rejeição ética do capitalismo pelo catolicismo – a *afinidade negativa*. Segundo Sofiati (2013, p. 216) “a Teologia da Libertação assume a crítica marxista da Igreja Católica e das práticas religiosas que dão um caráter sagrado ao sistema de exploração capitalista”. Em outro artigo, retomando a argumentação que faz em sua dissertação de mestrado afirma que

A TL tem como perspectiva interpretar a realidade latino-americana à luz do evangelho, utilizando termos e conceitos marxistas, além de fazer a “opção preferencial pelos pobres”, isso é uma escolha política, pautada pela noção de classe social [...] No entanto, em seus documentos está presente uma proposta de mudança da realidade brasileira sem apresentar de forma clara um projeto de transformação, afirmando que não é papel da IC desenvolver plataforma política, mas, sim, por intermédio dos cristãos na sociedade, participar de sua elaboração³ (SOFIATI, 2012a, p. 335).

É relevante salientar, contudo, que, segundo Löwy (2000, p. 123) “a preocupação com os pobres foi uma tradição da Igreja por quase dois milênios, que remonta às origens evangélicas do cristianismo”.

Löwy (2000, p. 66) afirma que se pode distinguir quatro tipos de tendências no interior da Igreja Católica, na América Latina: um pequeno grupo fundamentalista; uma corrente conservadora; uma corrente reformista e uma minoria influente de radicais. Sofiati (2009) desenvolve um pouco mais este conceito num artigo intitulado “Tendências Católicas: perspectivas do cristianismo da libertação”. No segundo capítulo da obra *Novas Leituras do Campo Religioso Brasileiro* (2014), Sofiati coloca as pastorais da juventude entre a minoria radical junto com as CEBs, as pastorais sociais e a Teologia da libertação (2014, p. 62). Ao olhar as orientações da Pastoral da Juventude, expressas no subsídio de estudo *Somos Igreja Jovem* (SILVA; VIEIRA; SILVA, 2012), ela se situaria entre a corrente reformista e a minoria radical. Em artigo publicado na revista da USP, Sofiati afirma:

Nossa tese é que o cristianismo da libertação, em virtude das características presentes em seu processo de formação identificadas na análise do contexto

³ Sofiati usa em suas pesquisas as siglas TL e IC ao se referir a Teologia da Libertação e Igreja Católica respectivamente.

histórico da Igreja brasileira nos anos de 1980, compunha a tendência radical católica, mas, a partir dos anos 1990, passa a se caracterizar cada vez mais como uma tendência reformista (2013, p. 218).

Outra perspectiva possível é que estamos diante de uma mudança de perspectiva onde uma experiência mais racionalista dá lugar a outra onde a subjetividade e o desejo encontram mais espaço. Também é possível ponderar que, sem diminuir a importância das categorias para compreender os fenômenos religiosos, os limites ou fronteiras entre grupos e perspectivas estão mais fluídos. No entanto a pesquisa de Sofiati (2009; 2013; 2014) também nos aponta que estas relações têm seus pontos de tensão e conflito:

Gramsci (2001, p. 233) considera a luta dessas tendências internas como “lutas entre partidos”. Desse modo, a unidade religiosa, principalmente dos católicos que procuram manter sua condição internacional, é aparente, pois oculta uma série de divergências em relação à visão de mundo da IC (2014, p. 61).

Desta forma, reconhecemos traços da Teologia da Libertação ou do Cristianismo da Libertação como um contexto maior, em que se dá o desdobramento no campo da pastoral bíblica da Leitura Popular da Bíblia e da práxis pastoral da Pastoral da Juventude. Por ora nos ateremos a este jeito de ler a Bíblia que nasceu no Continente Latino-Americano dentro do movimento social que acabamos de abordar.

1.1.3. Leitura Popular da Bíblia

Uma práxis e um jeito de pensar a fé se configuraram ou foram configurados por um jeito de ler a Bíblia (LÖWY, 2000; SOFIATI, 2012c). Dentre os precursores deste processo temos o frei Carmelita e biblista Carlos Mesters, que também é um dos pesquisadores que mais se dedicaram, no Brasil, a sistematizar a caminhada que se deu entre os cristãos da Libertação. No balanço que este fez dos primeiros 20 anos de renovação bíblica na Igreja Católica, sinaliza um dos primeiros desafios para abordar a Leitura Popular da Bíblia.

Descrever o movimento bíblico popular dos últimos vinte anos traz uma dificuldade. O povo não se preocupa em documentar o que faz. Os pobres não escrevem livros, não citam autores, nem consultam bibliografias. Muitos dos que estão neste movimento bíblico mal sabem ler. Por isso, as coisas do povo, quando contadas, seja por ele mesmo, seja por outro, parecem não ter muita consistência (1988, p. 1).

A Leitura Popular da Bíblia, mais do que um conjunto de técnicas, é uma atitude diante da vida. É uma maneira de se aproximar da Palavra de Deus por meio da qual o povo se sente à vontade com a Bíblia, de acordo com Mesters (1984, p.13-8), que leva a sério as

perguntas que o povo faz, bem como o que está por detrás dessas perguntas (1984, p. 76-8). O mesmo autor afirma que é uma técnica que ajuda o povo a encontrar o caminho para construir uma nova relação com a Bíblia (1984, p. 19). Seu grande interesse é restabelecer o contato entre o povo e a Palavra de Deus.

Talvez alguns espaços acadêmicos tenham dificuldade com expressão popular... Diante disso, Mesters afirma: “quando falo em **povo** ou em uso **popular** da Bíblia, entendo falar sobretudo do povo pobre que se reúne nas comunidades eclesiais de base e nos grupos de reflexão, ou seja, do povo que, de alguma maneira, está se organizando em torno da Palavra de Deus” (grifo do autor, MESTERS, 1988, p. 1). Por causa disto, nasceu um grupo para subsidiar, dar apoio a esta experiência. Esta articulação de exegetas de formação acadêmica e lideranças eclesiais que animavam Círculos Bíblicos foi denominada de Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos (CEBI). Este “nasceu exatamente para explicitar, articular, dinamizar e sistematizar uma leitura que já estava sendo feita pelo povo nas comunidades de fé” (MESTERS; OROFINO, 2006, p. 5).

Neste estilo de leitura a Bíblia é acolhida pelo povo como a Palavra de Deus, ao mesmo tempo em que, em sintonia com toda a caminhada de pastoral popular no Brasil, segue-se o método Ver-Julgar-Agir (MESTERS; OROFINO, 2006, p. 9; BORAN, 1982). A Bíblia aparece, então, iluminando a realidade, abrindo os olhos para vê-la e trazendo critérios para o agir. No ato de interpretar Bíblia o que se quer, no fundo, é “interpretar a vida com a ajuda da Bíblia” (MESTERS; OROFINO, 2006, p. 11).

Os exegetas fazem parte do processo, mas não exclusivamente e nem o determinam. É um método e um espaço que se constrói a partir do protagonismo dos empobrecidos/excluídos/outros, ao passo que, também, o gera. Isto torna a Bíblia um importante instrumento de libertação, de crescimento na autonomia, de construção de visões de mundo e pessoas humanas emancipatórias, de construção de um rosto de Igreja de comunidades e sinodal.

Ao falar do olhar dos pobres sobre a Sagrada Escritura, Mesters afirma: “Eles fazem uma leitura com o olhar do oprimido que sofre no ‘cativeiro’ e que luta para se libertar” (1983, p. 46). Ou seja, olham a Bíblia com a vida nos olhos, de tal forma que a vida ilumina a Bíblia. Justamente, por isso, nasce uma empatia entre as duas que possibilita, ao mesmo povo, ler a vida com os olhos da Palavra de Deus. Nosso autor também nos lembra que a própria Bíblia nos ensina caminhos para lê-la (MESTERS, 1984, p. 91-2).

É um espaço de novidade: “o que importa, na interpretação, é que cresça e se desenvolva esta planta nova da Leitura Popular da Bíblia; que cresçam o novo sujeito, o novo

objetivo, o novo contexto, o novo olhar, a nova consciência de pertença e de responsabilidade” (MESTERS; OROFINO, 2006, p. 12).

Todo este processo sinaliza um caminho que parte das preocupações das pessoas (MESTERS; OROFINO, 2006, p. 43). O que faz com que um dos pontos enfocados pela Leitura Popular da Bíblia seja o lugar do intérprete. A experiência a partir da qual se lê a Bíblia. Não se busca ver o lugar do texto simplesmente, mas reconhecer a implicação do lugar social e eclesial de quem lê, levando em consideração não só o livro lido, mas, também, o povo que lê o livro. Esta preocupação do método tem exigido que ele dialogue com as mudanças ocorridas no mundo contemporâneo.

1.1.3.1. Texto – Contexto – Pretexto

A maneira de ler a Bíblia dentro da pastoral popular e, por conseguinte, na PJ, quer ultrapassar a pura preocupação com o aprender elementos do texto bíblico. Não se foca exclusivamente em seu sentido espiritual, nem em seu sentido literal. Não se satisfaz com resolver as “dificuldades” que esse tem com as perícopes difíceis. A Leitura Popular da Bíblia quer ir além de um exercício de arqueologia ou de descobrir o “sentido original do texto”, o que faria dela um instrumento de informação. Tudo isso pode ser útil e significativo, mas não é a proposta pela qual este método opta. Ela acredita que o texto tem um sentido para quem o lê hoje. Tem algo a dizer hoje.

O que a Leitura Popular quer é colocar o sistema de interpretação da Bíblia em sintonia com as pessoas atuais. Propor um diálogo entre o passado (o texto) e o presente (a realidade e a comunidade), colocando o acento no conteúdo da conversa e não só na conversa em si, ressaltando a presença atual Daquele que fala, e não apenas em uma informação do passado. A situação atual dos sujeitos da interpretação fica mais forte que a do contexto que gerou aquele texto. Afinal, o povo não lê a Bíblia para se informar. A Bíblia é como uma ponte que liga aquele que crê com o destinatário da crença. Para tanto, a linguagem empregada não é uma aula de um professor catedrático. Ela é construída a partir do mundo dos interlocutores. Imagens, palavras e gestos presentes no mundo de quem lê o texto marcam este processo. O lógico dialoga com o lúdico. Pretexto e Contexto são mais que conteúdo. São, também, forma.

Em *Flor sem defesa* Mesters nos apresenta o esquema da Leitura Popular da Bíblia:

Na interpretação da Bíblia devem ser levados em conta três fatores, misturados entre si: o *pré-texto* da realidade, o *con-texto* da comunidade e o *texto* da Bíblia. Estimulados pelos problemas da realidade (pré-texto), o povo busca uma luz na Bíblia (texto), que é lida e aprofundada dentro da comunidade (con-texto). O pré-texto e o con-texto determinam o “lugar” de onde se lê e interpreta o texto (MESTERS, 1983, p. 42).

Em seu balanço sobre sua própria experiência metodológica o CEBI, a partir de uma exegese sobre a perícopos de Emaús (Lc 24,13-35), afirma: “No início dos anos 70, falava-se do triângulo “pretexto-texto-contexto”. A partir do episódio de Emaús, começamos a falar de ‘Realidade-Bíblia-Comunidade’” (MESTERS; OROFINO, 2006, p. 26).

Qualquer uma das duas formulações se torna um triângulo hermenêutico, no qual um vértice questiona o outro; um ilumina o outro; um possibilita o acesso ao outro com uma intensidade que nos remete ao mistério da Trindade. Assim, a leitura da Bíblia (texto) é feita em comunidade (contexto), tendo perguntas da realidade (pretexto), como elementos de base. Isso constrói um lugar hermenêutico, que faz de uma determinada comunidade ou contexto comunitário inserido em uma realidade – aliada a este pretexto – um lugar, a partir do qual me dirijo ao texto. Como sintetiza Pereira “o pré-texto é para Carlos Mesters a realidade que hoje vivemos com seus problemas; o contexto é a fé da comunidade, da Igreja” (1996, p. 951). Desta forma, o texto, como algo codificado dentro de uma determinada língua, se torna *Dabar* (דָּבָר), *Palavra de Deus*.

No Contexto, então, temos a eclesialidade. A vivência concreta em comunidade/grupo com suas experiências e implicações, suas opções de fé e escolhas metodológicas, suas visões de mundo e de pessoa humana. No caso da Leitura Popular da Bíblia há uma grande implicação com as CEB’s. Estas eram um jeito de uma Igreja nascente – naquele momento em que a literatura de Mesters começava a ser redigida. Em *Por trás das palavras* (1984) e em *Flor sem defesa* (1983), nosso autor enfatiza a importância da Bíblia para a caminhada da Igreja da Libertação, entendendo-se como povo da Palavra, herdeiros da memória perigosa de Jesus. A Bíblia é sentida como história do povo. O povo se sente em continuidade com o povo “daqueles tempos”.

Outro elemento que constitui o lugar, a partir do qual o povo lê a Bíblia, segundo Mesters: o pretexto, a realidade. Em *Seis dias nos porões da humanidade* (1978, p. 100), uma de suas principais obras, ele questiona a abordagem costumeira da realidade. Afirma ele: “desconfio que os arquitetos do assim chamado ‘Ocidente Cristão’ não entendiam nem entendem muita coisa da vida nem do cristianismo”.

A Leitura Popular da Bíblia busca iluminar com a Palavra de Deus, as realidades concretas dos povos e grupos em busca da libertação. Reconhece que é a partir das situações

que vivem, e das bandeiras que levantam, que os grupos elaboram suas perguntas quando se aproximam da Bíblia. Por isso, nos aproximamos dos pré-textos presentes na realidade da PJ, para vermos como esta experiência traz elementos para nos aproximar do Texto.

Em *Flor sem defesa*, Mesters apresenta sua visão sobre a importância da realidade para a leitura do texto bíblico. A realidade se torna o lugar, os olhos a partir dos quais é possível reconhecer o texto, para que ele fale aos seus leitores, que se configure dentro do horizonte da comunidade como *Palavra de Deus e Boa Notícia*.

É a realidade que hoje vivemos e que nos questiona. É a situação: religiosa, familiar, cultural, social, econômica, política. É o nosso povo do jeito que é. É a vida que todos vivemos. Numa palavra, é o *pré-texto*, isto é, tudo aquilo que preexiste em nós, antes mesmo de entrarmos em contato com o texto, e que nos leva a procurar dentro do texto um *sentido para a vida* (MESTERS, 1983, p. 140).

O lugar em que os grupos estão configura as perguntas que remetem ao sagrado. Ao sinalizar este dado geográfico do processo hermenêutico, Mesters (1983) o faz com uma imagem bíblica, de um lugar que também foi determinante para leituras e releituras que o povo de Israel teve que fazer. Ao falar do olhar dos pobres sobre a Sagrada Escritura, afirma que “eles fazem uma leitura com o olhar do oprimido que sofre no ‘cativeiro’ e que luta para se libertar” (p. 46), ou seja, eles olham a Bíblia com a vida nos olhos, de tal forma que a vida ilumina a Bíblia.

A realidade não é vista com um pretense olhar de neutralidade, mas é o reconhecimento de vivermos num sistema opressivo, em cativeiro, em um exílio, que marcará a abordagem da realidade. Temos, aqui, uma diferenciação da visão conservadora. A vida pode iluminar a Bíblia, e não somente o contrário. A vida também tem o que dizer para a Bíblia. Nosso autor nos lembra que a própria Bíblia nos ensina caminhos para lê-la (MESTERS, 1984, p. 91-218).

O objetivo último da Bíblia não é a investigação científica do seu sentido literal e histórico, mas é preparar os homens para a luta que nos é proposta (cf. Hb 12,1) e ajudar a viverem a vida em plenitude. A melhor interpretação da Bíblia não é aquela que explica melhor as coisas difíceis da mesma, mas aquela que faz perceber melhor o sentido da Bíblia para a vida, que faz o povo rodar novamente na larga estrada da fé, da esperança e do amor, que faz a vida da gente ser vida de gente (1984, p. 85).

Esta intencionalidade de buscar viver bem, como dizia Weber (1991), ou de dar um sentido à realidade vivida, no olhar de Berger (1985), marca a hermenêutica presente em Mesters. Isso ele o faz com ajuda de um instrumental sociológico, reconhecendo a realidade a partir de suas contradições. A leitura da Bíblia não vem para eliminar as contradições, mas para iluminar o caminho para superá-las. “Ao ler a Bíblia, o povo tem nos olhos problemas da

realidade dura de sua vida. A Bíblia torna-se espelho daquilo que ele mesmo hoje vive.” (MESTERS; OROFINO, 2006, p. 10). Por isso é comum, nesta abordagem, ter uma estória que ilustra a realidade e provoca a reflexão, tal como afirma Mesters: “Um fato, uma luta ou uma situação da vida de hoje, confrontada com um texto da Bíblia, e algumas perguntas para orientar a reflexão em comum” (1988, p. 8).

Quando Mello, Mesters e Cavalcanti (1993) apresentam as reflexões sobre a espiritualidade que perpassa o método, dão-se conta de que a leitura do texto bíblico não abrange, apenas, a dimensão racional. Toca o ser humano como um todo. Para eles “o **pré-texto** tornou-se mais amplo e mais denso: pessoal, comunitário, cultural, corporal, cotidiano, sócio-político, religioso” (grifo dos autores, 1993, p. 55).

Logo emergem dois elementos decisivos e inseparáveis na sistematização que Mesters nos apresenta: o olhar e o lugar. Eles estão conectados, pois o lugar determina/possibilita certo olhar e o olhar, de alguma forma, se torna lugar – é um ponto de vista a partir do qual se interpreta a Bíblia. Por isso, as várias realidades e experiências comunitárias darão matizes à Leitura Popular da Bíblia. Nas últimas décadas alguns sujeitos emergentes têm sinalizado demandas para além da categoria socioeconômica. Essas novas categorias são mulheres, gays, negros, indígenas, ecologia e jovens que são os sujeitos dos quais se ocupa esta pesquisa. As vivências de todos estes, e no nosso caso específico dos jovens que estão na PJ, constituem um lugar, a partir do qual se lança um olhar, uma pergunta, uma aproximação da Bíblia.

1.1.3.2. Reserva de sentido

Esta dinâmica que os sujeitos hermenêuticos demandam para a interpretação dos textos sagrados pode ser iluminada pela obra *Hermenêutica Bíblica* de Severino Croatto (1985). Nela, o referido autor nos aponta que, no texto bíblico, sempre há um excesso-de-sentido em toda perícopes (1985, p. 28), por mais que já tenha sido exaustivamente abordada. Reler não é uma tarefa arbitrária que fazemos hoje, mas um momento possível dentro do processo do texto. Também Andiñach segue o mesmo caminho na introdução de seu comentário ao livro do Êxodo (2010, p. 7). “Todo texto está aberto a muitas leituras, nenhuma das quais é repetição da outra” (CROATTO, 1985, p. 21). Toda leitura é um ato hermenêutico, um ato de produção de sentido.

Os relatos são polissêmicos por sua própria estrutura linguística. Assim projetam-se até o “adiante”, reclamando a manifestação de um excesso-de-sentido. Por isso sua leitura será uma produção de sentido, nunca uma repetição do primeiro sentido. Isto é fundamental para entender o processo hermenêutico (CROATTO, 1985, p. 28).

Por isso, o texto está sempre aberto a outras leituras. Uma leitura por mais fiel e contextualizada que seja, não esgota a possibilidade de outras. Contudo, ainda podemos dizer que toda leitura é enclausuradora de sentido, conforme Croatto (1985, p. 32). Assim, da língua que é polissêmica para a fala, que tem um sentido ativado, temos um primeiro distanciamento. Da fala para a escritura acontece um segundo distanciamento e, no texto, temos uma reserva de sentido. Depois ocorre um terceiro distanciar-se para a releitura, que é a exploração do sentido.

Para a leitura contextualizada que a Pastoral da Juventude se propõe a fazer é, também, relevante, lembrar que o ponto de partida de um texto é, de certa forma, a experiência: uma prática, um fato significativo, uma cosmovisão, um estado de opressão, um processo de libertação, uma vivência de graça e salvação etc. Sempre tem um excesso-de-sentido que não se esgota em sua primeira realização, segundo Croatto (1985, p. 39).

Na Leitura Popular da Bíblia acredita-se que o texto por si só é como uma semente que ainda não foi plantada. Tem em si elementos necessários para ser um broto, mas lhe falta o contato com a realidade. É na relação com o contexto e o pretexto que todo o potencial presente no texto é acionado.

Desta forma partimos da premissa que a PJ é um ser e fazer pastoral que constitui sujeitos hermenêuticos, pois, a experiência feita nela é o lugar a partir do qual vários jovens têm e tiveram contato com o texto bíblico. A partir dela emergem perguntas e interesses, gestos e inquietações, buscas e admirações (MESTERS, 1984).

Convém lembrar, no entanto, que nenhuma interpretação é inocente, especialmente quando se trata de um texto sagrado. Toda interpretação fundamenta ou justifica, questiona ou possibilita alguma práxis e isto está em profunda sintonia com a abordagem feita com a Bíblia, dentro da Teologia da Libertação. No continente latino-americano milhões de pessoas foram/são mortas ou estiveram/estão na miséria em consequência de uma maneira pela qual os cristãos leram/leem a Bíblia.

Sobre esta maneira de ler a Bíblia que se configurou na América Latina, Júlio Paulo Tavares Zabatiero reflete: “em nosso jeito de ler a Bíblia, exegese-hermenêutica, prática política e espiritualidade se misturam o tempo todo, de tal forma que há vezes em que não sabemos onde começa uma e termina a outra” (2009, p. 20).

Inserida no campo da pastoral popular, a Pastoral da Juventude (PJ) é um dos grupos que trabalham com a Leitura Popular da Bíblia. Vários de seus quadros jovens e assessores têm sua formação no CEBI e, na maioria das vezes, quando se vai estudar Bíblia na PJ os assessores do CEBI são acionados. Por isso a relevância da trajetória, das escolhas e dos enfoques que o mesmo faz em sua abordagem hermenêutica para posteriormente delinear como a PJ vivencia este processo.

1.1.4 O Caso de “A procura da moeda perdida” e “O caminho de Emaús”

No trabalho com a pastoral popular encontramos obras que apresentam o método da Leitura Popular da Bíblia, partindo de perícopes. Deste encontro nasceu uma série de inquietações sobre, se este seria o caminho para uma hermenêutica juvenil. A inquietação/pergunta fundamental é: seguindo o caminho já feito pela Leitura Popular da Bíblia (PEREIRA; MESTERS, 2011) e (DEHER, 2011), a perícopes Ex 3,1-6 pode ser uma porta de entrada semelhante? Ou da seguinte forma: a leitura de Ex 3,1-6, numa ótica libertadora, oferece possibilidades à hermenêutica da PJ?

Nesta parte pretendemos somente abordar os casos dos “livrinhos” de Carlos Mesters e Nancy Cardoso e o de Carlos Dreher, para depois trazermos os elementos que nos levaram à escolha de Ex 3,1-6. As possibilidades vislumbradas são uma provocação importante para iluminar e contextualizar alguns procedimentos e enfoques na Exegese que vem depois.

Nossa pesquisa não só toma referências da Leitura Popular da Bíblia, nem enfoca somente na maneira de ler a Bíblia dos jovens da PJ: se insere numa experiência de ler o texto sagrado feito pelo Cristianismo da Libertação, mas, também, busca, em seu esforço exegético, perfazer o caminho, já aberto, por célebres biblistas e, a partir dos passos presentes em imagens de algumas perícopes bíblicas entrever um método.

Um dado bem relevante para a nossa pesquisa é a existência de autores que, a partir de perícopes do Novo Testamento, apresentam o percurso metodológico que se dá com o povo. Isso acontece numa abordagem de Carlos Dreher sobre os discípulos de Emaús (Lc 24,13-35) à luz da educação popular (2011) e quando Nancy Cardoso Pereira e Carlos Mesters tomam por base a parábola da moeda perdida (Lc 15,8-10) (2011). Estas obras, reeditadas pelo CEBI, tiveram sua primeira edição em 1995 e 1993, respectivamente. Chamamos a atenção, também, o fato de as duas perícopes implicarem movimentos, deslocamentos, afastamentos. As duas partem de situações de falta e de busca. As duas obras são inspiradas

em perícopes lucanas. Nos dois comentários a Bíblia tem um lugar central no momento de iluminação da realidade. Denotam os usos da Bíblia que fazemos.

Ao começar apresentando a alegoria sugestiva, Pereira e Mesters afirmam que a “a mulher procura diligentemente, com método, com cuidado, com sistemática. Um processo que é animado pela ausência concreta, pelo desejo de encontrar” (2011, p. 7). E prosseguem afirmando a conexão com as lutas dos empobrecidos e excluídos e que, no meio delas, para junto com as perdas presentes em sua história, estes tomam consciência de que perderam a Bíblia. Esta, tirada da mão de povo, ficou limitada a espaços acadêmicos, à mão da hierarquia, em discursos fundamentalistas (2011, p. 8-9). Por isso sistematizam a experiência que o povo faz de reapropriação da Bíblia em uma síntese: “Espaço de ausência: desejo; consciência; organiza; procura; com cuidado, com método, com sistemática; reconhece sujeira, mofado, rachado; significado do perdido e encontra; reúne amigas, celebra” (2011, p. 9).

Segundo os autores

O povo se organiza, para reaprender a Bíblia. Usa seus aprendizados na luta pela vida, na construção de um movimento de leitura da Palavra de Deus que se articula com a realidade, com as necessidades e lutas concretas, com os confrontos e superações de estrutura de morte e pecado (2011, p. 11).

Eles apresentam a metodologia da Leitura Popular da Bíblia que se deixa entrever na perícopes em cinco momentos: acender a luz, varrer a casa, procurar diligentemente até encontrar, reúne amigas e vizinhas e alegrai-vos (2011, p. 11-6). O primeiro passo parte de entender a Bíblia dentro do contexto maior onde ela foi vivida e redigida. Segundo eles, “trabalhar a história do (s) povo (s) da Bíblia significa buscar uma visão global das narrativas, que, sem encobrir as diferentes leituras e conflitos, possibilita compreender as preferências e prioridades da ação de Deus na história” (2011, p. 11).

Com o “varrer a casa” os autores abordam o exercício metodológico e sistemático de penetrar nas camadas do texto e repensar traduções e conceitos cristalizados que podem afastar os leitores atuais de sentidos pretendidos pelo autor bíblico e projetar sobre a Bíblia preconceitos e relações de poder assimétricas. Tendo em vista que “o lugar social histórico do grupo que lê a Bíblia condiciona as preferências e prioridades, mas é metodologicamente importante explicitar estas motivações e, ao mesmo tempo, procurar uma visão global da Bíblia; nisso somos ajudados por um estudo histórico” (2011, p. 13).

Com “procurar diligentemente até encontrar” se dá o ato da busca de fidelidade ao texto e se debruçar sobre a perícopes em questão para “articular de forma criativa e exigente o *espaço da pastoral com o espaço acadêmico*, reconhecendo a complementariedade destes

espaços, ao mesmo tempo que procura manter-se sensível à *palavra profética* que se ergue fora dos espaços eclesiais e acadêmicos” (PEREIRA; MESTERS, 2011, p. 14).

Na “expressão reúne as amigas” expressa-se a dimensão comunitária que perpassa a Leitura Popular da Bíblia. Esta impele para ações comunitárias, promove encontros, exige contato com a realidade, incita para a organização popular. Segundo os autores, a “leitura da Bíblia é um processo comunitário que diz respeito à vida na sua concreticidade imediata dos grupos e às questões da dignidade e integridade da humanidade e da natureza como um todo. Isto é *ecumenismo*” (2011, p. 15). E, por fim, no convite feito através do “alegrai-vos”, está a espiritualidade, um elemento que perpassa todo o processo, que motiva, “uma espiritualidade militante e encarnada, que critica a alienação e manipulação que as estruturas e os modelos de culto têm promovido na espiritualidade popular” (2011, p. 16). Na segunda parte do livro os autores apresentam uma visão global da Leitura Popular da Bíblia.

Já na obra *A Caminho de Emaús: Leitura Bíblica e Educação Popular* o biblista Carlos Dreher se encarrega de sistematizar as reflexões de um seminário sobre este tema que aconteceu em 1992. Vale-se da perícopes de Emaús, um texto bastante usado na Leitura Popular da Bíblia e no planejamento pastoral, para se falar de metodologia, para refletir sobre o caminho metodológico da leitura bíblica. Percebe-se que o enfoque está na perspectiva da educação popular. Por isso, o texto reforça, a todo tempo, a perspectiva de, através da literatura sagrada, dar a palavra às pessoas; por isso as imagens de silêncio, palavra, pergunta, escuta devem ser destacadas no texto. Temos um passo além da obra anterior: não é usada só uma perícopes para apresentar uma metodologia da Leitura Popular da Bíblia, mas também para enfatizar uma perspectiva, a partir de seu estilo, uma perícopes sinalizando não só um caminho metodológico, mas contornos ou enfoques específicos presentes na Leitura Popular da Bíblia.

A obra se divide em “Os discípulos e a cultura do silêncio”; “Jesus e os discípulos – o começo da prática popular”; “O saber dos discípulos – sua análise da realidade”; “O papel da Bíblia - o momento certo”, esta a maior parte da obra. Este capítulo está subdividido em a “Bíblia vem em segundo lugar”; “a Bíblia e a história”; “lendo a Bíblia toda”; “uma releitura da Bíblia”; “a postura pedagógica do educador popular”. Os demais capítulos possuem os seguintes títulos “A prática abre os olhos, a teoria só esquento o coração”; “A coragem de desaparecer” e “O objetivo último: formar sujeitos históricos”.

Na primeira parte “Os discípulos e a cultura do silêncio”, Dreher, ao retomar que os discípulos caminhavam tristes e estavam impedidos de ver, afirma que a “situação do casal de Emaús lembra, em muito, o que Paulo Freire nos ensinou a chamar de ‘Cultura do silêncio’”

(2011, p. 10). As palavras ditas são as palavras de seus opressores. São o que o medo lhes impõe. Medo este que impede a palavra que emergiria do discipulado. Diante disso, a primeira atitude de Jesus é “caminhar junto e escutar” (2011, p. 12). “É apenas depois desta escuta silenciosa e demorada, que ele pergunta” (2011, p. 13). E a atitude de Jesus sinaliza o quanto ele dá importância ao saber dos discípulos. Tem uma postura de acolher a experiência que se deixa entrever em suas palavras, o que permite aproximar-se e se colocar no lugar do outro para entender como analisam a realidade (2011, p.16-7).

Aí temos a maior parte do texto que se ocupa em comentar o papel da Bíblia dentro da educação popular, preconizada pelo CEBI (DREHER, 2011, p. 19-45). A Bíblia aparece em segundo lugar (2011, p. 19), ou seja, iluminando a vida. O repassar da escritura feito por Jesus aparece na visão do autor como entendimento de que “as Escrituras representam a História dos discípulos” (2011, p. 19). O fato de Jesus utilizar a Bíblia toda também mostra um jeito de se aproximar dos textos sagrados. Nesta parte o autor retoma o pensamento de Santo Agostinho, usado por Carlos Mesters, de que Deus criou dois livros: a Bíblia e a vida. A Bíblia vem para ajudar as pessoas a ler a vida (2011, p. 21). Neste diálogo com a realidade também retoma a frase de Karl Barth, de que “um pregador tem que ter a Bíblia em uma das mãos e o jornal na outra” (p. 22). Ao buscar uma hermenêutica da PJ, poderíamos dizer: a Bíblia em uma das mãos e o facebook ou o whatsapp, na outra. O que se busca neste caminho hermenêutico não é aumentar o conhecimento sobre a Bíblia. Entende-se que

Se Deus quer uma vida melhor para as pessoas, então a Bíblia precisa falar para dentro desta vida. E aí é preciso conhecê-la, antes de ler qualquer texto. Da vida se vai para a Bíblia; busca-se ali a Palavra que melhor ilumine nossa situação de vida; e então volta-se à vida, para transformá-la (DREHER, 2011, p. 22).

O que reforça uma postura de escuta a partir da qual se reconhecerá os temas geradores (2011, p. 23), pois “decisivo é que o tema brote do que as pessoas falam, ou daquilo que elas experimentam, sem saber expressá-lo muito bem” (2011, p. 24). É do grito, mesmo que emudecido, que brota a Palavra. O que está em profunda sintonia com a visão do povo da Bíblia da centralidade da categoria memória, tão presente na história das lutas dos povos da América Latina. Na perspectiva da História da América Latina o autor lembra que a Bíblia, por vezes, foi usada como reforço para os conquistadores e a opressão. Os grupos populares nos possibilitam ver a história a partir de baixo, da ótica de quem, por vezes, perdeu. Na leitura Popular da Bíblia a escritura sagrada vai contribuindo neste processo de se reapropriar da própria história e transformá-la (2011, p. 30). Por isso somos chamados a nos aproximar da

Bíblia toda para ultrapassar os riscos de visões reducionistas. Vamos aprendendo, com a Bíblia, a relê-la e reconhecer nela a postura de educador popular presente em Jesus.

Nisso o autor sinaliza a importância da Bíblia nos processos de libertação e, ao mesmo tempo, a importância da prática. Dreher (2011, p. 48) insiste “É claro, que a Bíblia é importante. Aliás, é fundamental no conjunto do processo de transformação da realidade. É ela que nos dá força, é ela que nos dá coragem, é ela que indica o caminho, é ela que nos dá esperança. Mas insisto, por si só ela não basta”. Algumas páginas a frente ele afirma que

Uma olhada para a história das CEBs e da Leitura Popular da Bíblia nos mostrará exatamente isto. As reflexões bíblicas animaram, encorajaram e estimularam diferentes grupos. Mas a caminhada destes grupos populares somente começou a criar corpo quando fizeram pequenas experiências que lhes demonstravam que a transformação era possível (2011, p. 51).

E Jesus desaparece para deixar os discípulos “caminharem com as próprias pernas”: grande protagonismo e autonomia! O que dá coragem de voltar a Jerusalém e enfrentar a realidade. Este processo forma sujeitos históricos em sua dimensão de ser único e relacional, nas relações estabelecidas consigo mesmo, com o outro, com a sociedade e com a natureza. Por fim, o autor faz um pequeno comentário sobre o fazer pedagógico na prática popular.

Tomando por referência a exposição acima, inferimos que as abordagens feitas por Mesters, Pereira e Dreher configuram, não só, um caminho já aberto segundo o estilo da Leitura Popular da Bíblia, mas acima de tudo um percurso perfunto para a apresentação dos matizes de hermenêuticas que a tenham como inspiração. Desta forma continuamos o itinerário de pesquisa “fechando o foco” para nos aproximarmos da perícopa escolhida para a investigação que ora fazemos.

1.1.5. Êxodo como evento e livro central da leitura bíblica na América Latina

Várias obras enfatizam que a experiência de Leitura Popular da Bíblia é sempre um ato comunitário, que se dá a partir de uma comunidade de fé. O sujeito da interpretação é a comunidade (MESTERS; OROFINO, 2006, p. 11). Ao falar de contexto, segundo Mesters, estamos falando de comunidade, de vivência eclesial. Aqui também reside uma compreensão e uma experiência eclesial. Entende-se como Igreja de comunidade, uma grande koinonia, o que constitui um jeito de experienciar e ser Igreja. A sua dimensão eclesial marca a relação com o jeito de ser Igreja, uma Igreja que nasce da base, uma Igreja nascente naquele momento em que a literatura de Mesters começava a ser redigida. Estamos falando das CEB's, onde é visível a importância da Bíblia para a caminhada da Igreja da Libertação, pois a comunidade

se entende como povo da Palavra, herdeira da memória perigosa de Jesus. A Bíblia é sentida como história do povo; o povo “das comunidades” se sente em continuidade com o “povo da Bíblia”. Mesters (1983, p. 44-5) nos recorda que, mesmo quando não é abordada explicitamente, a Bíblia está no fundamento da prática e da fala da comunidade. Partem de uma compreensão de continuidade histórica, de um povo que se sente “a caminho”, em êxodo. Aqui poderíamos encontrar um dos elementos da centralidade do Êxodo na caminhada do Cristianismo da Libertação.

Dentro desta trajetória e da Leitura Popular da Bíblia o Êxodo ocupa um lugar de destaque. Por isso, para tratar da hermenêutica da PJ, buscamos uma perícope emblemática. Assim, no estudo do Antigo Testamento, na Teologia da Libertação e na trajetória da PJ, este livro merece destaque, já que a escritura sagrada dos judeus se concentra não em narrativas mitológicas, mas em testemunhar “sua vida com Jeová *neste* mundo” (ARMSTRONG, 2007, p. 18). Dentro deste processo, a experiência feita pelo povo do Êxodo é um ponto chave que já é consenso entre os exegetas (ANDIÑACH, 2014a, 2014b, 2010; PIXLEY, 1987; SCHWANTES, 1987, 1996; CLIFFORD, 2007; SILVA, 2008; BIBLIA EDIÇÃO PASTORAL, 1990, p. 65).

Schwantes afirma que “o êxodo é um paradigma. Faz as vezes de; é um exemplo. Assemelha-se a uma lâmpada. Ilumina toda a história bíblica. Aparece como sua veia principal [...] O êxodo deu origem ao povo de Deus. É sua manjedoura” (1996, p. 9).

Pablo R. Andiñach escolheu para título da conferência que proferiu no VI Congresso Nacional da ABIB (Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica): “O Êxodo como centro do mundo e do tempo: a teologia do Deus que está, do Deus que liberta” (2014, p. 55-77), o que também reforça a ideia de centralidade deste fato e desta obra. Sem ter em mente esta experiência, os textos sagrados dos judeus podem se apresentar difíceis de decifrar ou podem dar margem a fundamentalismos.

Francisco Orofino, no primeiro parágrafo de um artigo sobre *As releituras do Êxodo na Bíblia*, afirma

As pesquisas bíblicas nestes últimos anos têm mostrado sempre mais que o fio condutor que une os mais diferentes livros dentro da Bíblia é o êxodo, tanto o evento em si, registrado no livro do mesmo nome, quanto as sucessivas releituras de um modelo paradigmático de recomeço e de refundação do Povo de Deus [...] A Bíblia lê e interpreta, atualiza e (re) interpreta o Êxodo mantendo-o sempre vivo na memória do povo. Essas releituras, feitas em celebrações comunitárias, fizeram que o êxodo se tornasse o ponto de referência nos momentos mais críticos da vida do povo (2008, p. 27).

Na introdução de seu comentário ao livro do Êxodo, Andiñach afirma que

Cada texto é um enigma a ser decifrado. E quando o texto a ser lido tem a riqueza e a complexidade do livro do Êxodo, o empreendimento não apenas se torna fascinante e sedutor, mas também exige, de nossa parte, um esforço supremo para revelar seus sentidos e vasculhar seus recantos (2010, p. 11).

Silva ao relacionar o Êxodo com a Teologia da Libertação, argumenta

sobre o paradigma do êxodo na teologia da libertação afirmando que “a *releitura* do Êxodo atravessa a história da Igreja latino-americana”.

Êxodo é evento fundante, início de Israel, manifestação de Yhwh. Tornou-se referencial sagrado, normativo, palavra de Deus para nós, uma espécie de cânon privilegiado dentro do cânon bíblico. Vale dizer que houve uma apropriação do Êxodo por parte de nossos povos latino-americanos (2008, p. 14).

O que o livro do Êxodo e, por conseguinte, toda Bíblia, nos testemunha é que o “totalmente outro”, *o misterium tremendum* (OTTO, 1985, p. 44) se encontra no cotidiano das pessoas, mas também nos processos de libertação e na organização popular (SCHWANTES, 1996, p. 18). A sagrada escritura hebraica sinaliza que o desejo de Deus é que vivamos bem. Desta forma lemos o Êxodo no contexto da Teologia da Libertação (DUSSEL Apud SILVA, 2008, p. 14), como faz o CEBI.

A experiência de libertação feita por quem saiu do Egito se configura como algo tão importante que não pode ser esquecido (Dt 26,5-11; 6,12-13; Ex 15,1-21; 20,2; 12,51). Nela, Israel descobre e afirma que seu Deus é Javé. Nela, Israel tem revelado não só o nome de Deus, mas seu próprio nome, sua identidade e “a divindade se revelou de forma mais clara do que nunca em sua vocação de compadecer-se do ser humano que sofre” (ANDIÑACH, 2014b, p. 55-6). Aquele que acompanhará o povo em tudo que lhe possa acontecer, que lhe dará forças para enfrentar o cotidiano e a opressão dos outros povos (ANDIÑACH, 2014b, p. 67).

Sendo assim é possível dizer que o Êxodo é o fio condutor de toda a TaNaKa, as três partes da Bíblia Hebraica *Torá* ou Pentateuco, *Nebiim* ou Profetas e *Ketubim* ou Escritos. E porque não, que é o fio que conduz toda a Bíblia (Antigo e Novo Testamento). O Deus que criou é o Deus que libertou o povo. Por chamado de Javé é que os profetas falavam. Javé se manifesta em toda a Escritura como o ‘Deus da presença’. Ele é Aquele que sempre está com seu povo. Há textos que até afirmam que ele estava também com povos vizinhos (Am 9,7). Mudam os contextos, os líderes, os desafios, mas Deus permanece o mesmo.

“A experiência de fé vê nos acontecimentos da história a intervenção de Deus e, por isso, incorpora à narração aquilo que é captado pela fé e que faz com que um acontecimento fortuito e passageiro se transforme em mensagem para a sua época e para a posteridade” (ANDIÑACH, 2014b, p. 73).

1.1.6. Vocação de Moisés

A figura de Moisés enquanto libertador está presente no imaginário dos cristãos da libertação. Ele, junto com os profetas, por vezes, é apresentado como paradigma do agente de pastoral. Escolhendo como porta de entrada a aproximação de Moisés com YHWH, mais especificamente Ex 3,1-6, buscamos encontrar nesta perícopa a experiência fundante que dá origem a todo o movimento de libertação: a relação do povo com YHWH através de Moisés, a relação de Moisés com o povo por causa de YHWH, a relação de YHWH com o povo na pessoa de Moisés.

Por isso, o Êxodo enquanto evento e enquanto narrativa está “marcado por uma densidade narrativa que faz com que transcenda todos os tempos. A palavra a respeito da escravidão de Israel fala sobre nossas escravidões, sofrimentos e injustiças. E não fosse assim, não caberia ou não poderia ocupar um lugar nas Escrituras” (ANDIÑACH, 2014b, p. 57).

Ao buscar focar-nos mais na parte do Êxodo onde está inserida a perícopa que vamos estudar, temos um comentário de Milton Schwantes que afirma:

Na Bíblia, existem livros e textos que têm o dom da síntese. Neles o todo está presente de um modo bem especial. Ex 3-4 pertence aos textos com dom de síntese. Nele confluem diferentes tradições. Pode-se observar que seus primeiros versículos retomam o livro de Gênesis: A manifestação de Deus que se dá em meio à sarça ardente lembra Abraão que ia aos carvalhais de Mambré para prestar seu culto a Deus. O conteúdo de Ex 3-4 antecipa o que os demais livros de Moisés esmiúçam em detalhes. Portanto, nossos dois capítulos assemelham-se a um lago: para ele, confluem diferentes tradições e conteúdos (1987).

Thompson afirmará que Ex 3-6 são os capítulos centrais dentro do Pentateuco (THOMPSON apud RIBEIRO, 2004, p. 55). Esta síntese se encontra em meio ao conjunto de capítulos que preparam a saída. Visto o Êxodo enquanto evento e literatura e a pessoa de Moisés, chegou o momento de aumentar o zoom e focar-nos mais na perícopa que escolhemos como porta de entrada.

1.1.7. Possibilidades de Ex 3,1-6

Foi o contato com as abordagens de Nancy Cardoso Pereira e Carlos Mesters, em relação à parábola da Moeda Perdida (Lc 15,8-10), e de Carlos Dreher, sobre o episódio dos discípulos de Emaús (Lc 24,13-35), que nos levaram a questionar sobre as possibilidades hermenêuticas que emergiriam em alguns textos sobre uma hermenêutica juvenil. Posteriormente, no decorrer do processo de pesquisa, decidimos focar mais numa

hermenêutica da PJ, ou seja, nos direcionando aos jovens que estão na Pastoral da Juventude. No decorrer da pesquisa decidimos precisar mais o foco e abordar as juventudes que estão na PJ. Contudo, a inquietação persiste e será abordada em futuros desdobramentos da pesquisa.

Na Bíblia Sagrada Edição Pastoral (1990)⁴ assim encontramos a perícopé que serve de base para esta pesquisa

Moisés estava pastoreando o rebanho de seu sogro Jetro, sacerdote de Madiã. Levou as ovelhas além do deserto e chegou a Horeb, a montanha de Deus. O anjo de Javé apareceu a Moisés numa chama de fogo do meio de uma sarça. Moisés prestou atenção: a sarça ardia no fogo, mas não se consumia. Então Moisés pensou: “Vou chegar mais perto e ver essa coisa estranha: por que será que a sarça não se consome?” Javé viu Moisés, que se aproximava para olhar. E do meio da sarça, Deus chamou: “Moisés, Moisés!”. Ele respondeu: “Aqui estou”. Deus disse: “Não se aproxime. Tire as sandálias dos pés, porque o lugar onde você está pisando é um lugar sagrado”. E continuou: “Eu sou o Deus de seus antepassados. O Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacó”. Então Moisés cobriu o rosto, pois tinha medo de olhar para Deus (Ex 3,1-6).

Da mesma forma que aconteceu com a *Leitura Popular da Bíblia*, o caminho talvez nos seja oferecido pelas próprias tentativas de abordar uma perícopé e reconhecer o caminho metodológico que dela emerge, como indicado em Pereira e Mesters (2011) e Dreher (2011). A perícopé de Ex 3,1-6, lida numa perspectiva contextual, pode nos oferecer elementos significativos.

O triângulo hermenêutico apresentado por Mesters (1983) formado pelo Texto-Pretexto-Contexto nos apresenta um arcabouço que possibilita aprofundar a referida perícopé. Desta forma temos por Texto Ex 3,1-6: trecho inicial do relato da vocação de Moisés; por Pretexto a condição juvenil e as três marcas desta, apresentadas por Regina Novaes (2008), e a Pastoral da Juventude, entendida como expressão juvenil do Cristianismo da Libertação e parte do cristianismo político enquanto contexto. Este triângulo, no qual cada vértice ilumina, questiona e aprofunda o outro, aponta elementos da PJ, bem como os passos dados pela PJ, o gênero literário do texto e os próprios elementos presentes na perícopé servem de base para a sistematização da leitura bíblica a partir dos jovens.

Ao nos aproximarmos do texto original em hebraico, dialogamos com algumas traduções em português e retomamos o sentido primeiro das palavras. Assim temos elementos que iluminam ou evidenciam a vivência que a PJ tem da Palavra de Deus. As experiências de deslocamentos e encantamentos, surpresas e estranhezas oferecem uma ponte hermenêutica para uma hermenêutica juvenil. A Bíblia Sagrada da Edição Pastoral traduz o versículo 3 do

⁴ Neste capítulo apresentamos a tradução da Edição Pastoral, pois a partir dela surgiram as primeiras inquietações e intuições que provocaram esta dissertação, as demais traduções com as quais versa *NOSSA* pesquisa, bem como o texto original em hebraico encontram-se nos próximos capítulos (2.2.1.1; 2.2.2.6; 3.2.2).

capítulo 3 da seguinte maneira: *Vou chegar mais perto e ver essa coisa estranha*. A insinuação de mobilidade, a referência à imagem (ver) e a expressão *coisa estranha* apresentam elementos que fundamentam esta reflexão.

A perícopes estudada apresenta a composição de cenário do relato da vocação de Moisés e serve de base para o entendimento da aproximação da Palavra de quem está ou acompanha quem esteja na condição juvenil. Aproximamo-nos, também, da dimensão vocacional quando olhamos o livro do Êxodo de forma mais ampla e o próprio êxodo enquanto evento. É possível falar de uma experiência fundante devido à sua relevância dentro do Cristianismo da Libertação e do próprio Antigo Testamento. Também o conceito de Cristianismo Político se aproxima do relato de vocação, pois estamos tocando na dimensão da memória e da transmissão da fé. Tudo isso se configura num conjunto de possibilidades para reconhecer contornos, matizes e tendências de uma hermenêutica da PJ.

A perícopes de Ex 3,1-6 nos oferece, portanto, uma série de elementos para uma interpretação a partir das juventudes: deslocamento, imagem, autonomia, conflitos, marcas que a hermenêutica específica deixa, experiência do sagrado, incertezas, escolhas, apelos... e nesta investigação hermenêutica podemos encontrar os elementos que balizam uma possível hermenêutica da PJ.

1.2. A JUVENTUDE DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Num artigo fruto das pesquisas de sua dissertação de mestrado, Sofiati (2012a) intitula as Pastorais da Juventude como juventude da Teologia da Libertação. Tomaremos, nesta segunda parte do primeiro capítulo, não só o conceito do referido sociólogo, bem como dialogaremos com várias obras que gravitam em torno desta pesquisa.

Apresentaremos, num primeiro momento, a Ação Católica como origem histórica da práxis pastoral que, anos depois, seria denominada de PJ. Depois apresentamos esta pastoral com suas opções metodológicas. Também em diálogo com vários pesquisadores traremos alguns traços sociológicos dos jovens que estão nesta pastoral.

1.2.1. De tudo existe um começo: a Ação Católica

Do ponto de vista de sua matriz histórica é possível dizer que a PJ faz parte do “agrupamento católico relacionado com a Teologia da Libertação” (SOFIATI, 2012c, p.25), é

neta da Ação Católica e filha das CEB's. Do ponto de vista do método, existe uma profunda relação com a Ação Católica (SOFIATI, 2012c, p. 19-23, 37-44; SOFIATI, 2012a, p. 335; SILVA; VIEIRA; SILVA, 2012, p. 28; DICK, 2013, p. 19, DICK, 2011, p. 329-30), pois foi a Ação Católica Especializada (JAC, JEC, JIC, JOC e JUC)⁵ que gestou o protagonismo juvenil na Igreja Católica (SOFIATI, 2012c, p. 41, DICK, 2011, p. 328-31).

Carmem Lucia Teixeira (2011), em sua participação no Congresso da SOTER, reflete sobre a trajetória da juventude católica no horizonte do cristianismo social. Ela situa-a a partir do capitalismo industrial, do final do século XIX (2011, p. 91). Ao contextualizar a Ação Católica e as PJ's nesta trajetória, a autora nos lembra que os jovens são herdeiros do processo das Encíclicas sociais que marcaram o esforço do magistério da Igreja Católica de construir respostas para o cenário de crescente industrialização e urbanização que marcou a virada do século XIX para o século XX. Merece destaque a Encíclica *Rerum Novarum*, de Leão XIII (2011, p. 91). Neste cenário

“A Ação Católica é criada em vista de cristianizar o mundo, especialmente o do trabalho, mantendo e garantindo a adesão dos (as) cristãos (ãs) à Igreja Católica. A Igreja percebe que está perdendo público e precisa encontrar formas de continuar difundindo sua doutrina. Por isso, o esforço de inserir-se nos novos ambientes gerados pela modernização e manter uma relação mais próxima, de modo especial com a juventude” (2011, p. 92).

A PJ, de alguma maneira, nasce para retomar as opções da Ação Católica após a sua extinção pela Igreja institucional e pela ditadura militar. Segundo Teixeira

Com o fim da Ação Católica Especializada em 1966, continua a preocupação com a evangelização da juventude do continente, por isso a proposta de uma Pastoral da Juventude, dentro da perspectiva da libertação, nasce do imperativo no *Documento de Medellin* (1968): “Que eles sejam consultados na elaboração de uma pastoral juvenil, em nível diocesano, nacional e continental. Que estimule uma ação evangelizadora na transformação das pessoas e estruturas”. [...] A Pastoral da Juventude orgânica é reflexo dessa opção (2011, p. 101).

A PJ nasce como herdeira da Ação Católica, buscando trazer presente não somente seu método, mas seu jeito de ser memória, de dialogar com a memória perigosa de Jesus, tornando-se um espaço regular de transmissão da fé. Ela traz em sua metodologia um jeito de ser, onde crer e viver, fé e vida, espiritualidade e compromisso social, cristianismo e envolvimento com a vida concreta da juventude e da população em geral se alimentam e se questionam numa relação dialética.

⁵ No campo da juventude temos JAC: Juventude Agrária Católica, JEC: Juventude Estudantil Católica, JIC: Juventude Independente Católica, JOC: Juventude Operária Católica, JUC: Juventude Universitária Católica. No entanto a Ação Católica Especializada não se limitou aos grupos juvenis. Sofiati em alguns de seus textos usa a sigla ACE.

1.2.2. Pastoral da Juventude enquanto juventude da Teologia da Libertação

Continuando a configurar esta experiência de Cristianismo Político ou de Cristianismo da Libertação, no âmbito da juventude, encontramos a apresentação que Michael Löwy faz da obra *Juventude Católica: o novo discurso da Teologia da Libertação*, livro que resultou da dissertação de mestrado de Flávio Sofiati. Seguindo a descrição de Löwy:

Esse movimento inclui setores significativos do clero – padres, freiras, ordens religiosas, bispos – dos movimentos religiosos leigos, como a Ação Católica, a JUC, a JOC, das comissões pastorais – como Justiça e Paz, Pastoral da Terra, Pastoral Operária, **Pastoral da Juventude** – e das comunidades eclesiais de base (CEB’s). Trata-se de uma ampla e complexa rede que ultrapassa os limites da Igreja como instituição, e que reúne, a partir dos anos 1970, milhões de cristãos que partilham a “opção prioritária pelos pobres” – um compromisso social que não mais considera o pobre como objeto da caridade cristã, mas como sujeito histórico de sua própria libertação (apud SOFIATI, 2012c, p. 13).

Mais diretamente, alguns parágrafos depois, Löwy afirma categoricamente que

A Pastoral da Juventude, com suas características próprias analisadas de forma precisa por Flávio Sofiati, é uma das manifestações desse *cristianismo da libertação* – provavelmente, mais sensível do que outras tendências culturais individualistas presentes na sociedade, a partir dos anos 1990 (apud SOFIATI, 2012c, p. 14).

Na obra que sintetiza suas pesquisas dos últimos 10 anos, Sofiati (2014) faz sua síntese sobre a Pastoral da Juventude do Brasil (PJB) ao afirmar que estas “compõem o segmento juvenil da Teologia da Libertação na Igreja Católica. A sigla PJB surge na Assembleia de 1995, para significar a união das pastorais específicas PJ, PJE, PJR e PJMP” (2014, p. 70). Em seguida o autor faz uma descrição do que seria, no seu ver, a PJ:

A Pastoral da Juventude – PJ – corresponde aos grupos das paróquias e das CEB’S, das grandes cidades ou do interior, sendo a maior e também a mais articulada e estruturada dentre as pastorais específicas. Sua atuação na comunidade eclesial e nas paróquias enfatiza a ação do jovem no interior da IC. Portanto, grande parte dos jovens da PJB está inserida em trabalhos eclesiais como catequese e liturgia (2014, p. 71).

Também encontramos a mesma abordagem num artigo da revista *Horizonte* (SOFIATI, 2012a). A Pastoral da Juventude, em seus 40 anos de caminhada, tem-se configurado como um exemplo significativo do braço jovem do Cristianismo da Libertação. Os membros dela são impulsionados ao compromisso com o Reino como elemento central de

seu projeto de vida e vivem o seguimento de Jesus, comprometidos nos mais diversos campos da vida eclesial e social. Ela “é ação organizada e celebrada do jovem situado, na ótica do pobre, visando um mundo de fraternidade” (BORAN; DICK apud SOFIATI, 2012c, p. 90).

A PJ tem seu momento alto de elaboração e articulação nos anos 80, momento em que o contexto favorecia a constituição de novas formas de participação social. Anteriormente, a participação juvenil se dava por meio do movimento estudantil e do movimento sindical. Nessa época surgem novos movimentos e o Hip-Hop e as Pastorais de Juventude são um exemplo disso, como nos aponta Sofiati (2011, p. 33).

Esta postura vem da leitura feita pelo Concílio Vaticano II por parte da Igreja na América Latina, nas Conferências Episcopais de Medellín e Puebla. Nesta última, a Igreja formula sua opção preferencial pelos pobres (CELAM, 1980, p. 275-0) e pelos jovens (CELAM, 1980, p. 281-95). O Documento de Aparecida afirma que a opção preferencial pelos pobres faz parte da fé cristológica (CELAM, 2007, p. 178). A opção preferencial pelos pobres é uma marca da Igreja Católica na América Latina e no Brasil (CELAM, 2007, p. 177). Para a PJB e, mais especificamente, a PJ, isso configurará sua maneira de pensar a ação evangelizadora a tal ponto que Sofiati afirma: “A opção pelos jovens empobrecidos tem como significado olhar a sociedade a partir do lugar social do pobre. Essa tomada de posição leva a PJB a formar seus jovens na perspectiva de uma transformação das estruturas sociais que oprimem o empobrecido” (2012c, p. 92).

Isso se deu, segundo o autor, de forma mais intensa no passado, pois

Ocorre que, na década de 1980, impulsionada pela conjuntura de intensa presença dos movimentos sociais no cenário político, a PJB enfatiza seu processo de formação na dimensão política, inserindo seus jovens no contexto das lutas sociais, acompanhando os passos das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e das pastorais sociais que tiveram presença importante no processo de transição democrática (2012a, p. 339).

Contudo, o mesmo autor, em sua dissertação de mestrado, aponta para modificações na maneira de viver esta opção nos últimos anos:

A princípio, nota-se que há uma reconfiguração no interior das tendências no catolicismo. O que nos parece é que, com a ampliação da noção da “opção preferencial pelos pobres” para questões ecológicas, étnicas, feministas, houve uma diluição da chave de interpretação marxista (2012c, p. 54).

Assim, entendemos a PJ, em diálogo com alguns cientistas sociais, no contexto do Cristianismo da Libertação ou Cristianismo Político. Para a compreensão desse contexto

vamos apresentar a Pastoral da Juventude a partir do pensamento de Sofiati, Löwy e Hervieu-Léger. Situamo-nos, neste estudo, na vivência da eclesialidade dentro da PJ: isto é, no jeito de ser *Igreja Jovem*⁶ desta Pastoral. Tomando por base os lemas dos Encontros Nacionais da PJ (ENPJ) e das Ampliadas Nacionais (ANPJ)⁷ desde o ano 2000 temos uma amostragem do horizonte eclesiológico que tem marcado a caminhada da mesma em mais de uma década. “Somos Jovens, anunciamos um novo milênio de Esperança” (6º ENPJ, realizado em Cuiabá/MT em 2000); “E a Igreja se fez Jovem” (7º ENPJ, ocorrido em Ananindeua/PA em 2003); “Vamos fincar nosso pé e fazer a nossa história” (ANPJ de Salgado/SE, em 2005); “Construindo a vida e celebrando a história” (8º ENPJ, Campinas/SP em 2006); “Pé no Chão transformando a história” (ANPJ de Palmas/TO, em 2008); “Ide e Construí a civilização do amor” (9º ENPJ, Natal/RN em 2009); “PJ: Missão e Profetismo” (ANPJ de Imperatriz/MA, em 2011); “Somos Igreja Jovem” (10º ENPJ, Maringá/PR em 2012); “Somos Igreja Jovem: 40 anos construindo a civilização do amor” (ANPJ de Belo Horizonte/MG, em 2014); “No encontro das águas partilhamos o pão, a vida e a utopia” (11º ENPJ, Manaus/AM em 2015).

Esta experiência se dá num cenário eclesial muito plural. Ao mesmo tempo em que se fala de juventudes, convém mencionar as várias ações eclesiais motivadas pela pluralidade dos jovens e, mais ainda, pela diversidade de estilos eclesiais. Libânio (1999) destaca quatro cenários: Igreja da instituição, Igreja carismática, Igreja da Pregação e Igreja da práxis libertadora. Estes não coabitam em plena harmonia, mas se relacionam num tensionamento ora latente, ora explícito. No espaço eclesial existem vários projetos em disputa (LÖWY, 2000, p. 17; LIBÂNIO, 1999).

Segundo Löwy, apesar da pluralidade de vertentes que trabalham com a juventude e da postura conservadora de algumas, convém destacar que “em toda a história da Igreja, ela também alimentou movimentos e doutrinas rebeldes, que desafiavam a injustiça social em nome dos pobres e, em tempos modernos, denunciavam o capitalismo como raiz do mal e a causa do empobrecimento” (2000, p. 43).

Junto a esta dimensão dos contornos da relação fé e vida, segundo Löwy, “no cristianismo da libertação latino-americano, a comunidade é, ela própria, um dos valores transindividuais mais centrais, possuindo um significado tanto transcendente como imanente, tanto ético/religioso como sociopolítico” (2000, p. 63). Dentro desta concepção está um espaço de renovação de toda a Igreja, lugar para se reconstruir um estilo de vida comunitário.

⁶ Expressão usada pela Pastoral da Juventude em seus documentos.

⁷ Quanto às Ampliadas de São Luís do Maranhão/MA em 2001 e Velha Velha/ES em 2004 não foram encontrados registros sobre o tema ou lema.

Neste processo, o cristianismo primitivo aparece como horizonte. Nele é destacada a dimensão revolucionária da experiência de comunidade. Mesters especifica que os processos de mudança passam pela experiência de fé vivida em comunidade ao argumentar que “a transformação só será verdadeira, radical e realmente libertadora, subversiva de todo o sistema imoral que não respeita a vida, quando nascer da vivência do amor gratuito de Deus por nós” (1978, p. 108).

Aqui, tanto na obra de Löwy (2000), como em Sofiati (2012c) e na trajetória da PJ, se tem no horizonte a experiência comunitária das CEB's. Para a PJ, “esta Igreja se estrutura particularmente em torno das CEBs: substituição da estrutura paroquial por pequenas comunidades eclesiais” (SOFIATI, 2012c, p. 52). Ao buscar caracterizar as CEBs, Löwy faz a seguinte apresentação: “a comunidade de base é um pequeno grupo de vizinhos que pertencem à mesma comunidade, favela, aldeia ou zona rural populares, na qual se reúnem regularmente para rezar, cantar, comemorar, ler a Bíblia e discuti-la à luz de sua própria experiência de vida” (2000, p. 83).

Ao olhar a transição que se dá com o surgimento das CEB's, Palácio afirma:

O conjunto de acontecimentos, que abrangem estas duas últimas décadas da história da Igreja no Brasil, pode ser considerado, na sua totalidade, como o centro de uma imponente virada entre dois grandes períodos da história da Igreja: o período no qual dominou o modelo Eclesial de Cristandade e o período no qual começa um Novo modelo de Igreja a partir das comunidades eclesiais de base (1983, p.11).

Muito desta experiência de comunidade marca o Cristianismo da Libertação e se concretiza na PJ e nos seus grupos de jovens⁸. Eles são “a experiência e o espaço central da proposta evangelizadora da PJB que propõe a formação de pequenos grupos, de idade homogênea, com nível de participação estável e com ritmo periódico de reuniões” (CNBB, apud SOFIATI, 2012c, p. 131). Isso também levou a “uma nova leitura da Bíblia, que dá uma atenção significativa a passagens tais como a do Êxodo, que é vista como paradigma da luta de um povo escravizado pela libertação” (LÖWY, 2000, p. 61; SOFIATI, 2012c, p. 61). Ao abordar a dimensão mística e teológica, Sofiati (2012a) afirma que a Bíblia é fundamental nesse processo.

Danièle Hervieu-Léger, em o *Peregrino e o Convertido* (2008) também nos oferece uma chave de leitura para entender a experiência de seguimento de Jesus que se dá no cristianismo da libertação ou, mais especificamente, na PJ. A autora oferece conceitos importantes para contextualizar a vivência da fé dos jovens da PJ na pós-modernidade.

Primeiramente, ao apontar que neste tempo histórico as identidades religiosas são construídas e não herdadas, o que comprova um tempo de crise na transmissão da fé, já que as religiões são construídas a partir da adesão a uma memória coletiva. Por isso, a autora nos propõe pensar processos de identificação (2008, p. 57-80).

Ao falar sobre as identidades religiosas em movimento (2008, p. 65), a autora aborda as dimensões que estruturam o cristianismo: a dimensão ética, cultural, afetiva e comunitária.

É possível, então, adiantar a hipótese de que cada uma das dimensões da identificação pode, na medida em que se tornou relativamente autônoma em relação a todas as demais, tornar-se ela mesma o eixo de uma possível construção ou reconstrução da identidade religiosa [...] Compreende-se, assim, que a trajetória individual não se diversifica ao infinito, mas pertence a lógicas que correspondem a diferentes combinações possíveis das dimensões da identidade religiosa, combinações que traçam, no próprio seio de cada tradição, uma constelação de identidades religiosas possíveis (2008, p. 73-4).

Hervieu-Léger afirma que, na configuração de binômios, se dá a constituição de maneiras diversas de viver a fé católica na contemporaneidade. Um destes binômios ela chamará de Cristianismo Político (2008, p. 78), no qual a experiência de adesão à fé vem marcada pela relação com a militância social. A descrição da autora traz elementos que nos possibilitam pensar a PJ a partir deste conceito, seja pelos traços, seja pelos exemplos que ela apresenta. Assim escreve Hervieu-Léger

Este *cristianismo político* é atestado, por exemplo, nas fileiras da Juventude Estudantil Católica, da Missão Estudantil, da Juventude Operária Católica ou do Movimento Rural da Juventude Cristã, que herdaram uma concepção militante da missão da Igreja no mundo que, no entanto, não coincide e até entra em contradição com a identidade católica reivindicada como tal [...] Estes exemplos não visam, evidentemente, fornecer um quadro geral da religião entre os jovens [...] O ponto essencial, nesse percurso, é lembrar que, uma vez que se trabalha com *trajetórias*, nunca se está lidando com identidades substantivadas e estabilizadas (2008, p. 78-80).

Pensar a Pastoral da Juventude como espaço de transmissão da fé no alvorecer do século XXI, a partir de Danièle Hervieu-Léger (2008) e Michael Löwy (2000), é uma aventura desafiadora. Alguns podem dizer que as perspectivas dos autores são diferentes, que a realidade francesa analisada pela autora e a caminhada latino-americana refletida pelo autor são bem diversas. Concordamos. No entanto, acreditamos que esses dois pensadores nos ajudam a compreender a Pastoral da Juventude como uma realidade na qual se faz a experiência do sagrado, no seguimento de Jesus e no compromisso com os empobrecidos.

⁸ Abordaremos os contornos dos grupos de jovens da PJ mais à frente.

Deixamos para trás a sociedade em que se nascia católico, e ponto. Hoje, cada dia mais, se escolhe a tradição religiosa da qual se vai participar. Com a juventude não é diferente. Não falamos, simplesmente, da escolha, mas afirmamos que no atual campo religioso as religiões vão se conformando aos sujeitos de um jeito tal que *é o meu anseio* que determina a escolha religiosa. São as ofertas que devem atender aos indivíduos. Tudo isso é bem captado pela socióloga Danièle Hervieu-Léger (2008) e, por isso mesmo, seu objeto de estudo é a juventude e a realidade francesa a partir das quais ela constrói categorias que podem ajudar a pensar a PJ e a maneira de ler a Bíblia que ela utiliza na contemporaneidade.

Assim, a partir do instrumental da referida autora, buscamos compreender a PJ como um espaço de transmissão da fé entre tantos outros e, a partir desta lógica, visualizar seu lugar dentro dos cenários eclesiais ou tendências católicas, situando-a na crise do processo de transmissão da fé, na qual todo o catolicismo vive há décadas.

Assim, conforme Hervieu-Léger (2008), podemos pensar a comunidade e o grupo de jovens como espaço de construção de sociabilidades e, ao mesmo tempo, de reconstrução da memória coletiva (2008, p. 58.61), levando em conta que a memória deve ser reabilitada constantemente. O grupo de jovens é um espaço para viver a religião de escolha (2008, p. 60). Na atualidade, “a religião se consolidou como uma das principais formas de organização grupal da juventude” (SOFIATI, 2011, p. 36).

É possível afirmar, segundo Mariz (2005), que haja uma tendência das juventudes a agrupamentos:

A subjetividade juvenil teria assim uma afinidade eletiva com experiências coletivas e comunitárias, entendidas por Durkheim (1985) como funcionalmente “religiosas”. Devido a esse tipo de afinidade, os jovens seriam os mais aptos a tomar atitudes de heroísmo extremo, a ser revolucionários ou virtuosos religiosos, ou a se engajar em violência radical, optando por vezes pelo que Durkheim chamou de “suicídio altruísta” (2005, p. 269).

Ao abordar a caminhada da PJ e falar de suas opções pedagógicas, Sofiati (2012c) destaca “a opção pelo trabalho em pequenos grupos de base e a utilização do método ver-julgar-agir-rever-celebrar, concebido como um modo de inserção e olhar sobre a realidade social e religiosa do país” (p. 18) e caracteriza o processo pedagógico da PJ (2012c, p. 89-97) a entendendo como: uma pedagogia experiencial, comunitária, transformadora; constituído a partir das cinco dimensões da formação integral; que tem a organização enquanto instrumento para garantir o protagonismo e uma espiritualidade que relaciona fé e vida.

Em se tratando da identidade da PJ a partir do contexto em que está inserida, Dick nos lembra que

É o objetivo que confere identidade a algo. E o objetivo da Pastoral da Juventude é a evangelização da juventude em suas diversas realidades. Levar, aos diversos tipos de jovens, a Boa-Nova da felicidade trazida por Jesus Cristo. Essa é sua identidade [...] Em vista desse objetivo, a Pastoral da Juventude defende uma Teologia, uma Pedagogia, uma leitura da realidade e, de modo especial, faz algumas opções pedagógicas (2013, p. 41).

Em seu subsídio de estudo, a PJ desenha um horizonte do *para onde caminhamos* e podemos ler:

Queremos despertar os jovens para a pessoa e a proposta de Jesus Cristo e desenvolver com eles um processo global de formação baseado na fé, para formar líderes capacitados para agir na comunidade, atuar na própria PJ, em outros ministérios da Igreja e em seu meio específico, comprometidos com a libertação integral do homem e da sociedade, levando uma vida de comunhão e participação, de modo que contribuam concretamente com a construção da Civilização do Amor (SILVA; VIEIRA; SILVA, 2012, p. 34).

O objetivo que esta Pastoral se propõe a alcançar se desdobrará em suas opções pedagógicas, configurando-se numa eclesialidade. Ao apresentar a própria identidade, em seu subsídio de estudo, a PJ afirma que:

Somos Pastoral da Juventude organizada dentro da Igreja Católica, no Brasil, com linha e metodologia própria, aberta ao novo e com acolhimento dos anseios da juventude, garantindo o seu protagonismo, evangelizando de forma inculturada na realidade em que vivemos.

Somos jovens felizes, apaixonados, ternos e motivados pela fé. Encaramos a vida com potencial criativo muito grande, valorizando a arte (dança, poesia, música...), o lazer, o corpo, o símbolo, a cultura, com ardor, sonhos e amor pela causa do Reino de Deus.

Somos jovens das diversas realidades regionais do país, na maioria empobrecida e, a exemplo de Jesus Cristo e da Igreja da América Latina, fazemos opção pelos pobres e jovens. Encontramo-nos em grupo para partilhar e celebrar a vida, as lutas, os sofrimentos e cultivar a amizade baseada numa formação integral e mística próprias.

Somos grupos de jovens motivados pela fé, atuando dentro das comunidades eclesiais, a serviço da sua organização e animação.

Atuamos, também, na sociedade, inseridos nos movimentos sociais, com destaques para a participação política partidária, movimentos populares e outras organizações que lutam em defesa da vida e da dignidade humana.

Organizamos-nos de acordo com as coordenações dos grupos, paróquias, setores ou regiões pastorais, dioceses e regionais, inseridos na Igreja Católica do Brasil e da América Latina. Assim construímos e registramos nossa história, criando unidade na diversidade.

Diante de uma política desumana de manipulação dos meios de comunicação social e de uma realidade tão diversa, ousamos assumir e propor metas da Pastoral da Juventude do Brasil, como alternativa para a construção da Civilização do Amor, sendo presença gratuita e qualificada no meio da juventude, atuando também em parceria com outras pastorais e organizações da sociedade (SILVA; VIEIRA; SILVA, 2012, p. 18-19).

Sobre este subsídio, já nas primeiras páginas, encontramos sua intencionalidade ao dizer que

Pastoral da Juventude: um jeito de ser e fazer Somos Igreja Jovem registra e organiza a ação da Pastoral da Juventude trazendo parte de sua história, seu projeto de evangelização de adolescentes e jovens e, também, as orientações que demarcam o seu jeito de ser, crer e atuar (SILVA; VIEIRA; SILVA, 2012, p. 14).

Para que tudo isso se concretize, os grupos de jovens são o contexto comunitário prioritário para a PJ. De acordo com vários autores (SILVA; VIEIRA; SILVA, 2012, p. 128; DICK, 2013, p. 34; SOFIATI, 2012a, p. 343) os pequenos grupos são uma opção político-pedagógica e teológica; um espaço e uma experiência central (SOFIATI, 2014, p. 72). Ao afirmar os traços metodológicos da PJ, Sofiati destaca “a opção pelo trabalho em pequenos grupos de base e a utilização do método ver-julgar-agir-rever-celebrar, concebido como um modo de inserção e olhar sobre a realidade social e religiosa do país” (2012a, p. 334).

No subsídio de estudo da PJ nacional se afirma que

O grupo é a BASE da PJ. É no grupo e pelo grupo, que a Pastoral da Juventude acontece, ou não. Quando o grupo busca viver o Processo de Educação da Fé, com base na metodologia proposta pela PJ, atuar na sua comunidade, sendo evangelizador no próprio grupo e fora dele entre outros jovens, já está sendo e/ou fazendo PASTORAL DA JUVENTUDE (2012, p. 128).

Num subsídio que foi referência importante para a PJ, no final da década de 80 e nos inícios dos anos 1990, Adailton Altoé afirma que

O eixo da Pastoral da Juventude são os pequenos Grupos de Base. São grupos que criam relacionamentos de irmãos, confrontam a vida com o Evangelho e formam lideranças jovens para o engajamento na comunidade eclesial e na sociedade. Esse tipo de organização é pedido pelo Concílio Vaticano II quando diz que, nas atuais circunstâncias é extrema necessidade que no ambiente da atividade dos leigos se fortaleça a forma de apostolado em grupos organizados (AA,1400) (1992, p. 9).

Para Teixeira “a reunião do grupo é um momento importante e fundamental na vida do grupo. É no processo de reunião que o grupo de base cresce e amadurece. A reunião é o

‘miolo’ da fruta, na formação integral do grupo de jovens que entra no processo” (1998, p. 10). Sofiati (2012b), em um estudo etnográfico sobre grupos juvenis católicos, se debruça sobre as reuniões de um grupo de base de PJ. Segundo ele

As reuniões dos grupos das pastorais possuem um roteiro básico que é, em grande parte, seguido pelos jovens em todo o país, composto na seguinte sequência: acolhida, canto, oração, dinâmica de grupo, oração, avaliação, informes e canto final. Porém, a realidade mostra que no cotidiano dos grupos, ocorrem variações sutis que estabelecem as características específicas de cada comunidade de jovens. O método ver-julgar-agir é identificado no formato das reuniões, especialmente na aplicação das dinâmicas que seguem a lógica e apresentação do tema (VER), confrontação com a mensagem bíblica (JULGAR) e finalização com uma proposta de ação do grupo junto à comunidade (AGIR) (2012b, p. 143).

Neste estudo Sofiati traz depoimentos de vários jovens que passaram pela PJ, bem como algumas músicas que ilustram o jeito de ser desta Pastoral: *Momento Novo* (2012b, p. 144) e *O que Vale é o Amor* (2012b, p. 147-8). Afirma que “o grupo de jovem reflete as contradições sociais de sua comunidade e, ao mesmo tempo a impulsiona para outros horizontes” (2012b, p. 148). Ainda pondera sobre os conflitos entre a PJ e a RCC nas bases:

Ocorre que os jovens que estão inseridos em grupos de PJB ou de RCC muitas vezes não entendem o debate que é feito sobre as diferenças na mística. Isso provoca uma convergência dessas espiritualidades em muitos grupos de jovens da IC. Esses grupos absorvem o que lhes interessa de cada proposta de espiritualidade e aplicam em sua realidade, sendo que essa parece ser a tendência atual no interior do catolicismo (2012b, p. 157).

A Pastoral da Juventude tem o grupo como lugar de valorização do protagonismo juvenil, construção de amizades, vivência eclesial e evangelização, vendo-o e encarando-o como um espaço de felicidade, reforçando a ideia já abordada anteriormente da importância da dimensão comunitária.

Ainda sobre o método ver-julgar-agir, Sofiati menciona que “a essência da proposta de formação da PJB está no método ver-julgar-agir, herdado da ACE, ao qual a PJB acrescenta mais dois momentos: revisar e celebrar” (2012a, p. 352).

Sofiati também ressalta os elementos do Plano Trienal da PJ, que abordam a dimensão da espiritualidade, destacando o *Ofício Divino das Comunidades* e a *Leitura Orante da Bíblia* (2012c, p. 136). Contudo, o autor vê o período do fim da década de 90 e o início do terceiro milênio como um tom de retrocesso da PJ. Ao que parece, Sofiati não leva muito em consideração os conflitos entre as pastorais e as mudanças eclesiais que se dão nesse período e a maneira como estas realidades exigem que a PJ reflita mais sobre sua própria identidade e

tenha que rediscutir o que é fundamental para si mesma. O autor sinaliza uma visão pejorativa do Plano Trienal e, embora dê destaque ao Projeto Missão Jovem (2012c, p. 157), não leva em consideração toda a mobilização da Campanha Contra a Violência e Extermínio de Jovens. É possível pensar que isso se dê devido ao fato de sua dissertação de mestrado data de 2004 e o lançamento da Campanha se dá em 2008. Ao mesmo tempo podemos pensar que, por mais que tenha uma orientação centralizada, a PJ sempre foi uma realidade plural e, por isso, as apropriações feitas de suas opções metodológicas nas diferentes paróquias e dioceses, também são diversas.

Desta forma, Sofiati encerra a conclusão de sua dissertação dizendo:

Todavia, o que marcou este período foi a redefinição no método que lançou a PJB para uma ação intraeclesial. Isso pode ser constatado no *Plano Trienal*, que é um instrumento novo de formação. Esse plano, que deu consistência à proposta de formação da PJB e marcou o final do período de crise no método, opta, na mesma linha que a própria TL escolheu, pelo debate daquilo que se aproxima do pessoal, do indivíduo. Daí a formação bíblica e litúrgica, o sucesso do *Projeto Missão Jovem* e a formulação de uma formação espiritualista, destituída de uma análise social de base coletiva e comunitária voltada para a transformação (SOFIATI, 2012c, p. 165).

Em dois artigos aborda aspectos que discorrem na obra que resultou de seu mestrado *A Juventude da Teologia da Libertação* (2012a) e *O novo significado da “opção pelos pobres” na Teologia da Libertação* (2013). Sofiati também comenta as questões acima citadas e sua visão de que o processo de constituição dos Planos Trienais constitui um retrocesso em relação a uma ação pastoral extra eclesial, o que significaria que a PJ estaria acompanhando uma tendência mais ampla vivenciada por toda a Teologia da Libertação.

Assim, se pensarmos que o projeto Missão Jovem fomenta o nascimento de grupos de jovens em vários lugares do Brasil, ou seja, gera processos que constroem autonomia e possibilidades libertadoras, veremos que na compreensão da identidade da PJ, encontramos tradição e ruptura, leituras e releituras das culturas locais, um esforço em mapear costumes libertários e dar destaque a posturas que possibilitam expressões concretas do Reino de Deus. O Cristianismo da Libertação é resultado de uma série de mudanças na década de 1950, e com as mudanças no cenário eclesial e social, a partir da década de 1990, fica mais difícil para a PJ afirmar e viver a sua identidade.

Convém, ainda, retomarmos um aspecto caro a Dick e, também, abordado por Sofiati. Trata-se de uma temática que estabelece uma interface entre a perícopes que será estudada no próximo capítulo e a trajetória hermenêutica que abordaremos no terceiro: a autonomia. Segundo Dick (2013) “quando se fala de *protagonismo juvenil*, a Pastoral da

Juventude refere-se a uma vivência pedagógica do exercício de ajudar o jovem a assumir sua identidade e fazer-se sujeito de sua história” (2013, p.25). Ao apresentar os princípios pedagógicos da PJ Altoé coloca como segundo princípio a afirmação de que “o jovem deve ser sujeito da ação pastoral” (1992, p. 18). Para alcançar a interface deste termo com a obra de Sofiati, devemos retomar a afirmação dele, quando situa a Pastoral da Juventude dentro da tendência radical.

A leitura que a PJ faz da autonomia é fundamentada, como outras posturas dos cristãos da libertação, no livro do Êxodo. Aqui encontramos uma conexão com a temática desta experiência de Cristianismo da Libertação ou Cristianismo Político, que a PJ expressa, ciente da autoconsciência de ser um povo em êxodo, em marcha.

Existe somente uma história, e é nessa história humana e temporal que a redenção e o Reino de Deus devem ser realizados. A ideia não é esperar passivamente pela salvação que viria dos céus: o Êxodo bíblico nos mostra “a construção do ser humano por si mesmo através da luta política histórica”. O Êxodo é, portanto, o modelo para a salvação que não é individual e privada, e sim comunitária e pública, na qual não é a alma de um indivíduo que está em jogo e sim a redenção e libertação de todo um povo escravizado. (LÖWY, 2000, p. 78).

É por isso que vemos que este jeito de ser e fazer, que é a Pastoral da Juventude, é uma experiência que se dá, por excelência, no grupo, na comunidade. Ela se entende comunitária. Podemos concluir, por isso, com uma afirmação de Sofiati:

Com essas opções pedagógicas definidas, a PJB afirma que pode contribuir para a viabilização de um sonho de toda Igreja Progressista, compartilhada pelos movimentos sociais, sindicatos e partidos de esquerda, que é a construção de outra sociedade chamada pelos cristãos da libertação de *Civilização do amor* (2012a, p. 352).

A abertura e a relação com experiências de mudanças sociais marcam a espiritualidade e as opções pedagógicas da PJ, conforme Silva, Vieira e Silva (2012, p.45-6). Reconhecendo os mecanismos sociais antievangélicos, tais como a exclusão social, o racismo, a homofobia e o patriarcado, os jovens da PJ sentem-se chamados a transformá-los, como se pode ler em *Civilización del Amor – Proyecto y Misión* (CELAM, 2012, p. 156-60).

Para Sofiati (2012c; 2012a; 2013) temos, atualmente, na Teologia da Libertação, um distanciamento ou diluição da chave marxista na “opção pelos pobres” (2012c, p. 115.123). Entretanto, isso não diminuiu a crítica ao capitalismo, segundo Marcelo Camurça e Patrus Ananias, citados na mesma obra (2012c, p. 127).

1.2.3. Quem são os jovens que estão na PJ: pinceladas da condição juvenil

Depois de olhar alguns elementos metodológicos da PJ, enquanto juventude da Teologia da Libertação, pretendemos abordar quem são estes jovens que estão nesta pastoral. Desta forma dialogaremos com várias pesquisas, clássicas e recentes, para reconhecer os traços sociológicos das “juventudes”. Falamos de “juventudes”, já que acreditamos não ser possível falar de jovem no singular, mas de juventudes⁹, no plural, reconhecendo pontos comuns, mas várias maneiras de ser jovem como sinalizam as pesquisas sobre juventudes no Brasil.

As juventudes se apresentam como um lugar hermenêutico, um questionamento, uma *coisa estranha*. Tendo em vista a sistematização que Mesters nos faz, ao entender o pretexto a partir da imagem bíblica do cativo (1984, p. 42-3), ou seja, que a realidade dos sujeitos hermenêuticos possibilita algumas perguntas, podemos nos questionar: Quais são as situações de cativo diante das quais se encontram os jovens da PJ? Quais são as problemáticas às quais esta organização de jovens dá mais relevo? Estas serão perspectivas que nortearão a investigação sobre a realidade das juventudes com suas possibilidades e desafios.

Não existem pesquisas que sinalizem que as juventudes que estão na PJ têm traços distintos dos outros jovens brasileiros. Pelo contrário, Novaes ao pesquisar a juventude católica mostra como esta tem traços similares à juventude, num geral. Devido a isto, junto com o caminho feito pela própria pastoral, vamos dialogar com várias pesquisas sobre os cenários juvenis buscando mostrar o mosaico que é a PJ, já que a mesma se encontra presente na maioria das dioceses brasileiras e estima-se que some mais de 10 mil grupos de base espalhados por todo o país (PASTORAL DA JUVENTUDE NACIONAL, 2014, p. 14)¹⁰.

A PJ tem-se apropriado das pesquisas realizadas nas duas últimas décadas que subsidiam uma abordagem diferente das realidades juvenis. Um primeiro ponto, nas pesquisas sociológicas sobre juventudes, é reconhecer que estas não são um dado que sempre existiu, mas que é uma construção. Nem sempre nas sociedades, ou mesmo no Ocidente, se falou de juventudes. Groppo (2000) define juventude como uma categoria social. “A juventude é uma concepção, representação ou criação simbólica, fabricada pelos grupos sociais ou pelos

⁹ Mesmo reconhecendo que não é comum o uso do plural para um substantivo abstrato usamos o termo *juventudes* para destacar a pluralidade de experiências que residem na condição juvenil.

¹⁰ Para tal informação tomamos por referência a síntese do mapeamento da realidade da PJ feita por ocasião da preparação da Ampliada Nacional de Belo Horizonte. No referido mapeamento foram encontrados 9183 grupos de jovens presentes nas 158 dioceses que responderam em tempo a pesquisa. Se levarmos em conta que o Brasil hoje possui 277 e dezenas de dioceses que têm grupos de PJ não responderam em tempo a mapeamento então é possível inferir que o número de grupos ultrapasse os 10.000.

próprios indivíduos tidos como jovens, para significar uma série de componentes e atitudes a ela atribuídos” (2000, p. 7-8). Segundo outro texto clássico na pesquisa sobre juventudes, “juventude é, ao mesmo tempo, uma fase da vida, uma força social renovadora e um estilo de existência” (FORACCHI, 1977, p. 302). Na verdade, é possível discutir juventudes a partir de um momento histórico. De certa forma, podemos dizer que as juventudes são uma construção social.

Ao pensar a juventude enquanto categoria social, Santos nos convida a reconhecermos o lugar a partir do qual formulamos estas categorias.

Mas que juventude é esta que já aparece diversa nessas páginas, juventude da periferia, juventude pobre e juventude adolescente? Desnaturalizar essas categorias, desconstruindo nossos pressupostos, vindos das representações do mundo social (em nós incorporadas), perguntando-nos de onde estamos falando, esmiuçando os pré-significados adquiridos sobre tal conceito, ou pré-conceito, que terminam por nos revelar que dentro do conjunto de significados atribuídos à juventude, ela se torna apenas uma palavra, na medida em que a categoria se torna tão ampla que não permite pensar as juventudes singulares (2002, p. 45).

Sobre esta categoria no imaginário social brasileiro, Fernandes (2010) aponta que ela “é construída levando-se em conta diferentes construções simbólicas do termo, seja na esfera pública ou privada” (2010, p. 61).

Saindo do senso comum, é possível ver que a “juventude não é progressista nem conservadora por natureza, porém, é uma potencialidade pronta para qualquer nova oportunidade” (MANNHEIM apud SOFIATI, 2012c, p. 29). Segundo Foracchi, “juventude e história são entidades que se confundem enquanto manifestação do novo” (1977, p. 303). Temos, nas juventudes, elementos latentes que serão acionados segundo as trajetórias, possibilidades e resiliências. Assim, “a juventude pertence aos recursos latentes de que toda sociedade dispõe e de cuja mobilização depende sua vitalidade” (MANNHEIM apud SOFIATI, 2012c, p. 29-30).

Segundo Groppo (2010)

A condição juvenil se configura mesmo a partir de uma relação entre sociedade *versus* indivíduos e grupos juvenis. Entretanto, esta relação é dialética, ou seja, fundada numa contradição entre o movimento da integração/socialização e o movimento da autonomia/criatividade. Dito de outro modo, a condição juvenil é dialética porque está assentada sobre uma relação de contradição entre sociedade e juventudes. [...] Pode-se, deste modo, interpretar que desde o início do “percurso” das juventudes na modernidade houve possibilidades e concretas ações de protagonismo juvenil, criação de identidades diferenciadas, resistências e subculturas (2010, p. 19).

As pesquisas de Regina Novaes (2008) nos ajudam na aproximação da realidade juvenil, ultrapassando os mitos e as generalizações tão presentes no olhar que os adultos têm sobre os jovens, superando o senso comum. Juventude não é um tempo de transição, nem de preparação, nem a solução ou a causa de todos os problemas da sociedade.

Em sintonia com Novaes, Sofiati argumenta que

Há uma pluralidade de juventudes definidas a partir de grupos sociais concretos que possuem um recorte sociocultural de classe social, estrato, etnia, religião, gênero, região, mundo urbano e rural, sendo que várias juventudes convivem em um mesmo tempo e espaço social, havendo, também diferenças entre jovens que vivem numa mesma sociedade, como no caso da juventude brasileira (SOFIATI, 2011, p. 55).

Há uma pesquisa recente realizada pelo Observatório de Juventudes, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul que dialoga com vários autores sobre a definição do que sejam juventudes e da pluralidade contida no conceito e pondera que

Pensar as juventudes no contexto contemporâneo mostra-se como um grande desafio, uma vez que o olhar para este segmento social traz consigo definições sobre o que têm mudado ao longo do tempo e são sempre diferentes nas diversas culturas e espaços sociais (NOVAES, 2006). Atualmente o Estatuto da Juventude, define “são consideradas jovens as pessoas com idade entre 15 (quinze) e 29 (vinte e nove) anos de idade”¹¹ (BRASIL, 2013). Porém, é necessário compreender que, apesar da importância da definição etária, as juventudes não podem ser reduzidas a simples visão numérica. Segundo Cordeiro (2009), ser jovem, muito além de uma experiência geracional, diz respeito a viver múltiplos pertencimentos; é estar permanentemente em trânsito nessas experiências, sendo atravessado e constituído pelas condições concretas da vida (SCHERER; PERONDI; SILVA, 2014, p. 20).

Entretanto, existem marcos geracionais que caracterizam esta geração? Quais seriam? Ser jovem no mesmo momento histórico é fazer uma experiência geracional comum? Existem alguns traços comuns que caracterizam as diversas juventudes?

Ao falar de escolhas, falamos, também, do projeto de vida que vai se construindo por meio da aprendizagem, fruto da relação entre o jovem e o meio. A pessoa, as circunstâncias e suas escolhas vão se entrelaçando e constituindo umas às outras. É neste cenário que o jovem faz aprendizagem da escolha e da diferença.

Outra imagem profundamente significativa construída por Novaes (2008, p. 44-8) é a do jogo de espelhos. Falar em juventudes seria falar de um espelho *agigantador*, que sinaliza as grandes marcas do século XXI. Assim, as juventudes refletem a sociedade e mostram os sinais que estão emergindo. A novidade da sociedade encontra sua incubadora nos jovens.

¹¹ Lei nº 12.852, de agosto de 2013, artigo 1º, inciso 1.

A propagação veloz de símbolos e valores – via novas tecnologias – permite que jovens, de diferentes locais do mundo, tenham um mesmo universo de referência. Diversidades e identidades se manifestam em um mesmo país, entre países, regiões e continentes. Não há, hoje, participação social que não tenha algum grau de dependência das novas tecnologias de informação e comunicação (2008, p. 50).

Ser jovem no mesmo momento histórico é fazer uma experiência geracional comum. Existem alguns traços comuns que caracterizam as diversas juventudes. Houve um tempo em que ser jovem era ser estudante.

Ao se discutir sobre juventude em geral emergem vários mitos¹², projeções e generalizações que nascem de projeções otimistas e pessimistas (NOVAES, 2008, p. 42-4). O discurso do senso comum reconhece o jovem num geral como um ideal de felicidade, a moratória social ou um problema a ser resolvido. Estes são mitos que nos impedem de acolher as juventudes naquilo que elas realmente são. No cerne dessa reflexão, surgem três perigos: o de ver o jovem como um ser supra-humano, sem problemas; “ser jovem é que é bom”; “os jovens resolverão todos os problemas que os adultos não resolveram”; “Os jovens farão o que seus pais não puderam fazer”. Por outro lado, percebemos a juventude como um tempo de moratória social, um hiato, um tempo de preparação, “os jovens só querem saber deles mesmos”. O terceiro mito, muito comum ao olharmos a juventude da periferia, é vermos os jovens como um problema a ser resolvido, como marginais em potencial e que devem ser salvos pelo mundo adulto, que é quem sabe o que é melhor.

As juventudes carecem, pois, de serem consideradas e acolhidas em sua realidade para além de idealizações e projeções. Demandam, acima de tudo, serem escutadas e incluídas nos processos participativos como afirma Leon (2002):

Neste cenário, persiste o clamor amordaçado das mais diversas juventudes, movimentos, religiões e ideologias por igualdade de oportunidades, em verdade pela primeira oportunidade, e que vem sendo sucessivamente negada por nossos governantes aos jovens de nosso país (2002, p. 35).

“Na análise do tema juventude e religião [...] é fundamental que se agreguem os elementos da insegurança e as dificuldades de inserção social presentes no Brasil” (NOVAES apud SOFIATI, 2011, p. 49). Novaes (2008, p. 46-7) sinaliza três marcas da experiência geracional atual: o medo de sobrar, o medo de morrer precocemente e a vivência em um mundo conectado.

¹² O conceito de mito que Regina Novaes traz neste artigo diverge do estudado nas Ciências da Religião, que segundo Eliade (1972, p. 8) é uma “tradição sagrada, revelação primordial, modelo exemplar”.

No mundo contemporâneo, os jovens se perguntam: “como assegurar um lugar no mercado de trabalho”? A realidade do desemprego e as inovações tecnológicas mudaram as relações que os jovens estabelecem com o trabalho. A dificuldade de conseguir um emprego sinaliza que ninguém tem mais lugar garantido. Isso coloca boa parte dos jovens fora do sistema de proteção do trabalhador assalariado, conforme Sofiati (2011, p. 39). *Sobrar* é uma possibilidade que se coloca para todas as pessoas. Além disso, na sociedade neoliberal não há trabalho para todos e nem haverá. Um pesquisador de renome, Marcio Pochmann, em sua palestra no JUBRA IV, realizado em 2010, em Belo Horizonte, afirmava a impossibilidade de se gerar postos de trabalho para todos (2010, [s.p.]).

Uma pesquisa realizada pela Fundação Perseu Abramo aponta que

um percentual de 64% de jovens desempregados no Brasil, sendo que dos 36% que estão trabalhando 63% pertencem ao mercado informal (os assalariados na cidade sem registros são 37% desse montante). Perguntado sobre quais os principais problemas do país, os jovens apontam em 1º lugar o desemprego com 30% das respostas. Eles também entendem que para melhorar de vida vão precisar encontrar emprego, ou seja, o trabalho se apresenta como questão primordial para os jovens brasileiros dos anos 2000 (SOFIATI, 2011, p. 39).

Por isso, Abramo afirma que

O Brasil chegou ao terceiro milênio carregando uma enorme dívida social. Nosso país ainda não se revelou capaz de satisfazer as necessidades básicas de milhões de cidadãos. Alimentação, saúde, moradia, educação, segurança e trabalho estão entre os bens existenciais fundamentais que são sonogados ou negados a imensos contingentes de excluídos (apud SOFIATI, 2011, p. 45).

Outro traço da presente geração é o sentimento de desconexão em um mundo conectado. Nunca se esteve tão perto e tão longe ao mesmo tempo. Esta geração vive algo nunca visto antes. As novas tecnologias se apresentam como um dos elementos que configuram esta geração: estar desconectado em alguns lugares do Brasil é como não existir.

Conforme ponderam Lacerda e Gama

Nossa vida mudou. Estamos inscritos em um mundo no qual a informação ocupa centralidade. Ao apagar das luzes do séc. XX, Castells (2003a) sinalizava para o fato de que novos processos societários estavam em andamento e que em decorrência disto, as mudanças em curso afetariam não apenas aspectos relacionados à economia e à tecnologia, por exemplo, mas também à cultura, às comunicações e às relações entre as pessoas. Passados quinze anos não há como negar o fato de que estamos inscritos em um mundo que se tornou digital (2014, p. 70-1).

Argumentam que “nessa esteira, podemos pensar que as práticas sociais *online* dos (as) jovens são formas de integração a uma cultura tecnológica que lhes permite circular em distintos espaços” (2014, p. 71).

E por isso,

É comum vermos jovens escutando música ao mesmo tempo em que usam o computador, acessam e respondem mensagens pelo WhatsApp, etc. Outro destaque importante, no que tange ao uso de tecnologias digitais, tem a ver com a habilidade que os (as) jovens desenvolveram em estabelecer relações sociais e redes de cooperação que são ativadas em face de determinados projetos, sejam eles constituídos a partir de laços familiares, de amizade, de trabalho, de atividades acadêmicas ou escolares [...] Pensar as novas tecnologias da informação e da comunicação como um importante disparador para a constituição das identidades e subjetividades juvenis representa mais que tomá-las como produtoras de assujeitamentos. É reconhecer a possibilidade de mútua interferência, e não meramente como resultado de um processo de identificação (2014, p. 72).

As realidades das juventudes refletem, pois, as desigualdades da sociedade brasileira. Ser jovem não é a mesma coisa em todas as classes sociais, grupos étnicos, ser jovem mulher e jovem homem. O acesso aos bens culturais e às políticas públicas é muito diferente. Todo este cenário gera uma sensação de insegurança e de risco, o que faz os jovens tenderem a projetos mais curtos, como nos aponta Sofiati (2011, p. 45-9).

Os jovens são apresentados como vítimas e autores da violência. Ser jovem é perigoso. A série dos mapas da violência tem ajudado a fundamentar este debate. O *Mapa da Violência 2013 – Homicídios e Juventude no Brasil* nos mostra isso (WAISELFISZ, 2013, p. 5-6). Conversando com qualquer grupo de jovens, certamente a maioria saberão dizer o nome de um jovem da sua proximidade que morreu precocemente. A violência tem lugar geográfico, social, econômico e étnico, conforme Waiselfisz (2013). A violência juvenil deve ser vista dentro do contexto de sociedade em que o jovem vive. Estamos diante de um cenário, ou de cenários, marcados pela violência e pelo extermínio de jovens homens, negros e das periferias e diante de um processo de criminalização das juventudes, em especial dessa mesma juventude empobrecida, negra e moradora das periferias, confirmado pela morte prematura de um grande número de jovens que vem crescendo nos últimos anos:

A taxa de homicídios da população total, que em 1996 – últimos dados desse primeiro mapa - era de 24,8 por 100 mil habitantes, cresceu para 27,1 em 2011. A taxa de homicídios juvenis, que era de 42,4 por 100 mil jovens, foi para 53,4. A taxa total de mortes em acidentes de transporte que em 1996 era de 22,6 por 100 mil habitantes, cresceu para 23,2. A dos jovens, de 24,7 para 27,7. Também os suicídios passaram de 4,3 para 5,1 na população total e entre os jovens, de 4,9 para 5,1 (WAISELFISZ, 2013, p. 6).

Trata-se de um cenário alarmante. Temos, diante de nós, o que o Waiselfisz configura como “novos padrões de mortalidade juvenil” (2013, p. 12). Entre os jovens e assessores adultos que estão na PJ, a morte prematura é algo muito próximo em vários lugares do Brasil. Não mais por doença, mas por armas de fogo. O *Mapa da Violência 2013* nos traz dados provocativos sobre a realidade juvenil quando faz paralelos com os dados dos óbitos em geral.

Entre os jovens apenas 26,8% dos óbitos é atribuível a causas naturais. Na população *não jovem* esse percentual eleva-se para 90,1%. Na população *não jovem* 9,9% do total de óbitos correspondem às causas externas. Já entre os jovens, essas causas são responsáveis por 73,2% das mortes. Se na população *não jovem* só 3,0% dos óbitos foram homicídios, entre os jovens os homicídios são responsáveis por 39,3% das mortes. Essas são as médias nacionais. Em diversos estados, como Alagoas, Bahia, Paraíba, Rio Grande do Norte, Espírito Santo e Distrito Federal mais da metade do total de mortes juvenis foram provocadas por homicídio. Acidentes de Transporte são responsáveis por mais 20,4% dos óbitos juvenis, e suicídios adicionam ainda 3,7%. Na população *não jovem* acidentes de transporte originaram 3,0% e suicídios 0,7%. Em conjunto, essas três causas são responsáveis por quase 2/3 (63,4%) das mortes dos jovens brasileiros. Entre os *não jovens*: 6,8% (WAISELFISZ, 2013, p. 16).

A taxa de homicídios a cada 100 mil habitantes na população jovem subiu de 17,2 em 1980, para 53,4 em 2011. Esses dados ficam mais graves se considerarmos que na população em geral a taxa, da qual falamos, oscilou de 10,2, em 1980, para 21,4, em 2011 (WAISELFISZ, 2013, p. 18). Nossas taxas de homicídios superam até os dados dos grandes conflitos armados do mundo, segundo Waiselfisz (2013, p. 21). O cenário lança luzes sobre a afirmação de Novaes (2008, p. 46-7), sobre o medo de morrer precocemente como uma das marcas desta geração. Vivendo nestes contextos, os jovens vão descobrindo que tornar-se adulto é somente uma possibilidade, não uma certeza.

Como uma resposta a esta realidade a PJ, juntamente com outras pastorais da juventude e outras entidades, lançou, em 2008, a Campanha Nacional Contra a Violência e o Extermínio de Jovens, visando trazer à tona o debate sobre essa realidade, denunciar e anunciar. O lema da Campanha: *Chega de violência e extermínio de jovens* sinaliza a urgência das ações a serem tomadas. O slogan da Campanha nasce de uma provocação feita por um antigo assessor da PJ, Pe. Gisley Azevedo, CSS, que também morreu vítima da violência: “Vamos juntos gritar, girar o mundo. Chega de violência e extermínio de jovens”.

Dialogando com outras investigações temos a pesquisa *Sonho Brasileiro* (BOX 1824, 2011) que, também, traz elementos significativos. Ao serem perguntados sobre o maior sonho, 55% dos entrevistados afirmam ser formação profissional/emprego, seguido de casa

própria 15%, dinheiro 9 %, família 6%, carro/eletrodomésticos 3%. Esmiuçando a questão do emprego, 24% almeja a profissão dos sonhos, 16% trabalho (questões funcionais) e 15% estudo. Já o desejo de concluir a formação superior apareceu em mais de 70%, em todas as classes sociais.

A pesquisa também aponta que esta geração traz uma noção de trabalho que alinha realização pessoal e segurança financeira (BOX 1824, 2011). O trabalho é visto como um elemento de realização. Trabalho e felicidade “andam” juntos.

Em relação aos sonhos, a pesquisa separa sonhos de reparação e sonhos de realização. Dos sonhos de reparação, menos violência aparece para 18%, 13 % menos corrupção (BOX 1824, 2011). Já entre os sonhos de realização 10% se refere ao emprego e 10% a mais igualdade (BOX 1824, 2011). Esta pesquisa insiste em que a maneira de vislumbrar a transformação social mudou: os jovens se veem como agentes de transformação e reconhecem o potencial transformador de pequenas ações: a honestidade e aproveitar oportunidades são caminhos de mudança. É uma geração que tem uma visão positiva de si mesma e isso a pesquisa aponta como micro revolução. Sinalizar essa tendência talvez seja um dos pontos mais interessantes deste trabalho.

Segundo a mesma pesquisa, esta é a primeira geração global que já nasce conectada. As formas de associação têm traços diferentes das décadas anteriores, considerando que é uma geração que adere a novas formas de reivindicação e a novas bandeiras. Os jovens partem para a ação dentro de suas possibilidades e há uma interdependência entre bem-estar individual e sociedade. A maioria dos jovens acha importante participar de projetos coletivos.

O *jovem ponte* é outro conceito profundamente relevante apresentado na pesquisa, com os seguintes traços, em relação ao contato com os outros:

Conecta realidades diferentes; transmite ideias e conhecimento de forma transversal; atua em projetos múltiplos e independentes; abre o diálogo sobre os preconceitos e as diferenças; busca relevância social através do trabalho; abre a possibilidade de fazer política cotidianamente; constrói um novo tipo de participação coletiva (BOX 1824, 2011).

Ao apresentar seus traços pessoais, o “jovem ponte” se vê como: otimista, pragmático, exemplo da ação, transita em vários grupos, dialoga com o pensamento de todos e, ao mesmo tempo, é capaz de influenciar os mesmos. 8% dos jovens brasileiros afirmam que são jovens pontes e são marcados pelo trânsito em vários espaços, participando de vários projetos por vezes (BOX 1824, 2011).

Há, também, pesquisas no campo do protagonismo jovem, elemento tão caro à proposta metodológica da PJ, “com diferentes interpretações, mas com uma ênfase: protagonismo passa a ser, para muitos, sinônimo de participação, autonomia, cidadania e responsabilidade social” (ZIBAS; FERRETI; TARTUCE apud SCHWETNER; FISCHER, 2012, p. 309). Dentre as pesquisas que problematizam a juventude enquanto sujeito de direitos temos Dayrell e Gomes ([s/d]). Esses autores nos convidam a ver a juventude como um processo amplo.

Deve-se imaginar a juventude como um período e um lugar de oscilações constantes querendo e temendo a independência, aparecendo as tensões próprias deste tempo de escolhas. Para além de escolher entre objeto A ou objeto B, situação X ou situação Y, o jovem vai, progressivamente, sendo confrontado com o desafio de “se escolher”. Escolher não somente quem vai ser e, sim, quem é, em meio às contingências do cotidiano. “É nesse processo, permeado de descobertas, emoções, ambivalência e conflitos, que o jovem se defronta com a pergunta: “quem sou eu?” e para lidar com a questão da identidade” (DAYRELL; GOMES, [s/d], p. 9). Essas escolhas vão sendo feitas dentro do horizonte das relações. Identidade é sempre relacional. Quando falamos em identidades, socialmente, também falamos na visão do que pode e não pode. Vivemos em uma sociedade planetária, na qual, cada vez mais, as identidades se tocam em uma velocidade ainda mais acelerada. Mesmo assim, as identidades são por demais centradas nos indivíduos.

Dayrell e Gomes ([s/d]) fazem uma pergunta fundamental para quem trabalha com jovens:

Aprendemos a escolher assim como aprendemos a assumir a responsabilidade pelas nossas escolhas. Um e outro se aprendem fazendo, errando, refletindo sobre os erros. Não podemos esquecer que a escolha e a responsabilidade por ela bem como o reconhecimento dos limites são condições para a formação de sujeitos autônomos. Cabe perguntar: onde nossos jovens estão exercitando, aprendendo a escolher? Em que medida nossas ações educativas vêm privilegiando a formação de jovens autônomos? (DAYRELL; GOMES, [s/d], p.14).

Toda esta realidade constituída como pretexto, leitura da literatura sagrada, demanda intervenções. Mesters (1983) sinaliza que, no horizonte do caminho hermenêutico que propõe, a leitura bíblica vem para motivar e impulsionar a ação dos cristãos na sociedade, diante de situações de morte (cativeiro). Tal demanda também é reconhecida pelos militantes que estão à frente de organismos juvenis. Por isso, argumenta Leon:

A saída reside, portanto, em um conjunto de medidas que deem suporte a um novo enfoque em relação às Políticas Públicas de Juventude, em que os jovens serão

percebidos não só como um problema, mas também como um fator estratégico para o desenvolvimento de nossa sociedade (2002, p. 35).

No mesmo desejo de defesa da vida da juventude, a PJ tem-se envolvido na construção de Políticas Públicas de Juventude no Brasil, possibilitando que a mesma fosse presidente do Conselho Nacional de Juventude (2007-2008) e continuar no Conselho, atualmente. A mesma motivação pode ser percebida no envolvimento e organização das Conferências Nacionais, Estaduais e Municipais de Juventude; na representação em alguns conselhos estaduais e dezenas de conselhos municipais de juventude.

Há, ao lado disso, no senso comum, uma desmobilização das juventudes.

Talvez a juventude esteja se manifestando e realizando coisas de maneiras diferentes, com outras linguagens, com outros enfoques, talvez a gente esteja vivendo um conflito “geracional”, em certos casos, que não compreendem a importância do que vem ocorrendo com a juventude (YOUSSEF, 2002, p. 39).

1.3. UMA TENTATIVA DE CONCLUSÃO

No intuito de fazer as primeiras aproximações e de descobrir o caminho, num primeiro momento, quisemos abordar a juventude e a Bíblia na Teologia da Libertação. Desta forma, como quem procura no *google maps*, buscamos fazer um *zoom* e nos aproximar mais da realidade a ser estudada. Isto posto, lançamos o nosso olhar desde o mais amplo até a realidade *local* procurada.

Por isso, como quem maneja o zoom, fomos percorrendo, num primeiro momento, as perspectivas da Bíblia dentro da Teologia da Libertação. Reconhecemos nesta pesquisa o papel de construção de possibilidades e de legitimação de práticas que se dão com o Concílio Vaticano II. Ele, que fecundou os terrenos férteis do Continente americano para que germinasse o Cristianismo da Libertação ou Cristianismo Político e, dentro dele, uma Leitura Popular da Bíblia. Esta leitura se dá a partir da realidade. Nela, o que se quer é, a partir da Bíblia, ajudar o povo a ler a vida. Com os eixos texto, contexto e pretexto, ela quer abrir caminho para se tocar a reserva de sentido presente em todo texto bíblico. Em especial este jeito de ler a Bíblia tem, no êxodo como evento e, como livro, um elemento iluminador profundamente significativo.

Junto com outros autores reconhecemos a PJ como juventude da Teologia da Libertação, filha das CEBs e neta da Ação Católica. Suas opções metodológicas, em especial,

a relação fé e vida, a formação integral e o grupo de jovens como ferramentas metodológicas fundamentais, encontram seu sentido aí. Por fim, damos algumas pinceladas na condição juvenil para entender a experiência de ser jovem, feita pelos membros da PJ.

Ao final de todo este percorrido, nos deparamos com uma profunda sintonia. Não encontramos duas temáticas que correm em paralelo, mas duas perspectivas que se encontram: Bíblia e Juventudes, ambas lidas nos cenários da Teologia da Libertação, e lidas com os instrumentais da sociologia e das ciências da religião. Estas convergências e interseções nos abrem perspectivas para a exegese que virá no próximo capítulo. Afinal são estes jovens; é esta trajetória histórica; são estas opções pedagógicas; é com este instrumental (primeiro capítulo), que se faz nos meios da Leitura Popular da Bíblia, e nesta pesquisa, exegese (segundo capítulo). Deste lugar, que viramos a página para mergulhar de forma mais intensa em Ex 3,1-6.

2. A VOCAÇÃO DE MOISÉS: UM CAMINHO HERMENÊUTICO

A trajetória da literatura sagrada de judeus e cristãos e suas histórias, de forma mais ampla, testemunha várias aproximações e afastamentos devido a caminhos hermenêuticos. Neste caminhar, personagens, livros e perícopes foram sendo escolhidos como base de hermenêuticas e dogmáticas. Daí surgem espiritualidades, percepções morais, militâncias políticas... O uso da Bíblia tem construído e fundamentado as mais diversas experiências entre os cristãos.

No caso específico dos cristãos da libertação e, focando um pouco mais na PJ, isso não é diferente. A atuação de Deus nos processos de libertação do povo hebreu no Egito, assim como nos apresentam as narrativas consideradas canônicas pelas comunidades cristãs, iluminaram e continuam a iluminar práxis libertadoras e militâncias.

O relato da vocação de Moisés pode ser um exemplo disso. Neste capítulo nos propomos a reconhecer as possibilidades hermenêuticas vindas da Exegese de Ex 3,1-6. Num primeiro momento, retomaremos o método histórico-crítico, aprofundando elementos já apresentados na Leitura Popular da Bíblia no capítulo anterior. Agora, trazemos o método de forma mais ampla, com sua origem e contorno. Apresentamos, também, a inquietação e intuição que perpassam esta dissertação: Ex 3,1-6 pode ser uma porta de entrada para a hermenêutica da PJ? Provocados por esta pergunta nos debruçaremos demoradamente sobre Ex 3,1-6, seja por elementos mais amplos que nos ajudam a compreender a perícopes, seja por um olhar mais focado em seus traços particulares.

Devido à relevância do evento do Êxodo em sua caminhada de fé, a Bíblia está repleta de releituras que, nos vários períodos históricos testemunham o caminho mistagógico feito por Israel. Não só o que foi descobrindo sobre Deus na caminhada histórica feita junto a ele, mas, também, o processo de ‘aprender a aprender’. “É normativa e exemplar: ao mesmo tempo em que o povo era educado, Javé se manifestava a ele. Os passos da redação do texto bíblico coincidiram com os passos da aprendizagem de segundo grau do processo revelador” (MURAD, 1996, p. 39).

Sua narrativa é

Uma obra que *faz* crescer a história ao narrar um novo capítulo do encontro de Deus com a humanidade e ao dar um sentido, a partir de suas páginas, às lutas por libertação, à paixão pela justiça e à busca por dignidade para os povos oprimidos dentro de uma profunda relação espiritual e existencial que abarca todos os âmbitos da vida (ANDIÑACH, 2010, p. 11).

2.1. DE TUDO EXISTE UM COMEÇO: O MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO

O método histórico-crítico tem marcado a pesquisa bíblica nos últimos 100 anos. Seja refutando, seja afirmando as opções metodológicas deste, ele tem/teve um lugar de destaque, ganhando espaço e sendo criticado nos cenários acadêmicos e eclesiais no decorrer deste período. Para balizar sua trajetória nos espaços protestantes e católicos, podemos trazer dois eventos que trouxeram profunda movimentação na vida eclesial. A reforma protestante e o Concílio Vaticano II. Períodos da história, como a renascença e o iluminismo, também devem ser considerados.

O renascimento, com uma marca de volta às fontes, aos clássicos, inspira a pesquisa bíblica na busca pelos originais. O iluminismo contribuiu com a força da razão e uma visão positivista da história (CÉSAR, 1992, p. 77). A reforma protestante, em seu questionamento da tradição católica, traz a possibilidade de interpretação da Bíblia a partir dela mesma, sem o auxílio da tradição.

Como não conectar a busca que os reformadores fizeram nos originais em grego e hebraico com as buscas que outros pensadores também viveram, em busca de ter acesso aos grandes filósofos da antiguidade?

Volkman assim expressa esta afinidade eletiva:

O surgimento do método histórico-crítico da Bíblia está associado às mudanças que ocorrem no pensamento humano, e conseqüentemente, na cosmovisão da época [...] o método histórico-crítico é uma forma de tornar a interpretação bíblica compatível com o mundo e o modelo científico da época (1992, p. 26).

Ideia bem expressa na tese de Lutero em *Sola Scriptura*. Schwantes e Falconi, na apresentação da obra *Método Histórico-Crítico* (1992) afirmam que, “para compreender a pesquisa bíblica é preciso lembrar da novidade desencadeada na Reforma em relação à Bíblia” (1992, p. 8). Segundo Volkman

Em resumo, a reforma, com o postulado de que a Escritura é a única fonte de Revelação, coloca-a como centro das atenções e desencadeia, com isso, o surgimento da ciência bíblica. Tal concentração na Escritura leva, por outro lado, a um posicionamento crítico frente à Escritura, que desembocará na análise histórico-crítica da Bíblia (1992, p. 12).

Este processo foi gerando descobertas e questionamentos que exigiam e abriam possibilidades para mais pesquisas. A crítica textual, teoria das fontes sobre o pentateuco, a teoria da fonte Q, entre outras, foi revolucionando a maneira de conceber o estudo da Bíblia (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2006, p. 37-8).

O método terá traços diferentes a partir da perspectiva da história, que toma por base a perspectiva positivista, social, cultural ou outra corrente. A visão positivista levou a um processo de desmitologização dos textos bíblicos, à busca de uma leitura histórica (CÉSAR, 1992, p. 79-80). Temos, também, a introdução de elementos da análise sociológica. No campo protestante, a teologia da revolução:

As novas práticas de leitura popular da Bíblia constituem-se penoso aprendizado para toda uma geração. Mais uma vez o método histórico-crítico evolui, na medida em que se institui o conceito dialético de história, com nítida percepção da operação dos interesses distintos de classe, da luta de classes e do novo local epistemológico do exegeta, o da solidariedade concreta com o pobre (CÉSAR, 1992, p. 87).

Contudo, segundo a Pontifícia Comissão Bíblica

Certos elementos deste método de interpretação são muito antigos. Eles foram utilizados na antiguidade por comentadores gregos da literatura clássica e, mais tarde, durante o período patrístico, por autores como Orígenes, Jerônimo e Agostinho. O método era, então, menos elaborado (2006, p. 37).

Nesta trajetória histórica, o método foi concebido como *histórico-crítico*. Podemos, como fazem alguns autores, retomar cada palavra que compõe seu enunciado. É um *método*, o que “designa um conjunto de procedimentos que permitam acesso mais objetivo a um objeto de pesquisa” (SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 74). É *histórico*, não só porque em sua análise se detém a textos antigos, mas “porque ele procura elucidar os processos históricos de produção dos textos bíblicos” (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2006, p. 40) e, “por conseguinte, a relação com aquele tempo tem provavelmente algo a dizer sobre o sentido de tais textos, embora possam ter ainda vida e sentidos atuais” (SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 74). E a

palavra “crítico”, tal como se costuma interpretar, significa estabelecer distinções e, com base nelas, poder julgar os diversos aspectos do texto ligados à história: o processo de constituição do texto, a identidade do autor, o tempo da composição, a relação com outros textos contemporâneos, e a referência do conteúdo do texto à realidade extratextual (SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 74).

Hoje, depois do Concílio Vaticano II, oficialmente, a Igreja católica afirma que “o método histórico-crítico é o método indispensável para o estudo científico do sentido dos textos antigos” (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2006, p. 40). Contudo, Simian-Yofre lembra que “há não muito tempo o renomado exegeta Herbert Haag recordava a longa e sofrida marcha de tantos exegetas católicos para chegar a uma Exegese histórica e crítica, aceita e legítima, e como ajuda de fato para entender a sagrada Escritura” (2000, p. 73).

Quanto aos passos metodológicos tomamos por base os procedimentos apresentados por Uwe Wegner, em sua obra *Exegese do Novo Testamento: Manual de metodologia* (1998), mas, também, dialogaremos com Mainville (1999), Simian-Yofre et al (2000), Pontifícia Comissão Bíblica (2006) e Volkmann, Dobbahan, César (1992). Apesar de diferenças em algumas abordagens, podemos seguir os passos de Wegner.

Um primeiro passo é a crítica textual, que consiste em assegurar que o texto base da pesquisa é o mais próximo dos originais. Para isso se consulta o aparato crítico e textos sobre a crítica textual. O segundo momento seria uma primeira tradução, ainda literal. Posteriormente, a análise literária consiste em delimitar o texto, a perícopes e reconhecer sua estrutura e os elementos de coesão interna e externa. A análise da redação consiste em reconhecer os interesses, intenções e tradições presentes na perícopes. A análise das formas se detém no gênero literário e no “lugar vivencial” do texto. A análise da transmissão do texto aborda sua história interpretativa. A análise da historicidade se encarrega de trabalhar a história sólida. Análise do conteúdo, análise teológica e uma nova tradução.

Uma das contribuições da reforma foi vislumbrar a possibilidade de uma leitura da Bíblia para além de uma doutrina. Paulatinamente foi se questionando o lugar das doutrinas para a leitura da Bíblia até chegar a uma leitura para além das doutrinas confessionais.

Num primeiro momento o método foi marcado pelo positivismo. Contudo, no continente latino-americano seu uso pelas igrejas estabeleceu-se numa interface com conceitos marxistas. O próprio conceito gramsciano de intelectual orgânico constitui um novo lugar para o exegeta.

2.2. EX 3,1-6

Chegamos, então, à perícopes, o coração deste capítulo e de toda a pesquisa. A Leitura Popular da Bíblia se aproxima do texto bíblico como quem se aproxima de um espelho. O mais importante é a vida que ele reflete. Contudo, se o espelho não estiver bem limpo, a vida pode “aparecer” distorcida. Assim nos concentraremos o máximo possível no espelho, para nos aproximarmos do que ele reflete.

Após o levantamento destes elementos que estão como pressupostos de nossa maneira de ler a perícopes, bem como da hermenêutica que buscaremos fazer posteriormente, nos propomos a adentrar na Exegese do texto. Num primeiro momento, com elementos que nos ajudam a contextualizar o texto e, posteriormente, de um olhar mais próximo do texto em si.

2.2.1. Elementos que nos ajudam a contextualizar

Tendo em vista reconhecer o terreno que estamos pisando, nesta parte apresentaremos uma primeira tradução literal, a demarcação do texto, o gênero literário e os primeiros elementos presentes na perícopes em questão.

2.2.1.1. Texto em Hebraico e uma tradução literal

Apresentamos o texto da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (1997) e primeira tradução literal, feita no início da pesquisa. Sendo uma tradução literal contrasta um pouco da tradução a partir da equivalência dinâmica, em especial do versículo 3, que comentaremos de forma mais pormenorizada.

Segue, logo abaixo, versículo por versículo, o texto original e, de forma subsequente, a tradução:

Ex 3,1 ומֹשֶׁה הָיָה רֹעֵה אֶת־צֹאן יִתְרוֹ חֹתֵנוּ פֶתֶן מִדְּנֵן וַיִּנְהַג אֶת־הַצֹּאן אַחַר הַמִּדְבָּר וַיָּבֹא אֶל־הַר הָאֱלֹהִים הַרְבֵּה:

E Moisés estava pastoreando o rebanho [de] Jetro sogro dele, sacerdote [de] Midyan. E guiava o rebanho atrás do deserto e veio para a Montanha do Elohim ao Horeb.

Ex 3,2 וַיֵּרָא מִלְאָךְ יְהוָה אֵלָיו בְּלַבַּת־אֵשׁ מִתּוֹךְ הַסֵּנֶה וַיֵּרָא וְהִנֵּה הַסֵּנֶה בֹּעֵר בְּאֵשׁ וְהַסֵּנֶה אֵינּוּ אֹכֵל:
E viu mensageiro de YHWH a ele numa chama [de] fogo do meio [da] sarça e viu e eis [que] a sarça queimava no fogo e a sarça ela não era consumida.

Ex 3,3 וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶסְרֶה־נָּא וְאֶרְאֶה אֶת־הַמַּרְאֶה הַגָּדֹל הַזֶּה מֵדֹעַ לֹא־יִבְעַר הַסֵּנֶה:

E disse Moisés: me afastarei agora e virei a visão a grande este por que não queima a sarça.

Ex 3,4 וַיֵּרָא יְהוָה כִּי סָר לְרֵאוֹת וַיִּקְרָא אֵלָיו אֱלֹהִים מִתּוֹךְ הַסֵּנֶה וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר הֲנִי:
E viu YHWH, pois se afastou para ver e chamou sobre a ele Elohim do meio [d]a sarça e disse: Moisés, Moisés. E disse: eis-me aqui.

Ex 3,5 וַיֹּאמֶר אֶל־תִּקְרַב הָלֵם שְׁלִי־נַעֲלֶיךָ מֵעַל רַגְלֶיךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עוֹמֵד עָלָיו אֲדַמַּת־קֹדֶשׁ הוּא:
E disse: não te aproximes daqui, desamarra sandália tua de sobre pés teus, pois o lugar que tu estás de pé sobre ele terra [de] santidade ele.

וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי אֲבִיךָ אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב וַיִּסְתָּר מִפְּנֵי כִי יֵרָא מִהַבֵּיט
אֱלֹהֵי אֱלֹהִים:

E disse: eu Deus [de] teus Pais, Deus [de] Abraão, Deus [de] Isaac, e Deus [de] Jacó. E escondeu Moisés as faces dele pois temeu fitar para o Elohim.

2.2.1.2. Conhecendo e demarcando o texto

Tanto na Bíblia Hebraica (1997), como na tradução para o estudo feita por Edson Francisco que, de agora em diante, chamaremos de Interliênar (2000), e nas notas de rodapé da Bíblia de Jerusalém (1987), não há elementos que comprometam a integridade e a compreensão do texto.

O relato anterior (Ex 2, 23-25) faz uma espécie de sumário depois da fuga de Moisés. Há uma letra (*samech*), que marca o fim de um período. Há uma mudança de lugar. Um deslocamento pelo deserto. A Bíblia de Jerusalém põe Ex 2,23-25 dentro do recorte da vocação de Moisés. No relato posterior (Ex 3,7-10), Deus toma a fala e se dá o envio propriamente de Deus. Como trabalharemos durante este capítulo em Ex 3,1-6, temos uma construção do cenário. Há uma explicação do porquê do cenário no qual Moisés se depara.

Olhando de novo o texto e dividindo-o em partes, ele ficaria da seguinte forma:

Ex 3,1a: E Moisés estava pastoreando o rebanho [de] Jetro sogro dele, sacerdote [de] Midyan (Moisés se deslocou - ocupação)

Ex 3,1b: E guiava o rebanho atrás do deserto e veio para a Montanha do Elohim ao Horeb (Moisés se deslocou - lugar);

Ex 3,2a: E viu mensageiro de YHWH a ele numa chama [de] fogo do meio [da] sarça (Moisés vê);

Ex 3,2b: e viu e eis [que] a sarça queimava no fogo e a sarça ela não era consumida (Moisés vê).

Ex 3,3a: E disse Moisés: me afastarei agora e virei a visão a grande (Moisés diz que vai ver – pensa);

Ex 3,3b: este por que não queima a sarça (Moisés se questiona – pensa);

Ex 3,4a: E viu YHWH, pois se afastou para ver (Javé vê, Moisés quer ver);

Ex 3,4b: e chamou sobre a ele Elohim do meio [d]a sarça (Por isso Elohim chama e então Moisés responde);

Ex 3,4c: e disse: Moisés, Moisés. E disse: eis-me aqui. (Deus chama pelo nome, Moisés responde com prontidão);

Ex 3,5a: E disse: não te aproximes daqui, (Elohim diz, alerta);

Ex 3,5b: desamarra sandália tua de sobre pés teus, pois o lugar que tu estás de pé sobre ele terra [de] santidade ele (Elohim diz, convida a deslocamentos);

Ex 3,6a: E disse: eu Deus [de] teus Pais, Deus [de] Abraão, Deus [de] Isaac, e Deus [de] Jacó (Deus diz quem é, memória, que propõe deslocamentos);

Ex 3,6b: E escondeu Moisés as faces dele pois temeu fitar para o Elohim(Moisés se desloca).

Nesta perícope temos o primeiro contato entre Deus (Javé – Elohim) e Moisés. Ela é, ainda, um preâmbulo do que está por vir. A construção do cenário no qual Deus anuncia seu projeto e a implicação de Moisés nele, também pode ser vista como um “gancho” que vincula Moisés às tradições do Deus daquela montanha. É o “nó” inicial do entrelaçamento entre Javé e Moisés. Em Wegner (1998, p. 89) encontramos, como um dos critérios para a divisão da perícope, a modificação de assunto.

O texto precedente é uma espécie de sumário que se constitui para dar o sentido do final do período de afastamento de Moisés. Guarda semelhança com o início do texto do êxodo (“subiu um faraó que não conhecia José” Ex 1,8) pode nos ajudar a entrever a teologia da história que perpassa a obra deuteronomista. Já o texto posterior, é Deus dando o envio. Esta perícope coloca Moisés na cena. É o primeiro passo para dizer como foi. A revelação se dá num lugar significativo. Retoma Jetro como sacerdote de Javé em relação com os dados pré-israelitas e pré-mosaicos. Ao mesmo tempo, temos a presença de dois arquétipos: a montanha e o fogo. Tudo leva a uma relação, também, com o Sinai. O centro do mundo é o Sinai (BRITO, 2008, p. 84-6).

“E Moisés estava pastoreando” (Ex 3,1), abre a perícope. “Moisés cobriu seu rosto” (Ex 3,6) a encerra. Um movimento externo marca o início da perícope e um movimento interno a conclui. Duas ações de Moisés delimitam o texto. De alguma forma, são dois deslocamentos. Uma ação para os outros e uma ação que mexe consigo mesmo, diante da tomada de consciência do alcance do que estava acontecendo. Na primeira ação, ele conduz o rebanho; na conclusão desta perícope começa um processo onde ele é conduzido.

Na ação que conclui a perícope temos um repouso natural, uma respirada entre dois momentos bem conectados: cobrir o rosto. É um passo dado para que se dê o subsequente, que é a fala de envio dado por Deus. A alternância dos nomes de Deus faz pensar a colaboração de mais de uma tradição para a construção da narrativa. “Ver” e “dizer” são expressões que amarram o texto. O texto faz uma transição gradual entre dizer e fazer.

A perícopex Ex 3,1-6 marca o momento da primeira aproximação com YHWH. Temos, nesta perícopex, a relação entre duas tradições. Combina traços javistas e eloístas (OLMO LETE, 1973, p. 72). Estão em diálogo as tradições do Sinai e do Êxodo (CHILDS, 2003, p. 87). Havia uma tradição javista anterior, e o texto é posteriormente retomado com uma chave deuteronomista, ou seja, dentro do grande conjunto que é a Torá. Em Ex 6,2-13; 6,28-7,7 há um relato da vocação de Moisés de inspiração sacerdotal.

2.2.1.3. Relato de vocação e profetismo: linguagem e contexto de onde brota a narrativa

Conforme afirma Simian-Yofre (2000), reconhecer um gênero literário é importante em toda forma de comunicação, até mesmo na vida cotidiana. Por isso, o que a Exegese intenta é reconhecer a comunicação estabelecida na época em que o texto foi redigido. Entender o gênero literário é vital para se aproximar do que o autor intencionava comunicar. Toda a seção Ex 3,1-4,17 “é uma forma muito ampliada de relato básico de vocação” (CHILDS, 2003, p. 89¹³).

Ao apresentar uma narrativa de vocação os autores nos querem remeter a uma missão específica já que “todas as vocações no AT têm por objetivo missões” (GUILLET, 1977, p. 1099).

As cenas de vocação estão entre as páginas mais impressionantes da Bíblia. A vocação de Moisés na Sarça ardente (Ex 3), a de Isaías no Templo (Is 6), o diálogo entre Javé e o jovem Jeremias (Jr 1) colocam frente à frente Deus, na majestade e no seu mistério, e o homem em toda sua verdade, no seu medo e na sua generosidade, no seu poder de resistência e de aceitação. Para esses relatos figurarem com tanto destaque na Bíblia é preciso que a vocação desempenhe um papel importante na Revelação de Deus e na salvação do homem (GUILLET, 1977, p. 1099).

Esta perspectiva é fundamental, segundo Olmo Lete, já que “a *eleição* resulta assim, em um tema chave na Teologia do Antigo Testamento” (1973, p. 9). Os relatos de vocação precisam ser contextualizados dentro da autocompreensão de Israel.

A eleição é, antes de tudo, eleição “para” a fé. Assim, a eleição de Israel se traduz em sua *vocação* como povo de Yahweh. Não somente “sabe” que Deus o elegeu, senão que “se sabe” eleito, chamado por Ele. A eleição tem, desse modo, um contexto de encontro pessoal, bilateral, de compromisso (OLMO LETE, 1973, p. 12).

¹³ A tradução de textos de outras línguas é de nossa responsabilidade.

Esta autocompreensão, enquanto povo, gerou uma maneira de conceber a liderança. É neste cenário que surgem os relatos de vocação. Para Israel, a liderança tem sempre uma dimensão religiosa. O líder é uma figura religiosa. Ele sempre será um instrumento na mão de Deus (OLMO LETE, 1973, p. 13). O relato da vocação de um líder “se apresenta como introdução a uma etapa histórica de Israel e um destino humano” (1973, p. 16).

A perícopes que ora analisamos se encontra no preâmbulo de um relato de vocação (KESSLER, 2013, p. 348-350; PUERTO, 1994; VOGELS, 1973; SCHWANTES, 1998, p. 24; SCHMITT, 2014, p. 1211). Nele encontramos aproximações com outras vocações proféticas. Segundo Schwantes, “nos capítulos 3-4, Moisés é vocacionado qual profeta” (2012b, p. 16). Isso reforça a afirmação de que aqui estamos diante de uma composição de cenário, construção do ambiente em que a narrativa coloca a busca vocacional de Moisés. Kessler, na introdução de seu artigo sobre a vocação de Moisés, afirma a singularidade e a relevância deste relato e, em especial, sua pertinência para a relação com o Cristianismo da Libertação:

O relato da vocação de Moisés em Ex 3,1-4,18 pertence às mais famosas narrativas de vocação da Bíblia hebraica. Quem não se recorda das imagens ao ler da sarça ardente que não se consome, e de Moisés, que ao se aproximar do monte se descalça, por estar em um lugar santo? E assim, as palavras de Javé: “Eu vi a aflição do meu povo que está no Egito” (Ex 3,7). Estas não deveriam faltar quando se trata de expor o argumento bíblico da Teologia da Libertação (2013, p. 346).

Alguns autores (VOGELS, 2003, p. 90; PUERTO, 1994, p. 348-349; KESSLER, 2013, p. 351; GARCÍA LÓPEZ, 1985, p. 4; VOGELS, 1973; SCHWANTES, 1998, p. 24) afirmam que há um paralelo entre a vocação de Moisés (Ex 3,1-4,18) e a vocação de Gedeão (Js 6), sendo esta última o texto inspirador da primeira. Eles colocam a perícopes que estudamos entre os relatos de vocações proféticas. Também chegam a afirmar que Moisés é apresentado como um herói (VOGELS, 2003, p. 90), libertador (KESSLER, 2013, p. 350) ou, mesmo, que Deus se dirige a ele como aos patriarcas (SCHMITT apud KESSLER, 2013, p. 351), e não como sacerdote.

Vogels, ao estudar as histórias de vocação do Antigo Testamento, enquanto gênero literário, reconhece em Ex 3 uma semelhança com Jeremias e Gedeão, onde o vocacionado não atende de imediato, mas se apresenta temeroso diante do chamado. Nele temos uma estrutura nomeação-oposição-confirmação. Notam-se elementos de vocação, de acordo com a tradição eloísta (1973). García López o faz tipificando 5 partes: descrição da necessidade, missão, objeção, assistência divina e sinal (2006, p. 130). Quanto a Ex 3,1-6 afirma:

Para os estudos histórico-críticos tradicionais, as duplicações e as repetições se explicam em boa medida como resultado da união de duas fontes diferentes. Os versículos que estão fora do esquema, em especial os vv. 1-6 do capítulo 3, poderiam ser explicados como um complemento do relato da vocação por meio de um relato teofânico; e em 3,16-22 seria, também, uma adição redacional (2006, p. 68).

Já Olmo Lete (1973, p. 71) classifica a perícope que estudamos como a Teofania, e a introdução do relato de vocação como sendo Ex 2,23-25.

Kessler apresenta um quadro comparativo entre as vocações de Moisés, Gedeão, Saul e Jeremias (2013, p. 349). A perícope que estudamos estaria, segundo a visão deste autor, antes da percepção divina. Ele enquadra o texto da seguinte forma: Percepção divina (Ex 3,7-9), “Envio” (Ex 3, 10), Objeção (Ex 4,10), Rejeição à objeção (Ex 3,12; 4,12), Sinal (Ex 3,12). Esta abordagem confirma a visão de nossa perícope como a construção de um cenário no qual Deus se dá a conhecer. Andinach, por seu lado, afirma que estamos diante de um relato clássico de vocação. Em Ex 3,1-4,17 se encontram cinco convites e cinco objeções, uma ampliação única nos relatos de vocação na Bíblia Hebraica (2010, p. 52).

A perícope que investigamos não só está no início de um relato de vocação profética, mas tem no profetismo seu contexto vital. Schwantes, ao perguntar sobre a origem de Ex 1-15, afirma que “conteúdos muitos significativos do êxodo libertador foram preservados e transmitidos no âmbito da assim chamada ‘guerra santa’. A guerra santa é parte da mística de camponeses e lavradores” (2012b, p. 15). Mais especificamente sobre o relato da vocação de Moisés, afirma que

A tradição profética marca os capítulos 3-4 [...] Neles, predominam perguntas e respostas. Seu estilo é dialogal. Estes capítulos parecem dever sua origem a todo um grupo que, nesse “diálogo teológico”, apresenta sua compreensão de profecia. De fato, os capítulos 3 e 4 têm as características de um “mutirão teológico”. Na base dos capítulos 3, 4 e 6 está a experiência do ministério profético (2012b, p. 16-17).

Segundo Schwantes (2012b, 1998) é dos círculos proféticos que brota esta perícope. Para ele a raiz destes textos se encontra no povo.

O nascedouro das tradições e dos conteúdos, contidos em Êxodo 1-15, em todo caso, não está nem em palácios e nem em templos. Estes textos “nasceram na manjedoura”. Provêm da vida do povo. O campesinato é o âmbito dos textos. Ora, os lavradores e as lavradoras são diretamente responsáveis pela formulação dos conteúdos. Ora, setores vinculados aos camponeses, como levitas e profetas, o são (2012b, p. 18).

Childs afirma que

Na minha opinião, os indícios levam mais convincentemente a situar Ex 3 no âmbito do ofício profético. Ela não significa que se projetará no período mosaico a forma de profetismo que se desenvolveu na época da monarquia. O movimento contrário parece mais próximo da verdade. A tradição unida à vocação de Moisés como mensageiro Yahwé com o fenômeno posterior do profetismo clássico [...] A vocação de Moisés conta como Deus se apodera, de maneira profunda e perturbadora, de um homem para quem nem as qualidades anteriores ou pessoais eram de particular importância em elaborar a sua vocação. No entanto, é também claro que o ofício profético mais tarde influenciou a tradição de uma vocação de Moisés (2003, p. 91).

Ao tratar sobre Ex 3,1-4,17, Andiñach afirma que

A narração na qual Deus se revela ante Moisés evoca os relatos de vocação dos profetas. Isto é devido à intenção do Pentateuco de assimilar o seu valor para aqueles que foram os comunicadores da palavra de Deus por excelência e gozaram do mais alto prestígio no período pós-exílio, quando se plasmaram estes relatos. Em Dt 31,10 se diz que depois de sua morte: “E nunca mais se levantou profeta em Israel como Moisés...” (2014, p. 105).

Schwantes afirma a singularidade do capítulo 3 referindo-se à profunda intensidade de seu testemunho sobre Deus (2012b, p. 16-7; 1998, p. 23).

Convém levar em consideração que “o livro do Êxodo é composto por História, em vez de dizer: este livro é de História” (AUZOU apud SCHMITT, 2014, p. 1210). Schwantes vai um pouco mais longe, afirmando que, nos primeiros capítulos do Êxodo, estamos mais próximos do mito (1998, p. 29). No pensamento de Von Rad “a Fonte E surgiu nos meios proféticos, especialmente no começo do profetismo, e Moisés teria sido concebido como um profeta, porém mais atuante, tanto com orientações como com dramáticos milagres” (apud SCHMITT, 2014, p. 1210).

2.2.1.4. Elementos sobre a composição da perícopa em questão

Num primeiro momento convém salientar que estas narrativas são mais que história (ARMSTRONG, 2007, p. 21). São testemunhos do caminhar de Deus com seu povo (SCHWANTES, 1987). A Torá se constituiu como a redação de um horizonte para o qual Israel deve caminhar. Dentro da concepção semítica a lei vem para ajudar o povo a continuar a viver a experiência de libertação, a viver o caminho para o qual Deus chama; o povo deve carregar na memória a lei para não voltar atrás na aliança feita. Assim, a lei, mais do que determinação jurídica, é fruto do empenho de um povo e suas lideranças, em reconhecer os

caminhos e destacar os equívocos para manter viva a experiência da libertação, para viver a liberdade, ou seja, segundo os desígnios de Javé.

A formação da Torá acontece no processo de reconstrução da identidade judaica, depois de desfeita sua condição de estado autônomo. Esse término foi desencadeado em 586 a.C. pela conquista (neo-) babilônica de Jerusalém, pela destruição do templo e deportação da elite. “Foi, sobretudo, a escola deuteronomística que recolheu e editou tudo quanto precisava ser conhecido do passado, para que se pudesse dar início a um novo futuro” (ARENHOEVEL, 1978, p. 62).

A etapa decisiva para a formulação da redação que chegou até nós, está ligada à figura de Esdras, “comissário imperial” persa e sacerdote judeu que, por volta de 400 a.C., promulgou em Jerusalém um código de leis, aprovado pelos persas, e que constitui o documento básico da identidade judaica (“autorização imperial”).

É muito provável que a formação do Pentateuco não tenha sucedido, nem pela mera adição dos documentos-fonte, e nem pelo paulatino enriquecimento da fonte mais antiga. Pelo contrário, deve-se considerar a possibilidade de várias redações que coligaram entre si os diversos documentos-fonte, originalmente autônomos, a fim de reunir num quadro coeso as diferentes descrições dos primórdios de Israel. Nesse trabalho, tornaram-se imprescindíveis alterações, transposições, exclusões e, também, acréscimos (ZENGER, 2003, p. 87).

Acredita-se que a obra histórica de Jerusalém (ZENGER, 2003, p. 155-7) tem sua origem pelo ano de 690, no período em que Judá era um estado vassalo da Assíria. O período de redação da Torá se estende até cerca do século IV, passando pela reforma de Josias, por Esdras e Neemias.

Pesquisadores que se debruçaram sobre a dimensão histórica do evento como Manu Marcus Hubner (2011) nos apontam que existem documentos da época, que trazem “nomes de lugares e narrativas de acontecimentos bastante similares ao relato da Bíblia” (2011, p. 3). “Não há provas de que o Êxodo, os eventos no Sinai e a construção do Tabernáculo tenham ocorrido. Porém, para Kitchen (2006, p. 132), esses fatos possuem uma base histórica, e correspondem a realidades conhecidas do segundo milênio a.E.C¹⁴” (2011, p. 11).

A partir das variadas tradições de Israel e Judá, os historiadores do século VIII construíram uma narrativa coerente. Os estudiosos chamam, em geral o épico sulista de Judá de “J”, porque os autores sempre chamavam seu Deus de “Jeová”, ao passo que a saga do norte é conhecida como “E”, porque esses historiadores preferiam o título mais formal “Eloim”. Mais tarde essas duas histórias narrativas distintas foram

¹⁴ Antes da era cristã.

combinadas por um editor para formar a história única que constitui a espinha dorsal da Bíblia Hebraica (ARMSTRONG, 2007, p. 20).

O Êxodo, enquanto texto, é uma compilação de várias tradições (javista, eloísta, deuteronomista e sacerdotal), mas, a esta última, coube a redação final, por volta do século VI a.C.). O título que chegou até nós, em português, é fruto da septuaginta, que quer dizer *saindo*. O título na Bíblia Hebraica é *elleh semôt*, o que quer dizer: “estes são os nomes”. Na verdade, são as primeiras palavras do livro do Êxodo, uma referência aos nomes dos patriarcas que aparecem em Ex 1,1 (CLIFFORD, 2007, p. 129).

Focando-nos um pouco mais, Kessler afirma que Ex 3,1-4,18 é uma interpolação Javista/Eloísta dentro de um texto mais sacerdotal. Este trecho contém algumas repetições e redundâncias (2013, p. 348). Se olharmos os textos Ex 2, 23-25 e Ex 4, 19 vemos que há uma conexão. Do ponto de vista dos verbos, Ex 3,1-6 é marcado pelo campo semântico do ver (*r'h*: vv. 2.3.4) (GARCÍA LÓPEZ, 2006, p. 69), como veremos adiante.

2.2.2. Focar e ampliar para chegar mais perto

Ao nos aproximarmos mais do texto, conseguimos perceber detalhes que escapam ao olhar panorâmico. Depois de dar voltas para reconhecer o cenário mais amplo em que nossa perícopé está inserida, aproximar-nos-emos para ver os fenômenos, teologias e mensagem que o texto traz. Fá-lo-emos a partir de oito unidades temáticas; oito perspectivas ou pontos de concentração que podemos encontrar, seja em todo texto, seja de forma significativa, em uma parte dele. Elementos que perpassam ou estruturam a perícopé, pontos que, pela relevância, merecem destaque. Num primeiro momento, olhamos a cena a partir dos movimentos e deslocamentos que estão presentes nela. Depois nos deteremos nos personagens presentes no texto: Moisés, Jetro, a sarça e os patriarcas (Abraão, Isaac e Jacó). Há outro personagem, mas devido a sua relevância, o olharemos separadamente: Deus mesmo, que aparece na narrativa ora como יהוה (Yhwh, Javé), ora como אֱלֹהִים (Elohim). Assim sendo, nos deteremos sobre toda a experiência do sagrado, que perpassa a perícopé. Outro elemento a ser analisado será a imagem do fogo, fenômeno que questiona a percepção de Moisés. A quinta parte aborda a visão, o sentido mais presente na narrativa, elemento transversal e principal para a análise da perícopé. Depois deter-nos-emos naquilo que a tradução da Bíblia Edição Pastoral chama de “coisa estranha”. Abordaremos, também, os vários diálogos entre a divindade e Moisés. Ainda nos deteremos em destacar alguns lugares: o deserto, o Horeb, a terra sagrada, espaços geográficos onde o texto se localiza.

2.2.2.1. Movimento

Seguindo nossa proposta de análise da perícope, nos deteremos, num primeiro momento, nos movimentos e insinuações de ação que a marcam. Começamos destacando o seu caráter narrativo, a presença do ו (waw conjuntivo) que é usado como conjunção. Contudo, seu uso costumeiro é muito maior do que o conectivo “e”. Com frequência, inicia frases (WEBER, 2001, p. 371), conforme observamos na perícope analisada.

Em nossa perícope, esta partícula inicia todos os versículos, o que amarra (cadencia) e exprime bem a característica narrativa do texto. Ela, numa tradução literal, pode ser traduzida por “e”. Trazendo para a língua falada, poderia ser visto como “então” ou, simplesmente, desaparecer na fala do narrador. Mesmo não apresentada, esta expressão mostra bem o estilo literário. Nascimento comentando Selin e Fohrer (apud NASCIMENTO, 2012, p. 57) lembra que “uma linguagem com ação, mobilidade, tende a ser prosaica. Marca dessa prosaicalidade são os *waw's consecutivos* nas narrativas”.

A perícope inicia contando o motivo do deslocamento de Moisés até o monte Horeb: pastorear ovelhas. Cuidar de um rebanho miúdo. Moisés não só se desloca, mas conduz algo. Seria algo específico da pessoa de Moisés, ou o autor nos traz uma cena comum de sua época? Se, como outros pesquisadores, encararmos como uma cena comum, podemos perguntar-nos: “Quem eram os pastores ao redor do Egito? O que significam os deslocamentos destes?” Segundo Coleman (1991, p. 213)

já desde a época dos primeiros patriarcas sempre houve diversos tipos de povos nômades deslocando-se pelo território de Israel [...] Os nômades a que nos referiremos eram pastores de gado ou de ovelhas, que se deslocavam de uma região para outra em busca de pastagens para o rebanho.

O verbo נהג (*nhg*) se emprega para falar da atividade do pastor (COPPES, 2001, p. 930); guiar ou conduzir o rebanho (SCHÖKEL, 2004, p. 422). Tendo sua origem na expressão alimentar, o verbo pressupõe um movimento. No Antigo Testamento encontramos esta mesma conjugação ao tratar de Jacó que conduz seu rebanho (Gn 31, 18) e com Davi, também, na ação de conduzir ovelhas (1Sm 23, 5). Contudo, é um verbo muito empregado. É encontrado em 31 versículos. Encontramos o mesmo verbo no Êxodo, para dizer que Javé conduziu o vento que trouxe os gafanhotos (Ex 10, 13) e, também, que os egípcios tinham dificuldade de conduzir seus carros (Ex 14, 25).

É um verbo que fala dos primeiros deslocamentos presentes na perícope: guiar as ovelhas para lugares onde elas conseguiriam elementos necessários para a subsistência. A atividade que Moisés desempenhava o coloca em constantes deslocamentos. De um canto a outro, vai buscando um lugar mais seguro para seu rebanho. Lugar que tenha água e alimento, sombra e proteção. A perícope em questão nos mostra Moisés que vai *mais longe*, além do deserto, lugar. Moisés, de certa forma, deve fazer o mesmo caminho que Abraão (GALLAZZI, 1999, p. 34). Já este primeiro *deslocar-se* nos conecta com a dinâmica que marca os povos seminômades, bem como toda a narrativa do Êxodo, um povo que vive em êxodo, saída, itinerância, movimento. Nesta perspectiva, falar de deslocamento é falar da corporeidade na Bíblia.

A imagem do êxodo ajuda a se pensar em um corpo em movimento, que busca sua auto-superação em diversas dimensões de sua existência – constituindo-se não apenas em movimentos de caminhada em direção a algo ou a algum lugar, mas também em movimentos alimentados pelas festas, pelo jogo de corpo e pela luta de cada dia, ainda que marcados por contradições – o corpo é locus privilegiado da experiência com o que nos transcende. Uma corporeidade em movimento, em suas conquistas micros no cotidiano, é um eixo epistemológico fundamental que queremos avançar nas esperanças ante as adversidades dos tempos presentes (SAMPAIO, 2008, p. 50).

Aqui nos colocamos diante das micro relações de poder, que marcam os corpos dos pastores da época de Moisés e, também, dos nossos contemporâneos. Corpos marcados por uma estrutura social. A corporeidade não é paralela às relações sociais assimétricas. Nossas pesquisas, seja no campo da Bíblia, seja nos contextos juvenis, se deparam com corpos que buscam, reivindicam e constroem pistas, saídas e atalhos.

“No cotidiano expresso no Êxodo, mais do que grandes mudanças sistêmicas, o que se percebe são muitas parcelas de poder que se aliam para garantir a vida” (SAMPAIO, 2008, p. 51). Corpos em movimentos que garantem vida. Vida que se manifesta nos enfrentamentos, mas também no descobrir brechas: as beiras que tornam o cotidiano possível. Outro traço da tradição do êxodo também presente na PJ.

Temos, ainda, três verbos que trazem deslocamentos. É preciso também mencionar que quando falamos de deslocamentos abordamos não só processos externos, mas, também, internos. Os verbos סור (*swr*), קרב (*qrb*) e סתר (*str*) trazem movimentos bem diversos, mas que abordam bem a experiência feita por Moisés.

סור (desviar-se, afastar-se) encontramos este verbo nos versículos 3 e 4. Intenção e execução do que foi pensado. Encontramo-lo no Antigo Testamento em 285 versículos. Seu

sentido básico seria desviar-se, sair do caminho (HOLLADAY, 2010, p. 361; KIRST, 2013, p. 166; PATTERSON, 2001, p. 1034; SCHÖKEL, 2004, p. 464). “Em muitos casos é um simples verbo de movimento, expressando a ação de se desviar” (PATTERSON, 2001, p. 1035). Diante de algo inusitado, Moisés não caminha direto, mas vai contornando, desviando, se aproximando da forma com cautela e admiração. Como na vida dos pobres desta terra em todos os tempos e culturas, por vezes, é preciso se esgueirar, descobrir caminhos.

Na primeira vez que este verbo aparece na perícopre אַשׁוּרָה־נָא ('*asurah-na*') encontramos o verbo no qal imperfeito, na primeira pessoa singular. Aparece, unicamente, no Antigo Testamento neste versículo. A presença da partícula אַ (*na*) “partícula enclítica de urgência, tradução difícil de especificar, e.g., **por favor** (vá!) (entre!)- **apenas** (me ouça)” (HOLLADAY, 2010, p. 317). Na visão de Schökel é usada para “expressar desejo ou acrescentar-lhe ênfase” (2004, p. 414). Aqui ela potencializa a ideia que está sendo apresentada. O que nos permite traduzir Ex 3,3: *Me afastarei agora ou rapidamente*, ou ainda *afastar-me-ei, agora* (FRANCISCO, 2013, p.193). O realce pode ser visto, também, dentro do contexto de admiração em que se encontra toda a cena ou denotar a presteza que a experiência pede de Moisés. Diante de tal fenômeno é preciso agilidade para se reconhecer. É preciso que o deslocamento se dê com urgência.

Já no emprego do mesmo verbo no versículo 4, temos a divindade observando Moisés realizar o que já tinha tentado em seu coração. סָרָה (*sar*) é o verbo סָרָה no qal singular masculino perfeito 3ª pessoa. É interessante pensar que, para se aproximar de Deus, é preciso que Moisés se desvie. A expressão empregada pela Bíblia Edição Pastoral (1990) é *chegar mais perto*; a Bíblia do Peregrino (2002) fala em *aproximar-me*; a Bíblia de Jerusalém (1987) em *Darei uma volta*. Já a interlinear (FRANCISCO, 2013), devido sua preocupação com a literalidade, traduz por *afastar-me-ei*. O contexto do versículo torna pouco própria a tradução de afastamento, mas traz presente que o caminho feito é curvo. A aproximação nem sempre é feita em linhas retas para se aproximar; por vezes, são necessários afastamentos.

Martini encontra, na geografia do lugar, uma chave para a escolha das palavras

O texto na tradução da CEI¹⁵ diz: “Quero aproximar-me e ver este grande espetáculo”. A versão não me parece muito boa. A *Bíblia de Jerusalém*, na edição francesa, diz: “*Je vais faire un détour*”, que corresponde melhor ao verbo hebraico *sur*, que significa “fazer um desvio, dar uma volta longa” e que dá a ideia de uma vontade explícita: quero tomar conhecimento. Parece-me que se possa supor uma

¹⁵ A sigla quer dizer Conferenza Episcopale Italiana (Conferência Episcopal Italiana) a responsável pela tradução da Bíblia sobre a qual o autor versa.

situação desse tipo: no deserto há diferentes mesetas, uma acima da outra, e com frequência é necessário dar uma longa volta para subir à meseta superior; Moisés se encontra num plano mais baixo com suas ovelhas, vê num plano mais alto a sarça e diz: “Vou subir; darei uma volta, quero ver de que se trata”. Isto implica deixar o rebanho, talvez em perigo, subir sob o sol etc. (1985, p. 26-7).

Quanto ao verbo קרב (*qrb*) “basicamente a raiz denota estar em posição mais próxima e íntima do objeto (ou sujeito)” (COPPES, 2001, p. 1367). Aqui entrevemos o motivo do interdito, da exigência do afastamento. Poderíamos, também, vislumbrar toda a busca humana: estar próximo, íntimo, do “totalmente outro”. Contudo, da mesma forma, podemos reconhecer uma advertência presente em todo o Antigo Testamento, o perigo de se instrumentalizar o sagrado. A aproximação de Deus deve dar-se no contexto de reconhecimento do sagrado. Assim, no versículo 5, temos a expressão אֶל־תִּקְרַב (*'al-tiqrab*) formada pela partícula אֶל (*'al*) e a conjugação verbal תִּקְרַב (*tiqrab*) que tem sua origem numa partícula do advérbio *qrb*. O verbo aí se encontra no qal imperfeito, 2ª pessoa masculino singular. Seu significado é “estar prestes a chegar” (KIRST, 2013, p. 218), “aproximar-se” (HOLLADAY, 2010, p. 460). “No campo cultural: acercar-se. Aceder, apresentar-se” (SCHÖKEL, 2004, p. 590). Outro “uso técnico do verbo se encontra no contexto do culto público e tem a conotação de cada passo que o homem dá para apresentar a sua oferta a Deus. Esta ideia começa a se desenvolver com Moisés se aproximando de Deus (Ex 3.5)” (COPPES, 2001, p. 1368).

Por fim, ao falar de deslocamentos, não podemos deixar de mencionar a atitude de Moisés no versículo 6. Esta é expressa pelo verbo סתר. Em וַיִּסְתֵּר (*wayyasetter*) temos um waw consecutivo ו e o verbo no hiphil imperfeito, 3ª pessoa singular masculino. Patterson (2001, p. 1063), afirma que “no grau hifil, que é encontrado um maior número de vezes, desponta a ideia de *esconder*. O uso mais significativo, talvez esteja na expressão idiomática ‘esconder o rosto’” (2001, p. 1063), quando o sujeito é uma pessoa de forma a afastar os perigos diante da visão do sagrado, estando em um lugar santo (HOLLADAY, 2010, p. 370).

O fato de Moisés cobrir o rosto chama a atenção. Ele está ligado à visão de mundo de seu tempo (ANDIÑACH, 2010, p. 57). Neste caso, o movimento exterior denota uma profunda reverência, um tremor próprio de quem começa a tomar consciência do que se passa. Uma maneira de Israel dar significado a esta experiência tensa que marcará a vida de Moisés: *Viver na presença de Deus*.

2.2.2.2. Personagens

Na narrativa de Ex 3,1-6 encontram-se vários personagens. Moisés e Deus são os personagens propriamente ditos. A construção do cenário em que se dará o diálogo entre os dois é o coração da perícopa. Sobre Deus, falaremos mais adiante; junto com Moisés, por ora, abordaremos outros mencionados na narrativa: Jetro, seu sogro, os patriarcas que aparecem no versículo 6: Abraão, Isaac e Jacó e uma outra figura que, apesar de ser um elemento da natureza, merece destaque: a sarça. Queremos debruçar-nos sobre o significado destes nomes já que “nas narrativas bíblicas, faz-se teologia nos nomes. No Antigo Testamento – e em muitas outras culturas – o nome da pessoa ou do lugar costumam expressar seu significado e sua identidade” (ANDIÑACH, 2014b, p. 65).

Segundo McKenzie, o nome Moisés pode ser olhado a partir de uma raiz hebraica e de uma raiz grega

hebr. *Mosheh*, explicado em Ex 2,10 com uma etimologia popular a partir do hebr. *MSHH*, “tirar”, mas hoje geralmente identificado com o egípcio *meshu*, “... nasceu”, tipo frequente de nome egípcio, no qual o sujeito é constituído por um nome de divindade: Ramses, “Ra nasceu”- Totmosis, “Tot nasceu”- assim, o nome seria apenas um fragmento do nome egípcio original (1984, p. 625-6).

Hamilton, além de seguir o mesmo caminho de reflexão, aprofunda os termos do hebraico ao afirmar que o propósito não é uma afirmação filológica pois,

Caso houvesse precisão, seria de esperar que o nome dado pela filha do faraó ao nenezinho não fosse *mōsheh*, “aquele que tira para fora”, mas *māshuy*, “aquele que é tirado para fora”, isto é um participio [...] O nome “Moisés” é, à semelhança de muitos outros, um trocadilho, um jogo de palavras baseado em assonância. O nome é explicado dessa forma não porque o nome Moisés deriva de *māshâ*, mas porque faz lembrar o verbo (2001, p. 883).

Na visão de Schwantes, a figura de Moisés bem como toda unidade literária Ex 3-4 é marcada pela profecia. Moisés seria apresentado como um profeta (1998); segundo Motte e Lacan, para Israel, Moisés é servo, amigo de Deus, libertador, mediador da aliança, profeta, legislador e intercessor (1977, p. 609-10). Todas estas visões sugerem pensar que Moisés é não só um profeta, mas o proclamador da lei ou o mediador da aliança (GARCÍA LÓPEZ apud ANDIÑACH, 2010, p. 52). É a “figura chave na história religiosa e política de Israel” (SANTIDRIÁN, 1995, p. 379). “A história tem similar na de Sargão de Acad, da qual teria sido uma adaptação” (SCHIAVO, 1989, p. 74).

Quem deseja aproximar-se do texto bíblico para aprender apenas o dado histórico, tem um desafio com esta figura, pois “ninguém sabe ao certo quem foi Moisés” (DONNER, 1997, p. 125). Não há fontes sobre ele, fora as próprias narrativas bíblicas. Os textos mais antigos são datados do século X a. C. (MCKENZIE, 1984, p. 626). Ele é uma figura importante da época clássica da história de Israel.

Andiñach afirma

A figura de Moisés é o personagem mais importante de todo o Antigo Testamento. A vida dele aparece em quatro livros: Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio. Antes de Moisés, os líderes que se destacaram foram Noé e Abraão, mas nenhum deles teve um relacionamento com Deus semelhante ao que Moisés teve e Noé e Abraão também não foram figuras que fizeram mediação entre Deus e o povo. Em função disso, vemos que Moisés é mais do que um profeta, na medida em que não somente transmite o que Deus diz, mas também dialoga e discute com Deus. Nenhum outro personagem ocupa tanto espaço nas narrativas bíblicas quanto Moisés. Com a exceção do livro de Gênesis, a figura de Moisés domina o restante do Pentateuco (2014, p. 59).

Israel narra a si mesmo ao falar da história do seu libertador (PUERTO, 1994, p. 143). Por isso, ao olharmos Moisés, nos deparamos com várias interpretações sobre Israel que marcam a história. A figura de Moisés que chegou até nós, foi, em grande parte, construída numa lógica sacerdotal. Tratava-se de um tempo em que, mais do que *o Deus que caminha com o povo*, foi destacada a figura da mediação. Ela reforça o poder do mediador: “Não apareceu em Israel profeta semelhante a Moisés que conhecesse Javé face a face” (Dt 18,15). Os textos mais antigos vêm dos profetas, e isto nos faz pensar no contexto, a partir do qual a figura de Moisés é (re) construída.

À posição central de Moisés no Pentateuco se contrapõem as conspicuamente escassas referências à sua pessoa nas outras partes do AT. As poucas passagens nas quais ele aparece, muitas vezes junto com seu irmão Aarão, podem ser mencionadas rapidamente: nos escritos pré-exílicos, Jz 1.16 e 4.11, 2Rs 18.4; na literatura profética Is 63.11s; Jr 15.1 e Mq 6.4; nos Salmos Sl 77.21; 90.1; 103.7; 105.26 e 106, 16, 23,32; e finalmente ainda em quatro passagens deuteronômistas: Js 9.24 e 24.5, 1Sm 12.6 e 1Rs 8.53. A maioria destes textos não surgiu antes do exílio babilônico; levanta-se assim a suspeita de que a montagem e a exaltação da figura de Moisés se devam só aos esforços teológicos do período pós-exílico (DONNER, 1997, p. 126).

Junto à pessoa de Moisés, na narrativa, encontramos outras figuras que não parecem propriamente personagens, mas que são importantes para se entender o todo da cena. Logo no início, é Jetro, o sogro dele. Em versículos anteriores (Ex 2,18) o nome do sogro de Moisés é Raguel. Os pesquisadores afirmam que estamos diante de duas, talvez três tradições diferentes (BORN, 1987, p. 1455). Também a raiz da palavra חַטָּן (*hatan*) aparece com mais frequência

na Bíblia para designar genro. Todas as quatro exceções parecem se referir a Jetro (FEINBERG, 2001, p. 553).

Schiavo pondera que “consoante alguns intérpretes, seu nome verdadeiro seria Reuel, sendo Ito apenas um título. Outros lhe dão o nome de Keni e o fazem antepassado dos kenitas que, nesse caso, não seriam, consoante se tenham dito, descendentes de Caim” (1989, p. 60).

Apesar de não ser uma pessoa, mas um elemento da natureza que aparece de forma central no texto e merece menção, é a palavra: sarça. Na perícopé Ex 3,1-6 predomina o tema da sarça. É, literalmente, ao redor dela que se tece o enredo. Moisés se espanta com um fenômeno e gradualmente toma consciência do acontecimento e seus desdobramentos.

Harris argumenta que: “a identificação botânica é incerta assim como a origem da palavra” (2001, p. 1050). Já Andíñach nos diz que “a palavra ‘sarça’ parece ter dado o nome à região. A forma hebraica é סֵנֶה (*senéh*), provavelmente é a origem de Sinai. Atualmente, esse arbusto é conhecido pelo nome árabe de *sene* e cresce graças à umidade residual que se preserva entre as rochas, após as chuvas” (2010, p. 56). Ainda sobre a caracterização da sarça, Schiavo, ao abordar a figura de Moisés e comentar a perícopé em questão, afirma: “Manifestou-se-lhe o Senhor em meio a uma sarça ardente (flor silvestre de cor acentuadamente vermelha)” (1989, p. 74).

Também o sarçal, por seus espinhos, é um sinal do inacessível. Além de difícil aproximação pelos espinhos, a sarça não está entre as plantas mais nobres. É algo inútil. O sarçal do Sinai, não se consumindo, se converte em sinal de que Deus passou por ele e o deixou intato, ou esses ramos verdes ficaram tocados para sempre pela proximidade de Deus.

Por fim, no último versículo da perícopé, vemos uma menção aos patriarcas: Abraão, Isaac e Jacó. Convém olhar estes três personagens para entender as perspectivas que a presença deles nos possibilita entrever. Para Schwantes, Deus ao se revelar para Moisés, mostra a relação que “já tem com estas pessoas, desde os tempos dos antepassados” (1998, p. 26). O Deus que se manifesta como aquele que está (ANDIÑACH, 2014b) deixa claro que sempre esteve.

Abraão é uma figura marcante para três religiões: judaísmo, cristianismo e islamismo. Nas narrativas da sua vocação temos as linhas gerais da aliança (FEUILLET; VANHOYE, 1977, p. 3). Ele é, por excelência, o grande ancestral, pai na fé. A própria raiz no nome אַבְרָהָם (*'abraham*) vem de pai, ancestral (אַב /*'ab*),

Entre os substantivos próprios do AT que empregam o termo 'âb, o mais conhecido é Abraão, embora quando chamado tivesse o nome mais curto, Abrão ('*abram*, Gn 11.26-12.1), literalmente, “Pai [Deus] (é) alto”. Mas quando Iavé estabeleceu a sua aliança com Abrão (17.1,2), disse: “Teu nome será Abraão ('*abraham*), porque por pai de numerosas ('*ab-homôn*) nações eu te constitui” (v.5). (PAYNE, 2001, p. 6).

Schiavo apresenta várias possibilidades para a tradução do nome de Abraão “o pai é elevado [?], Deus é excelso [?], pai de muitos povos [?], o que veio do outro lado (do rio Eufrates)[?] – etimologia incerta e discutida)” (1989, p. 19).

Em vez de uma simples crônica, o Gênesis apresenta, sobre a vida de Abraão, um relato religioso em que encontramos as marcas de três correntes de tradição: o javista insiste nas bênçãos e nas promessas divinas; o eloísta na fé a toda prova do patriarca, a tradição sacerdotal na aliança e na circuncisão (FEUILLET; VANHOYE, 1977, p. 3).

Santidrián localiza o Abraão histórico como originário de Haran, no norte da Caldeia, próximo ao Eufrates (1995, p. 9). Abraão é a referência de pai. Talvez possamos dizer: o primeiro toque de historicidade de Israel. Se quem fala é o Deus de Abraão, é aquele que começou a caminhar com o povo há um bom tempo.

O segundo patriarca a aparecer é Isaac (יִצְחָק) que tem, em sua raiz, a palavra rir. Talvez o nome tenha surgido da incredulidade de Abraão e Sara (PAYNE, 2001, p.1281). “Sustentam alguns intérpretes que Isaac é abreviatura de *yishaq'el*, nome de antiga divindade mesopotâmica” (SCHIAVO, 1989, p. 54).

Por fim, temos a figura de Jacó (יַעֲקֹב). A etimologia da palavra está ligada a “*aqob*, calcanhar. *Aqab*, engodo, possivelmente de *ya'qobel* (personalivo) ou *ya-aqob-el*, o que lutou com Deus.” (SCHIAVO, 1989, p. 58). Seus filhos, segundo a tradição, deram origem às tribos de Israel. Assim, nestes três nomes, temos toda a história, promessa e aliança que vem antes de Moisés. Esta narrativa é, ao mesmo tempo, ruptura e continuidade.

2.2.2.3. Deus

Junto aos personagens acima citados, tem lugar especial Moisés. Há, contudo, um *outro*, o “totalmente outro” no dizer de Otto (1985). Aquele que a linguagem humana tem se esforçado em descrever, por mais impossível que isto seja. Deus mesmo que aparece na narrativa ora como יהוה (*Yhwh*, Javé), ora como אֱלֹהִים (*'Elohim*) vai tomando progressivamente a dianteira em Ex 3. Referir-se ao sagrado é sempre um desafio. Em se tratando da experiência que é testemunhada na Bíblia, é preciso ter em mente que a Escritura

Sagrada de cristãos e judeus não parte da preocupação de descrever quem é Deus (GUILLET, 1977, p. 221), mas de apresentar uma narrativa onde a experiência feita, com ou a partir Dele se deixa entrever. Deste modo, nos relatos que compõem os textos sagrados dos cristãos e dos judeus não temos uma exposição de conceitos de quem apresenta um objeto e, sim, uma profissão de fé de alguém (pessoa, grupo, comunidade, nação), que fez uma profunda experiência de intimidade e de sentir-se guiado.

Essa absoluta anterioridade de Deus está expressa nas tradições do Pentateuco de duas maneiras complementares. A tradição javista põe em cena Javé desde o início do mundo e, bem antes do episódio da Sarça ardente, mostrando-o já ocupado em perseguir o seu único desígnio. As tradições eloístas, pelo contrário, sublinham a novidade trazida pela revelação do nome divino a Moisés, mas ao mesmo tempo assinalam que, sob vocábulos diversos, que são quase sempre epítetos do nome divino El, Deus já se tinha dado a conhecer (GUILLET, 1977, p. 221-2).

O que o livro do Êxodo e, por conseguinte, toda a Bíblia Hebraica, nos testemunha é que o “totalmente outro”, *o misterium tremendum* (OTTO, 1985, p. 44) se encontra no cotidiano das pessoas, mas, também, nos processos de libertação, e na organização popular (SCHWANTES, 1996, p. 18). A Sagrada Escritura Hebraica e Cristã sinaliza que o desejo de Deus é que vivamos bem. A vocação de Moisés e, mais especificamente a perícopos que estamos trabalhando, pode ser vista nesta perspectiva.

Nesta parte vamos abordar a divindade que se manifesta, já que “o foco do relato não é o vocacionado e, sim, aquele que vocaciona” (SCHWANTES, 1987). Ex 3,1-6 narra uma experiência que se constitui num contexto de luta pela libertação. É experiência de Deus em meio ao conflito ou experiência do conflito no coração de Deus. Não necessariamente um fato que se dá cronologicamente antes do evento saída do Egito, mas uma experiência fundante que ficou na memória e originou o livro do Êxodo, de algo encantador e fascinante que atrai para perto e exige dar voltas, que mora na práxis histórica e no coração humano.

Debruçando-nos, brevemente, sobre o significado e a origem dos nomes de Deus, encontramos na perícopos: יהוה (*Yhwh*, Javé) e אֱלֹהִים (*'Elohim*). Quanto a este último, as pesquisas têm várias hipóteses de sua origem. Poderia ter sua origem no vocábulo temor (SCOTT, 2001, p. 68) de Deus. Possivelmente, a origem está em “El” que é um termo do semítico antigo (SCOTT, 2001, p. 68; SCHÖKEL, 2004, p. 55; GUILLET, 1977, p. 222; HOLLADAY, 2010, p. 20). Contudo, a própria pesquisa bíblica afirma que “o relacionamento exato entre este nome para Deus e 'el e 'elohim é discutido e está longe de alcançar solução” (SCOTT, 2001, p. 70).

Segundo Scott o termo Elohim está no plural majestático (2001, p. 72), no entanto Guillet (1977, p. 222) argumenta que não, acreditando que é “mais provavelmente resquício duma concepção semítica comum, que percebe o divino como uma pluralidade de força”.

Tratando-se do termo יהוה (*yhwh*), no versículo 2, é a primeira vez que o nome de Javé aparece no Êxodo (ANDIÑACH, 2010, p. 56). Moisés se vê diante de algo que queima e não se consome porque é a fonte. Um sinal da fonte? E por isso é desafiado a tomar consciência de que o encantador é sagrado. Sendo este o primeiro encontro de Javé com Moisés, é início de uma relação que vai perdurar por todo Êxodo e marcará toda a história de Israel e da comunidade cristã. Neste encontro temos algo de terrível, algo que fascina e assusta. “Javé é o nome que Deus deu a si mesmo” (GUILLET, 1977, p. 463). Este nome “identifica sua natureza, de modo que um pedido para conhecer seu ‘nome’ equivale a uma pergunta sobre seu caráter (Ex 3.13; Os 12.5[6])” (PAYNE, 2001, p. 347). Quanto à origem deste nome, possivelmente temos uma relação com “a primeira pessoa do verbo *hawah/hayah*” (GUILLET, 1977, p. 464).

O tetragrama YHWH, o SENHOR, ou Iavé, o nome pessoal de Deus e sua mais frequente designação nas Escrituras, com um total de 5321 ocorrências (*TDNT*, v, 3, p. 1067) no AT (*ARC* utiliza “Senhor”, exceto em algumas passagens onde mantém “JEOVÁ”, *e.g.*, Sl 83. 18 [19] e Is 12.2); ao passo que *ARA* emprega “SENHOR”, exceto em passagens onde o título “senhor” já ocorre, quando emprega “Deus”, *e.g.*, Is 48.16 (PAYNE, 2001, p. 345).

A divindade que se manifesta na sarça ardente se identifica como o Deus dos patriarcas e confere a Moisés uma missão (MCKENZIE, 1984, p. 626). “Sua ação é maravilhosa, inaudita, e seu nome, misterioso [...] esse Deus de santidade devoradora é um Deus de fidelidade e de salvação” (GUILLET, 1977, p. 223).

Para a própria Bíblia, as origens do nome divino supõem, para além da apresentação esquemática de Ex 3, um processo complexo. Para uma série de textos, Javé levava adiante a sua obra desde as origens da humanidade e dava-se a conhecer, de maneira cada vez mais precisa, na linhagem dos patriarcas (GUILLET, 1977, p. 463).

Schökel argumenta que יהוה (*yhwh*) é o “nome próprio do Deus de Israel, vocalizado pelos massoretas יהוה ” (2004, p. 271). Conforme argumenta Schwantes, “nesta explicitação do nome, também está preservada a memória da *diferença* entre o ‘Deus de vossos pais’ e Javé. Deus/’*elohim* não é idêntico a Javé/yahveh” (1998, p. 29).

YHWH se mostra como o Elohim de Abraão, de Isaac e de Jacó. Quem convoca para a libertação é o Deus dos pais. O Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacó é um Deus

que mantém a vida dos grupos que vivem à margem do sistema, na periferia e não no centro. No centro está Abimelec, isto é, os latifundiários de Canaã. No centro vai estar o Faraó do Egito (GALLAZZI, 1999, p. 28). Deus tem outro projeto diferente do Faraó.

No período pós-exílico, a reverência pelo inefável nome “Iavé” fez com que fosse suplantada na leitura da sinagoga (mas não na grafia) pelo nome *'adonay*, “meu senhor”, ou Senhor. A seguir, quando os estudiosos judeus começaram a inserir vogais para acompanhar o texto consonantal do AT, adicionaram a YHWH os sinais massoréticos da palavra *'adonay*; grafia final passou a ser intolerável *yahowah*, popularizado pela ASV como “Jeová” (PAYNE, 2001, p. 347).

Em Ex 3,1-6 outro elemento significativo é o fato de Deus não se confundir com os elementos.

Para estes versículos uma sarça em fogo não está por si vinculada a Javé, mas a Deus, a *'elohim*, o que é, mas simultaneamente, também não é o mesmo. Deus *'elohim* é, neste mundo semita, a palavra usual para referir-se à divindade ou, mais adequadamente, já que trata-se de um substantivo plural, as divindades. E, de fato, quem fala a Moisés dentro da sarça é *'elohim*' (v. 4); ao se identificar (v. 5) também se chama *q'elohim*, é *'elohim* de teu pai' (SCHWANTES, 1998, p. 31).

O sagrado não é impessoal. Ele tem história, intencionalidade e, por isso mesmo, constrói-se em uma história e intencionalidade. Ao se apresentar como o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, de alguma maneira Deus já se identifica (SCHÖKEL; GUTIÉRREZ, 1992, p. 32): o Deus da experiência dos pais e do rumo ao desconhecido. Mostra-se como aquele que faz história com os pequenos.

O que identifica Deus é seu projeto. Aquele que nos chama tem uma história para dizer o que significa este chamado. Para que o povo se proponha a caminhar com ele, Deus o convida a relembrar a história para caminhar rumo a um futuro a ser construído. Se o passado foi de parceria, liberdade e aliança, o futuro também será.

O Deus que está, que caminha junto, vai aonde o povo está. Por isso toda a Escritura será um testemunho deste acompanhamento. “A fé bíblica justamente é este testemunho da atuação de Deus na vida das pessoas e a partir delas” (SCHWANTES, 1987). “Com isso a etapa histórica que começa fica incluída no arco gigantesco do projeto histórico do Senhor” (BÍBLIA DO PEREGRINO, 2002, p. 110).

2.2.2.4. Fogo

O Antigo Testamento está permeado por teofanias ligadas ao fogo. O termo עֵשׂ (*'esh*, fogo) “aparece mais de 375 vezes na Bíblia. Na maior parte das vezes, essas referências

ocorrem num contexto de revelação de Deus a respeito de si mesmo ao homem (teofania) ou da aproximação do homem em relação a Deus (adoração e sacrifício)” (HAMILTON, 2001, p. 128). Por isso, podemos dizer que, neste trecho, temos uma teofania diferente (SCHÖKEL; GUTIÉRREZ, 1992, p. 25). Não a tempestade, nem o terremoto. Deus se manifesta no fogo. Este é um sinal do inacessível. “Indócil e capaz de transformar o que toca” (ANDIÑACH, 2010, p. 54).

Segundo Renaud e Léon-Dufour

desde a eleição de Abraão, o sinal do fogo resplende na história das relações de Deus com o seu povo (Gn 15,17). Esta revelação bíblica não tem dimensão comum com as filosofias da natureza ou com as religiões que divinizam o fogo. Israel, sem dúvida, compartilha com todos os povos antigos a teologia dos quatro elementos - mas na sua religião o fogo tem apenas valor de sinal, que é preciso ultrapassar para encontrar a Deus (1977, p. 367).

Ainda abordando o termo שֶׁשׁ (*'esh*) e suas inclinações, Schökel aponta para o significado geral de fogo e que “muitas vezes fica incluído como sema componente do significado da palavra portuguesa [...] - לַבָּרָד labareda Ex 3,2” (2004, p.80).

Sobre a experiência que impacta Moisés, o fato de a sarça arder, mas não se consumir, a pesquisa bíblica apresenta várias perspectivas. Schökel, nos comentários da Bíblia do Peregrino (2002), afirma que “não consome, porque esse fogo não precisa de combustível; não se consome, porque não tem culpa a expiar. É como um altar natural que se oferece, revelando ao mesmo tempo o caráter transcendente desse fogo” (2002, p. 110).

Em uma abordagem que dialoga com os sábios de Israel, Chouraqui (1996) afirma que a história deste povo é, também, a história de um sarçal que resplende, uma presença que o toma, mas não o destrói. Porém, “para Filon, seguido por alguns rabis, o fogo que inflama a sarça sem devorá-la é o Faraó, que persegue Israel sem conseguir destruí-lo (Dt 4,20; 1Rs 8,51)” (1996, p. 50-1). Há, também, exegetas que afirmam que as chamas são emanações, “aparições que empurram Moshé ao encontro com Deus; como a chama, este é vivo, impenetrável, irreduzível a qualquer forma e, como ela, é também um ‘fogo abrasador’” (1996, p. 51).

No entanto, há outra análise desta perícopa que traz elementos significativos ao debate sobre a sarça ardente. É um artigo de Osvaldo Luiz Ribeiro intitulado: *A sarça? Como assim “queimava”? História e níveis redacionais em Ex 3,1-6* (2004). Neste artigo ele questiona o fato de que, em algumas situações, a teologia, o comentário comum do texto, condiciona sua tradução (2004, p. 56-60). Na tradução que faz dos versículos 2 e 3 se

encontra: “E apareceu o Mensageiro de Yahweh para ele numa chama de fogo no meio da sarça. E (ele) olhou, e eis que a sarça queimava no fogo e a sarça não era [ela] consumida. E disse Moisés: que (eu) me aproxime, por favor, e olharei (eu) esta grande aparição: por que não queima a sarça?” (2004, p. 56).

Depois de comparar sua tradução com outras, ele afirma:

Parece não vir ao caso o fato de que o texto, a rigor, afirme no v. 3 que a sarça *não queima* (l'yb'r), como o que, naturalmente, passa a divergir da afirmação anterior de que a sarça queima (b'r); as versões descuidaram desse *detalhe*, e adaptam a última afirmação à primeira – não é que *não queime*, é que *queima sem se consumir*, isso é, *não pára (nunca) de queimar*. Quem, contudo, é o sujeito que está dizendo isso? O texto? Não creio. Creio antes que o texto diga, primeiro, no v. 2, que a sarça *queima* (b'r), e que depois *ele mesmo* diga que a sarça *não queima* (b'r). Não acredito que se possa fazer apropriadamente o texto dizer que, quando ele diz no v. 2 que a sarça queima, o que ele está querendo dizer é que ela queima, sim, *queimando*, com chamas e tudo, e que quando o texto diz no v. 3 que a sarça *não queima*, o que ele esteja querendo dizer é que a sarça *queima, sim, pero no mucho...* (2004, p. 59).

Ribeiro segue nesta polêmica afirmando que não há unidade entre os versículos 2 e 3. Com Pixley, retoma a ideia de várias tradições na composição do texto (2004, p. 61-2). E, com o mesmo autor, interpreta as afirmações divergentes dos versículos como sendo uma alusão ao exílio da Babilônia. “O cativo foi um castigo, mas a sarça não se consumiu. Castigo, sim, destruição, não! Fogo, sim, mas um fogo que queima sem devorar... Um fogo que, se possível fora, ‘gracioso’...” (2004, p. 67).

Com a pluralidade de interpretações este fenômeno – a sarça ardente – gera deslocamentos.

Moshè entendeu a mensagem. Seus passos o retiram de seu caminho habitual para colocá-lo diante da visão maravilhosa, assim como acontecerá com todos os místicos. El Hallaj, místico muçulmano do século X, falará da expatriação do homem; para descobrir o real para além das aparências, ‘é necessário expatriar-se por caminhos estritos sinalizados por chamas’. O gesto do homem deve corresponder à iniciativa divina. Como o arbusto, o homem de Elohim é constantemente inflamado pelo fogo de sua presença sem ser consumido (CHOURAQUI, 1996, p. 51-2).

O elemento fogo, assim como aparece na narrativa, nos remete a um sentido. Toda a perícopa é bem marcada pelo sentido da visão que sinaliza a experiência feita por Moisés, situação que desafia os sentidos. Mobilidades externas que desafiam também a mover e a reaprender a mover-se. Diante do mistério inefável o ser humano é convidado a tatear.

2.2.2.5. Visão

Vários autores, ao pesquisarem esta perícópe, afirmam que a visão é o sentido preponderante no texto (VOGELS, 2003, p. 92; FISCHER apud PUERTO, 1994, p. 137; GIMÉNEZ-RICO, 2002, p. 177; GARCÍA LÓPEZ, 2006, p. 131; BÍBLIA DO PEREGRINO, 2002, p. 110). Temos um jogo de deslocamentos e encantamentos entre Moisés e Javé. Tem algo que encanta Moisés, algo inesperado, como por exemplo, o queimar da sarça. Toda a narrativa se dá numa sucessão de imagens, o que está em profunda sintonia com a pós-modernidade. Antes da voz, vem a imagem. Elohim e Moisés se contemplam. É possível reconhecer nesta relação um deixar-se seduzir pela visão.

O verbo *ver ra'a*, aparece sete vezes nos nove primeiros versículos deste capítulo [...] As tradições hebraicas, cristãs e muçulmana veem neste episódio um dos apogeu místicos da Bíblia. A adesão do homem neste episódio acontece através do irresistível poder da visão, na contemplação de um misterioso mensageiro, intermediário transparente entre o profeta e o infinito que se lhe revela. Moshé, que soube ver a injustiça dos homens (2,11), verá agora o mensageiro de IHVH (CHOURAQUI, 1996, p. 50).

Basta perceber a maneira como ele se repete do versículo 2 ao 4; duas vezes: duas no 2 e no 4, e uma vez no 3. Encontramos o verbo רָאָה (*ra'ah*) citado várias vezes nesta perícópe וַיִּרְאֵהוּ (*wayyra'*) e וַיִּרְאֵהוּ (*wayyare'*) (Ex 3,2), וַיִּרְאֵהוּ (*we'ere'eh*) (Ex 3,3), וַיִּרְאֵהוּ (*wayyre'*) e וַיִּרְאֵהוּ (*lre'oth*) (Ex 3,4). No versículo 1 temos o verbo precedido de uma conjunção (*wav*). Ele está no niph'al imperfeito, terceira pessoa do singular, masculino. Ainda no mesmo versículo temos também o verbo precedido de conjunção e conjugado na terceira pessoa do masculino só que no qal. Quanto ao versículo 3, ele aparece, também, com *waw* consecutivo, na primeira pessoa do singular, no qal. No versículo 4 temos a conjunção e o verbo no qal terceira pessoa masculino construto e, por fim, o verbo aparece precedido de uma preposição e no infinitivo. Assim temos o jogo de olhares que está no coração da perícópe.

Ao buscar o que dizem alguns dicionários bíblicos sobre o verbo רָאָה (*ra'ah*) *ver*, encontramos o alcance desta expressão dentro da cultura hebraica. Esta raiz (*ver*, *olhar*, *inspecionar*) bem como seus desdobramentos, abarcam as expressões do *ver* que vão desde o *olhar físico*, o que *vê*, *aparência*, *espelho*, *rosto*, até a *visão profética*, *vidente*.

Os sentidos ampliados e metafóricos incluem: o qal, os de “considerar”, “perceber”, “sentir”, “entender”, “aprender”, “desfrutar”: no final, os de “ser visto” ou “revelar-se”; no pual, o de “ser visto”; no hifil, os de “fazer ver”, “mostrar”, “levar a

sentir/conhecer/desfrutar”; no hofal, os de “ser feito ver”, “ser mostrado”, no hitpael, o de “olhar-se um ao outro”.

O sentido literal do verbo não requer comentário especial, pois é a palavra costumeira para ver com os olhos (Gn 27, 1). Mas o verbo possui sentidos mais abrangentes e metafóricos (CULVER, 2001, p. 1383).

Segundo Schökel, o verbo remete à capacidade visual (2004, p. 596). O mesmo autor afirma que, no sentido genérico

Diferencia-se segundo um processo: atividade referente ao ver: *examinar, inspecionar, investigar, reconhecer, procurar*; o momento inicial de percepção: *perceber, descobrir, inteirar-se, dar-se conta, constatar, encontrar*; ação durativa: *olhar, contemplar, observar, vigiar, presenciar, assistir*; resultado ou conclusão: *comprovar, apreciar, averiguar, reconhecer, contar com, ser testemunha*. **Sentido qualificado:** *prestar atenção, atender, cuidar, visitar, mostrar consideração, aprovar, escolher, prover*. **Sentido translato:** *sentir, escutar, gozar, desfrutar, sofrer, passar, provar, experimentar* (2004, p. 596-7).

Segundo Schwantes

tudo começa em Deus que ‘vê’. Os caps. 1-2 já haviam preparado este “ver”, como origem de todo novo na vida (2,6). É um “ver” que transforma em partícipe aquele que vê, que integra, solidariza, fomenta com-paixão” [...]

Este ‘aparecer’ no cabeçalho é sintomático: continuamos no âmbito do “ver”, tão central nos caps.1-2, bem como em 3,7-14. Nestes casos, “ver” tem a perspectiva do que vê, agora 3,1, também do que é visto. O “ver” tão central passa a ser também o “fazer-se ver”, o “ser visto”. Deus quer ser visto, quer fazer-se ver (1998, p. 25.30).

Em uma obra que aborda as facetas de Moisés dentro do Pentateuco, Vogels (2003) também destaca esta dimensão do “ver” e o traço relacional que temos nela. “Javé viu que Moisés se aproximava para ver (...)”. O texto sublinha que esse encontro entre Deus e Moisés se situa no nível do ‘ver’. Todavia, essa curiosidade inicial de Moisés vai levá-lo a um chamado” (2003, p. 92). Temos uma construção narrativa marcada pelo ver e pelo dizer. Durante a trajetória de Moisés, progressivamente, “a visão se transforma em audição” (VOGELS, 2003, p. 92).

2.2.2.6. Coisa Estranha

Ao buscar um texto que pudesse ser referência para pensar uma hermenêutica da PJ, o coração da proposta se inclinava mais especificamente, no terceiro versículo: “Vou chegar mais perto e ver essa coisa estranha” (Ex 3,3b). No entanto, as traduções mais usadas na pesquisa bíblica (Interlinear; Peregrino; TEB; Jerusalém e Ferreira de Almeida), ao traduzir

para a língua portuguesa o original em hebraico וַיֵּאמֶר מֹשֶׁה אֶסְרֶה-נָּא וְאֶרְאֶה אֶת-הַמְרָאָה הַגְּדֹלָה הַזֶּה (Wayy'omer Mosheh 'asurah-na' we'ere'eh 'eth hammare'eh haggadol hazeh maddu'a lo'-yebh'ar hasseneh) (BÍBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA, 1997, p. 88-9) fazem escolhas bem diversas do tradutor da edição pastoral¹⁶. Na recente obra de revisão que culminou na Nova Bíblia Edição Pastoral (2014) encontramos: “Vou até lá e ver esta grande visão”. Por sua vez na Bíblia Católica do Jovem (2012) está: “Vou me aproximar – disse ele consigo – para ver este espetáculo”. Alguns poderiam perguntar-se, por isso: por que tomar por porta de entrada a tradução da edição pastoral? É que a construção: “vou chegar mais perto e ver essa coisa estranha” (Ex 3,3b) continuava a provocar. Penso que ela serve como elemento instigador; contudo não pretendemos deixar de lado as outras traduções, saindo do que é consenso nos meios acadêmicos.

Partindo da concepção de que toda tradução, enquanto porta de entrada, nos remete a um caminho pelo qual se chegou e as possibilidades que abre – ou fecha – são pontos de vista que dão mais destaque ou tornam pouco perceptíveis os fatos contados, pois o tradutor é o primeiro intérprete (LLORCA apud TAMEZ, 2014, p. 25).

Tamez nos traz elementos significativos para a contextualização da tradução ao afirmar que os tradutores são

Como narrativas viventes em tantos seres marcados por histórias particulares, pessoais e coletivas; com uma língua condicionada por seus corpos atravessados transversalmente por sua cultura, gênero, etnia, classe, localização histórico-contextual e ideológica; com uma apreensão do mundo ou marcos categoriais que diferem da língua e cultura que se propõe interpretar para traduzir. A identidade dos tradutores fica desvelada em seu produto, isto é a tradução (2014, p. 26).

Se, ao nos defrontarmos com a perícopes, temos um “de trás” (o contexto histórico que lhe deu origem) e um “na frente” (a realidade de seus leitores atuais), em relação aos tradutores, como narrativas vivas, também temos um detrás e um na frente (TAMEZ, 2014, p. 28). O tradutor, ao iniciar o diálogo com o texto-fonte, explorando seus sentidos, faz escolhas marcadas por seu lugar histórico.

Neste caminho, Tamez nos oferece uma base para, em sua originalidade, entender a escolha feita pelo tradutor da Bíblia Edição Pastoral quando afirma que “uma boa tradução é aquela que consegue que seus leitores se apropriem da mensagem” (2014, p. 30). E a mensagem aqui não seria que se está diante de algo surpreendente? Como dizer isso a pessoas

¹⁶ Interlinear (2013): “Afastar-me-ei, agora, e verei a visão a grande”; Jerusalém (1987): “Darei uma volta, e verei este fenômeno estranho”; Peregrino (2002): “Darei uma volta, e verei este fenômeno

simples? A língua materna do tradutor faz uma reapropriação. Como esta narrativa deverá estar enquadrada nos parâmetros de uma cultura diferente da língua fonte, não poderá haver uma equivalência exata, algumas vezes nem sequer dinâmica (TAMEZ, 2014, p. 31).

As provocações que se encontram neste binômio *chegar mais perto e coisa estranha* talvez construam mais possibilidades que empecilhos e, por isso, possam, dentro do estimado rigor crítico, serem levados em consideração.

Por que igual ao texto-fonte despertará inúmeros sentidos no momento em que seus leitores, condicionados por sua cultura, se aproximem para interpretá-lo. Os sentidos do texto fechar-se-ão cada vez mais, à medida que derem sentido à vida de quem os lê, dependendo das circunstâncias (TAMEZ, 2014, 32).

É neste diálogo frutuoso entre exegese e hermenêutica, ciência e poesia, pesquisa e militância que nos aproximamos dos textos sagrados. Afinal, sabemos que “a relação entre a Palavra e o leitor é sempre dinâmica, e que uma determinada leitura não esgota o sentido, mas atualiza apenas uma parte da mensagem” (ANDIÑACH, 2010, p. 7).

Recorrendo ao que os tradutores (BALANCIN; STORNILO) da Bíblia Edição Pastoral expressam no comentário que fazem no rodapé da própria perícopes, não encontramos elementos explícitos que fundamentem sua escolha. A ideia da experiência de Deus como mistério, algo que supera nossa compreensão, pode apenas deixar entrever as intuições que dão base para a sua escolha. Diz ele: “A experiência de Deus é um mistério que está além da compreensão humana. Esse mistério é apresentado aqui como fogo que arde sem consumir” (BÍBLIA SAGRADA EDIÇÃO PASTORAL, 1990, p. 67). No livro *Como ler O livro do Êxodo: O caminho da liberdade* (BALANCIN; STORNILO, 1998), da série como ler a Bíblia, publicada pela editora Paulus, o comentário a esta perícopes é muito breve:

É na montanha que Moisés tem a experiência desse Deus, que já estava misteriosamente presente na vida dos seus irmãos oprimidos. Moisés não vê Deus, e sim um fenômeno misterioso e paradoxal: fogo que não queima. E isso o leva à experiência do Deus misterioso que ele ouve (p. 26).

Sem ter mais elementos do próprio tradutor e para fundamentar melhor sua escolha, recorreremos a dicionários on line de língua portuguesa buscando os verbetes “estranho” e “coisa”. O Dicionário Aurélio (FERREIRA, 2008-2016) enumera 26 alternativas que transcrevemos, algumas na ordem que aparecem: 3 Desconhecido; 5 Singular; 6 Extraordinário; 7 Esquisito; 11 Esquivo”. Já o Dicionário Michaelis (MICHAELIS, 2009) fala de:” *adj (lat extraneu)* 1 Estrangeiro, externo. 2 Que é de fora; alheio. 3 Sem qualquer ligação

estranho”; TEB (1994): “Vou chegar perto para ver esta grande visão”; Ferreira de Almeida (1993): “Irei para lá e verei essa grande maravilha”.

com. 4 Esquivo. 5 Extraordinário, surpreendente.”. O Dicionário de Sinônimos (DICIONÁRIO DE SINÔNIMOS, 2011-2016) traz, como primeira opção, excêntrico: anormal, bizarro, desusado, diferente, especial, esquisito, excêntrico, exótico, extraordinário, extravagante, incomum, insólito, inusitado, invulgar, singular e, como segunda opção, “o maravilhoso: enigmático, inexplicável, misterioso, obscuro, suspeito”.

Talvez alguns olhares mais sensíveis também se incomodem com a palavra *coisa*. Os dicionários também nos oferecem elementos interessantes. Michaelis (2009): “*sf (lat causa)* 1 Tudo o que existe ou pode existir; ente, objeto inanimado”. O Dicionário de Sinônimos (2011-2016) apresenta um elenco com termos que nos ajudam a pensar:

Tudo o que existe (cousa, ente, objeto, peça, ser, utensílio); *Acontecimento*: acontecimento, ação, ato, caso, circunstância, condição, empreendimento, empresa, episódio, estado, evento, fato, ocorrência, projeto, realidade, realização. *Assunto*: assunto, conversa, ideia, matéria, noção, pensamento, questão, tema, tese. *Relação*: laço, ligação, relacionamento, relação, vínculo; *Mistério*: enigma, incógnita, mistério, segredo.

Por sua vez, Ferreira (2008-2016) traz para a palavra *coisa* os seguintes significados: objeto ou ser inanimado; o que existe ou pode existir; negócio, fato; acontecimento; mistério.

Nesta busca por nos aproximar da intencionalidade do tradutor, contextualizar suas escolhas e colocá-las no horizonte do empenho de outros tradutores, vemos que todos narram algo que causa fascínio e admiração.

Num texto que celebra o número 100 da Revista *Estudos Bíblicos*, Julio P. T. Zabatiero faz uma alusão à importância do ‘estranhamento’ no processo da Exegese e da Leitura Popular. Esta abordagem pode sinalizar que a “coisa estranha” talvez possa abrir caminho para uma pesquisa mais “ortodoxa” do que é possível imaginar num primeiro momento. Ao sinalizar os marcos na caminhada feita, revistas publicadas nestes anos de exposição de um tipo de produção acadêmica, o autor afirma a

Conversão à Bíblia enquanto Palavra de Deus no clamor dos pobres. Séculos de poeirenta exegese tiveram de ser limpados. Uma grande faxina se fez na casa da Palavra – por trás das palavras, uma flor sem defesa foi vislumbrada, a festa do povo foi reencontrada, portas emperradas e empenadas se abriram revelando aposentos convidativos, iluminados, cheios de vida, de uma vida que se perdera em meio às exigências acadêmicas, racionais, universitárias, clericais da ciência bíblica. Textos outrora esquecidos foram reencontrados, relidos, examinados desde quatro lados, seus conflitos revelados, os clamores antes silentes encontraram novamente ouvidos atentos, de parceiras e parceiros oprimidos, mas conscientizados, em novas saídas, peregrinações, êxodos do capital; cidades imponentes que impediam a visão se tornaram transparentes e a vida do campesinato mais uma vez se encontrou e os sons da utopia ressoaram em celebrações democráticas, ecumênicas, populares, militantes, reverentes em um grau até então desconhecido. Estranhas ideias, doutrinas, práticas se encontraram no texto outrora tão familiar das Escrituras.

Estranhos que nos conquistaram e vieram a fazer parte de nossa família, fizeram entre nós seu lar (2009, p. 21).

Na dinâmica de dar espaço a novos horizontes e novas questões, mas também de acolher o texto enquanto Palavra de Deus, sempre provocativa, o texto e a realidade se mostram como “coisa estranha” que exigem rigor na exegese e abrem horizontes a novas possibilidades hermenêuticas. E ainda propõe:

Agora me parece necessário olharmos novamente para o texto em toda a sua estranheza, em sua peculiaridade, em sua distância de nós [...] a Bíblia toda é muito estranha [...] Para que o texto mantenha seu poder, sua beleza, seu encanto, seu charme, sua ousadia, é preciso que nos entreguemos à sua estranheza, à sua peculiaridade, à sua diferença, à sua outridade (2009, p. 24).

Permanecemos, então, diante do desafio que é a *aproximação* do termo hebraico *הַמַּרְאֵה הַהַגְדוֹל* (*hammare'eh haggadol*), pois num primeiro olhar, este não está tão próximo da tradução da Bíblia Edição Pastoral: *Coisa estranha*. O termo *visão* fica muito mais harmonizado com o todo da perícopre onde o ver aparece de forma insistente. Seguidas vezes a perícopre afirma que Moisés viu (Ex 3,2-3). YHWH também o vê (Ex 3,4). Aqui estamos diante das escolhas que o tradutor, ao buscar a equivalência dinâmica, é desafiado a fazer (WEGNER, 1998, p. 28-32). Já que “traduzir é tentar estimular no novo leitor, na nova língua, a mesma reação ao texto que o autor original desejou estimular nos seus primeiros e imediatos leitores” (NIDA apud WEGNER, 1998, p. 30).

Na tradução que Vogels faz da perícopre Ex 3,1-6 para o segundo capítulo de seu livro, temos a interpretação mais aproximada da Bíblia Edição Pastoral já que escolhe dizer “Vou chegar mais perto e *ver* essa estranha visão (...)” (2003, p. 92). Permanece com o termo *visão* (que tem força no contexto da perícopre), contudo, adota também a expressão *estranho* para adjetivar de que visão se trata. O mesmo, também, se dá com Houtman que, em seu comentário sobre o livro do Êxodo que encontramos em língua inglesa, assim traduz Ex 3,3: “So Moses thought, ‘I want to go there and see that strange sight (to find out) why the bush is not burned up’”¹⁷ (1993, p. 341).

Luiz Alexandre Solano Rossi, na obra intitulada *Nos Passos de Moisés* (2013), fazendo uma meditação sobre o livro do Êxodo, utiliza para as citações a Bíblia Edição Pastoral, ou seja, a expressão “coisa estranha” (2013, p. 13). Na Bíblia de Jerusalém (1987) e na Bíblia do Peregrino (2002) encontramos a expressão *fenômeno estranho*. Na Bíblia

¹⁷ “Então Moisés disse, eu quero ir lá e ver essa coisa estranha para descobrir porque a sarça não se queima”, tradução própria.

Sagrada da Paulus editada em Lisboa (2005) a escolha de tradução foi: “Vou aproximar-me mais para ver esta coisa estranha”. Em La Bíblia edición pastoral (1995) está: “Voy a dar una vuelta para mirar este fenómeno tan extraordinario”. A Bíblia do Peregrino, ao comentar a narrativa, afirma que Moisés “é tomado de surpresa ante o fenómeno estranho. A surpresa provoca a curiosidade, a indagação temerária – não a reverência numinosa que se esperava” (2002, p. 110). A mesma tradução foi feita por Carlo Maria Martini, numa obra que apresenta uma meditação sobre a Vida de Moisés e a Vida de Jesus. Segundo ele a tradução seria: “Então, disse Moisés: Darei uma volta e verei este fenómeno estranho, por que a sarça não se queima” (1985, p. 26).

Enquanto a Sociedade Bíblica Brasileira (SBB) na Bíblia Sagrada, na Nova Tradução na Linguagem de Hoje (2001), diz: “Então pensou: ‘Que coisa esquisita! Por que será que o espinheiro não se queima? Vou chegar mais perto para ver.’” (Ex 3,3). É possível encontrar a mesma tradução na Nova Tradução na Linguagem de Hoje (2015), publicada pelas Paulinas. Esta toma por referência a Nova Tradução na Linguagem de Hoje. O site da SBB assim expressa esta escolha

A tradução de Almeida reproduz o sentido dos textos originais, empregando palavras e estruturas em português que não são do domínio do povo. Isso requer um domínio da Língua Portuguesa que está acima da média da população brasileira. Já a NTLH, ao reproduzir o sentido dos textos originais em hebraico, aramaico e grego, o expressa em uma linguagem simples, popular, sem utilizar gírias e regionalismos. A grande preocupação da Comissão de Tradução foi comunicar a Palavra sem que esta perdesse o estilo bíblico (SBB).

Ou seja, há diversos casos em que nos deparamos com autores que, em sua tradução, optam pela expressão estranha ou vocábulos que traduzem a sensação de estranheza. Esta possibilidade se dá pelo fato de termos na perícopex Ex 3,3 a expressão *הַמְרֹאֶה הַגָּדוֹל* (*Hammar'eh haggadol*) que a tradução literal nos remete à *grande visão*, a algo importante. O termo em questão é *mar'eh* (vista, visão, aparência, beleza).

Derivado diretamente do verbo ra'â, “ver”, mediante o simples acréscimo de um conhecido prefixo substantivado, esse vocábulo traz consigo muito da variedade de significados do verbo [...] O substantivo *mar'eh* pode significar praticamente qualquer coisa que diga respeito à aparência externa, à maneira que as coisas aparentam. Do modo que são usuais as noções de “aparência” ou fenômeno da **coisa observada**, seja isso comum (Lv 13.3, e dez vezes no capítulo) ou **incomum** (**Êx 3.3**) (grifos nossos, CULVER, 2001, 1385).

Os grifos feitos na citação acima são para destacar como a abordagem de Culver legitima a possibilidade escolhida pelo tradutor da Bíblia Edição Pastoral. A relação de *mar'eh* com um fenômeno aparente, coisa observável que pode ser algo incomum, diferente, inusitado. O próprio autor, ao se referir a algo incomum em que o termo é usado, cita Ex 3,3. E utiliza a expressão “coisa”.

O termo que vem adjetivando o substantivo visão (*mar'eh*) é a expressão *gadol*, que vem do verbo *gadal* que quer dizer crescer, tornar-se grande (SMICK, 2001, p. 247). Esta raiz remete a objetos físicos bem como a seres vivos não só no sentido físico, mas, também, de intensidade e importância. “O adjetivo comparte da amplitude de sentido do verbo acima, significando “muito(s)” em número, e em outros conceitos, de intensificação como “altura” (de som), ser cheio de anos, grande em importância” (2001, p. 248).

Assim, a expressão *הַמְרָאָה הַזֶּה* nos remete a uma visão intensamente incomum. Estas reflexões pavimentam o caminho para a expressão “coisa estranha”, apesar de o conjunto da perícopes insistir em se conservar um termo que esteja mais próximo da expressão *visão*, próximo ao ato de ver, que marca este momento do relato da vocação de Moisés. Contudo, *coisa estranha* pode ser, de alguma maneira, mais popular (intencionalidade por trás da edição pastoral) para abordar uma grande visão, espetáculo ou maravilha, já que estes termos não ressaltam a dimensão incomum que Culver destaca. Na apresentação da Bíblia Sagrada Edição Pastoral encontramos, textualmente: “conservando a fidelidade aos textos originais, procuramos traduzi-los em linguagem corrente, evitando construções rebuscadas e palavras de uso menos comum” (1990, p. 5).

2.2.2.7. Diálogos

A perícopes que ora analisamos é marcada pela visão. Contudo, a estrutura narrativa dela traz em relevo o verbo dizer *אָמַר* (*'amar*), o que dá para ela um caráter dialógico. Aqui temos o início de um diálogo que marcará toda a obra. Ele aparece várias vezes (uma vez nos versículos 3, 5 e 6 e duas vezes no versículo 4) conjugado no *qal* na terceira masculina do singular, precedido pelo *wav* consecutivo. *וַיֹּאמֶר* (*wayy'omer*) numa tradução literal pode ser *E disse*. Este verbo, em seu sentido elementar é: “dizer, falar, dizer consigo mesmo (pensar), pretender, ordenar, prometer” (FEINBERG, 2001, p. 89), “dizer algo de, dizer algo sobre, mencionar, nomear, chamar, dizer algo, pensar, prometer, ordenar” (HOLLADAY, 2010, p.

28); “referencia-se a processo, começar, responder, acrescentar, concluir” (SCHÖKEL, 2004, p. 65).

Segundo Olmo Lete (1973, p. 77)

A presença divina se impõe definitivamente através de um confronto pessoal: Deus *chama* e Moisés responde. Será este um dos poucos relatos de *vocação* em que aparece a fórmula específica (*wayyiqra*’) explicitamente (cf. *1Sm 3,4ss*). Igualmente, a teofania está formulada com a expressão correspondente (*wayyera*’) (3,2).

“Na estrutura narrativa de 3,1-4,17, os diálogos adquirem um papel vital. Prescinde-se de alguns poucos versículos do narrador (3,1-2.4a.6b;4,3.4b.6.7.14); os demais são diálogos entre Deus com Moisés” (GARCÍA LÓPEZ, 2006, p. 68). Ou seja, de um total de 39 versículos que compõem esta narrativa em 9 se destaca o narrador, quatro estão na perícopes que estudamos, o que confirma a intuição que estamos diante de uma construção do cenário em que o diálogo se dará. O próprio fato de וַיֹּמֶר (*wayy’omer*) não aparecer nos dois primeiros versículos, insinua isso. Primeiro, o contexto em que a conversa se dará; depois, as aproximações propriamente ditas.

Esta perícopes marca o início de uma relação. É um primeiro contato entre Deus e Moisés, primeiro passo de uma relação que o acompanhará a vida toda (ANDIÑACH, 2010, p. 51). Contato que testemunha um Deus próximo, com quem se pode dialogar (ANDIÑACH, 2014, p. 105). Tem um quê de iniciático no texto. “Uma progressiva apreciação da presença divina por parte de Moisés” (OLMO LETE, 1973, p. 76). A partir deste momento é Deus que toma a rédea da situação. Moisés se mostra surpreso, mas Deus se mostra senhor. Como outros personagens na Bíblia, Moisés foi aprendendo a ouvir Deus e a reconhecer seus sinais (1Sm 3,1-14; Is 6,1-13; Jz 6,11-24; Jr 1,10).

Encontra-se marcado neste início de diálogo, em sintonia com outros acima citados, o jeito de Israel e os cristãos compreenderem o sagrado. Um *outro*, pessoal, que irrompe na história sem violentá-la. Este estabelece diálogos, se faz conhecer. Constrói diálogos que, mais do que dizer de si mesmo, propõe um caminho. Faz um convite que gera e defende a vida. O Deus que está, conforme afirma Andiñach, é o Deus que disse, o Deus que se aproxima e ao dizer e se aproximar provoca na pessoa humana também um dizer e um deslocamento. O próprio diálogo pode ser lido na perspectiva dos descolamentos. Tanto o sagrado como aquele que o experiencia se deslocam, se comunicam e, neste movimento, um se revela e o outro se descobre.

2.2.2.8. Lugar

Em vários momentos desta pesquisa afirmamos que o deslocamento é um elemento marcante em Ex 3,1-6. Contudo, ainda é impensável o livro do Êxodo, bem como todo Pentateuco, sem pensarmos nos deslocamentos geográficos, sociais, existenciais, teológicos narrados nos textos. Descolar-se é mover-se de um lugar para o outro. Então, não poderíamos concluir este momento da pesquisa sem abordarmos os lugares presentes nos textos, lugares, a partir dos quais se darão os deslocamentos, lugares aos quais deslocamentos anteriores levaram Moisés.

Temos, na pesquisa, vários espaços: o deserto, Madiã, o Sinai reconhecido com lugar sagrado. A própria perícope, como um todo, pode ser vista como um lugar, um momento intermediário, pois nela estamos num momento de transição entre a vida pós-saída do palácio e a luta pela libertação do povo.

Logo, pode saltar aos nossos olhos a referência a Midiã ou Madiã. Que região é esta? O que significa ser sacerdote de Madiã? Segundo Andiñach “é uma região desértica, que se estende pela Península do Sul do Sinai até Arabá, ao sul do Mar Morto” (2010, p. 54).

Moisés é apresentado como um pastor, empregado, o que, talvez, o aproxime de seus irmãos hebreus. É justamente a aproximação da realidade de trabalho – exploração? – de seus irmãos que o leva para mais longe, para o encontro com Deus (ANDIÑACH, 2010, p. 53). Quem são estes pastores, perto do Egito? Moisés é pastor. Um pastor de ovelhas se torna pastor do povo, em nome de Javé (CHOURAQUI, 1996, p. 49).

O deserto é um lugar profundamente significativo nas narrativas do Antigo Testamento. Segundo Thomas e Léon-Dufour “o sentido religioso do deserto vai em direções diversas, conforme se pense num lugar geográfico ou numa época privilegiada da história da salvação” (1977, p. 215). No versículo 1 encontramos Moisés que caminha para além de *הַמִּדְבָּר* (*hammidbar*, o deserto). *מִדְבָּר* segundo Shökel pode ser traduzido por “*deserto, páramo, região desértica, ermo, sequidão, agreste, estepe, pampa, savana* [...] caracteriza-se pela falta de vegetação, de caminhos, de povoação” (2004, p. 355). É por este lugar que Moisés conduz o rebanho de sua família.

Depois de ir além do deserto parece chegar a um lugar conhecido. Andiñach afirma que a utilização dos artigos definidos “‘a’ montanha, ‘a’ sarça, o texto dá a entrever que estamos diante de algo conhecido para os leitores” (2010, p. 53). Mas que lugar é este?

Olhando para as várias expressões do fenômeno religioso, Léon-Dufour destaca que

na maioria das religiões, a montanha, provavelmente por causa da sua altura e do mistério de que se rodeia, é considerada como ponto em que o céu se encontra com a terra [...] A Bíblia conservou tais crenças, mas purificou-as; com o AT, a montanha não é senão uma criatura entre as demais (1977, p. 611).

Segundo Waltke o termo הַר (*har*) é possível traduzir por “colina, outeiro, região montanhosa, monte, montanha (2001, p. 369). Concordando com Léon-Dufour, ele lembra que “a antiguidade, a majestade, o poder e a altura das montanhas que se erguiam até o céu, acima das nuvens, naturalmente levou os homens a associá-las aos deuses” (2001, p. 369).

E esta montanha tem uma identificação: הַרְבַּע (*Horeb*). Este é o “nome alternativo para o monte Sinai, derivado de *harab*. Significa “região desolada” (YAMAUCHI, 2001, p. 525). Qual o lugar do Horeb no Antigo Testamento? É a montanha de Deus. Mais que um lugar geográfico é onde Deus se deixa encontrar (CHOURAQUI, 1996, p. 49). De alguma forma, ao colocar o encontro neste cenário, o narrador antecipa a aliança. Faz deste encontro o fundamento da aliança que virá. O encontro com o Senhor, que entrega a lei, tem sua origem no encontro com o Senhor que se revela, mostrando o caminho (ANDIÑACH, 2010, p. 54-5). Já Olmo Lete afirma que “o Sinai é o ‘lugar’ de onde arranca espiritualmente o Êxodo e a meta para onde tende” (1973, p. 76). A lei é ensino para que se continue no caminho proposto.

“Em geral, as fontes javista e sacerdotal usam o nome Sinai para referir-se ao monte onde Deus deu as tábuas da Lei, ao passo que as fontes eloístas e deuteronomistas costumam utilizar o nome Horebe” (ANDIÑACH, 2010, p. 55; cf CLIFFORD, 2007, p. 133; cf. OLMO LETE, 1973, p. 72). Concordando com estes autores, Yamauchi afirma que a “hipótese documentária sugere que este nome que designa a montanha de Deus é característico de D e E (Ex 3.1; 17.6; 33.6), ao passo que Sinai é usado nas seções de J e P (veja, porém, Dt 33.2)” (2001, p. 525). O lugar não é nem no Egito e nem na Terra Prometida. Deus espera “no meio do caminho”. O lugar que Deus nos encontra é sempre para além da escravidão. Na tradição deuteronomica, neste mesmo lugar se dará uma teofania com Elias (1 Rs 19, 8) (CHOURAQUI, 1996, p. 50). Segundo Schiavo, “Sinai é o monte no qual era venerado o Deus Sin” (1989, p. 74).

No decorrer do diálogo Moisés se dá conta do lugar onde está. Por que tirar as sandálias? O costume de se retirar as sandálias em solo sagrado vemos aqui e em Js 5,15 (ANDIÑACH, 2010, p. 56). Temos uma mistura de proximidade e afastamento, toque e reverência. “No Oriente, tirar as sandálias manifesta respeito que se tem por um lugar sagrado

[...] Assim, para o Islã, a aproximação da sarça em chamas ensina o caminho para a união mística” (CHOURAQUI, 1996, p. 52).

Pela primeira vez aparece na Bíblia a expressão terra santa, espaço sagrado. A terra da liberdade é santa. É santo o chão em que se encontra o sagrado, o lugar em que se é impulsionado para a liberdade e a libertação. Mais importante do que a fala que convoca, a parada é o motivo. O chão é sagrado. Aqui está um cenário de relações diversas. Deus é que toma a iniciativa. Dentro da experiência de fé que nutre o êxodo: a liberdade se dá a partir de um Deus que não se deixa instrumentalizar. O lugar sagrado é o lugar em que o totalmente outro se deixa experienciar e não manipular, onde os movimentos típicos do Egito não cabem.

Segundo Schökel אֲדָמָה (*'admah*) quer dizer terra e pode ser entendido como uma “zona limitada: *território, país, torrão*” (2004, p. 28) e ao aparecer adjetivada (אֲדָמַת־קֹדֶשׁ, *'admath-qodesh*) como em Ex 3,5 e terra santa (2004, p. 29). Coppes, por sua vez, afirma que algumas traduções têm “dificuldade de decidir qual a opção adequada em português. Originalmente, a palavra tinha o sentido de solo vermelho arável. A partir daí, veio a denotar qualquer solo cultivado ou cultivável e propriedade rural, ou só um dos dois” (2001, p. 25). O termo אֲדָמָה segundo Schökel, pode ser traduzido como “*santidade, sacralidade, santuário, porção santa/sagrada, objeto sagrado* [...] אֲדָמָה terreno sagrado Ex 3,5” (2004, p. 572). McComiskey salienta que אֲדָמָה remete

A natureza essencial daquilo que pertence ao domínio do sagrado e que, por esse motivo, se distingue daquilo que é comum ou profano [...] Existe alguma verdade na ideia de R. Otto (veja-se a bibliografia) de que a palavra “santo” se refere ao *mysterium tremendum*. Fala de Deus com uma dose de temor. Pode ser empregada quase como um sinônimo da divindade. “Seu santo nome” e o nome de Deus (2001, p. 1321-2).

2.3. UMA TENTATIVA DE CONCLUSÃO

Ao pensarmos em literatura sagrada somos logo remetidos a um texto. Uma codificação de experiência fundante a partir da linguagem. Todo texto é carregado de sentido e, por isso mesmo, a literatura sagrada demanda especificidades para nos aproximarmos do que se queria dizer e do que ela (a literatura) pode dizer para os que a leem hoje. Enquanto textos normativos iluminaram gerações e, por isso, dialogam com leitores, de experiências bem diversas.

Desta forma a Exegese se dedica a construir métodos que nos orientem. A sistematização de um caminho pedagógico, um método de Leitura Popular da Bíblia emerge neste cenário e, justamente, por isso, foi abordada no início deste capítulo. Este referencial

também possibilita estruturar, *dar liga*, a todos os passos que virão depois, nesta dissertação. Na proposta apresentada por Mesters, o triângulo hermenêutico: texto-contexto-pretexto é a base e, por isso, também deste trabalho.

Neste capítulo nos debruçamos mais sobre o texto. Para tanto, apresentamos uma abordagem exegética de Ex 3,1-6, sinalizando traços das primeiras aproximações e elementos de seu gênero literário que nos ajudam a mergulhar melhor no texto. Enquanto relato de vocação esta narrativa nos apresenta chaves importantes para nos aproximarmos, também, dos relatos de vocação, que são as histórias de vida dos próprios jovens.

Aqui fazemos uma síntese de oito temáticas que estão presentes, ou que perpassam toda a perícope, e que também nos ajudam, a partir delas, a construir aproximações com os cenários juvenis. Na perícope encontra-se uma série de elementos que trazem luzes para a hermenêutica da PJ. O primeiro são os movimentos que aparecem na narrativa, estes relatam e, também, provocam deslocamentos. Outro são os personagens, a partir dos quais se desenvolve o enredo, dando destaque especial ao protagonista do texto: Deus. A figura do fogo, e tudo aquilo que ele traz que possibilita, a partir da linguagem, narrar a experiência feita por Moisés é igualmente destacada. Também enfatizamos um dos elementos centrais da perícope que é o sentido da visão. O jeito como o verbo *ver* estrutura a cena. Detemo-nos, da mesma forma, na expressão “coisa estranha” presente na Bíblia Edição Pastoral e nela reconhecemos tanto as possibilidades desta tradução, quanto os horizontes que possibilita vislumbrar. Junto com a presença do “ver” nos atemos à estrutura dialógica de todo o relato, e como o diálogo entre Moisés e Deus vai tomando corpo no texto. Os lugares onde se desenrola a cena também foram abordados.

Assim, concluímos este momento da pesquisa buscando apreender o que o texto Ex 3,1-6 nos abre de possibilidade. A hermenêutica feita no continente americano tem sinalizado que o texto, em si, não basta. É preciso ter em mente o contexto de quem lê, e o pretexto que marca a leitura. Fomos movidos pelo desejo de compreender os contornos de uma leitura bíblica, onde as juventudes possam emergir como sujeito hermenêutico, numa ótica libertadora e na escolha de tomarmos o caso da Pastoral da Juventude como base. Partimos, agora, para reconhecer os elementos hermenêuticos que a caminhada da PJ permite entrever.

3. ELEMENTOS PARA UMA HERMENÊUTICA BÍBLICA DA PASTORAL DA JUVENTUDE

No primeiro capítulo apresentamos o contexto/cenário em que se dá a hermenêutica da PJ no tocante à Bíblia e às juventudes, tomando como eixo a Teologia da Libertação, em sintonia como o pensamento de Sofiati (2012c), entendendo a PJ como Teologia da Libertação, e a Bíblia no contexto que se deu sua leitura dentro da Teologia Latino-Americana.

Sobre a relação Bíblia e vida, Mesters desafia os agentes eclesiais ao provocá-los dizendo que “no fundo da memória da Igreja – ‘memória perigosa’ – dorme uma visão da Bíblia e da vida, cujas raízes se perdem na escuridão dos tempos do Antigo Testamento” (MESTERS, 1984, p. 89). Desta forma Bíblia e realidade, texto e pretexto, vão formando a comunidade.

Posteriormente, no segundo capítulo, nos debruçamos sobre a exegese de Ex 3,1-6, destacando oito elementos presentes neste relato de vocação em diálogo com a possibilidade de uma hermenêutica a partir da PJ. Afinal, os deslocamentos, a experiência do sagrado e o lugar que as imagens ocupam na narrativa, podem abrir-nos fendas ou caminhos para uma hermenêutica a partir do segmento jovem chamado PJ.

Agora, neste capítulo, cabe-nos apresentar como a hermenêutica da PJ se deixa entrever no uso que ela faz dos textos bíblicos em geral, o caminho hermenêutico que emerge da exegese de Ex 3,1-6 e, por fim, as implicações políticas e opções metodológicas, práxis e subjetividades que possibilitam esta hermenêutica.

Como na obra *Flor sem defesa* (MESTERS, 1984), também entendemos que esta pesquisa é, antes de tudo, seguir o *faro* do que tem acontecido na caminhada da PJ através de fontes da mesma e de pesquisadores que a investigaram. Vemos esta experiência como uma *Flor sem defesa* que se nutre do suor e do sangue de tantos jovens e adultos que dedicam a vida à evangelização e defesa da vida. Também do suor e do sangue derramado nas periferias, no campo, nas florestas, tal qual o povo do êxodo, onde o clamor chega aos ouvidos de Yhwh (Ex 3,7). Desta forma, *perseguindo* o cheiro do que está presente tanto na caminhada da PJ quanto na reflexão da Leitura Popular da Bíblia, este capítulo propõe sistematizar os elementos que tornam possível pensar uma hermenêutica juvenil ou uma leitura bíblica a partir dos jovens.

Contudo, alguns ainda podem se perguntar da pertinência de tal abordagem a partir das juventudes, ou mais especificamente dos jovens que estão na PJ. Questiona-se: será que

ela não esvazia a perspectiva socioeconômica? Será que não se atém a detalhes irrelevantes, ou que as juventudes não constituem uma categoria que mereça tal destaque?

Mesmo não citando especificamente as juventudes – limitação de boa parte da literatura da Hermenêutica da Libertação – as sínteses que Mesters e Orofino (2006) fazem para uma assembleia da CEBI nos abrem perspectivas para entender o momento histórico que possibilita e exige novas hermenêuticas.

Depois da queda do muro de Berlim, muita coisa mudou no quadro da conjuntura nacional e internacional. Ou melhor, a queda do muro mostrou o novo horizonte que já existia há tempo, mas não era percebido. Essa mudança global teve a sua repercussão no jeito de lermos a Bíblia. Aos poucos, fomos abrindo nossa percepção para os muitos outros aspectos a serem levados em conta na interpretação da Bíblia: situação da mulher, negritude, cultura indígena e outros. Assim, no CEBI, lentamente, foram surgindo as várias *dimensões*: espiritualidade, ecumenismo, cidadania (política), estudo científico (formação), gênero, ecologia, articulação com outros movimentos e continentes. Isso mostra que a interpretação estava a serviço da vida. O assunto das assembleias que tivemos ao longo desses anos ilustra-o claramente (2006, p. 28).

Várias obras (MELLO; MESTERS; CAVALCANTI, 1993; MESTERS, 1988) nas quais o CEBI analisa o alcance de seu método, sinalizaram que é preciso ampliar o foco, mesmo que a juventude não seja descrita explicitamente. Uma pesquisa bíblica a serviço da vida não tomaria, dentro da PJ, a situação de inúmeros jovens? Enquanto escrevemos este capítulo, uma jovem da PJ, Lorena Lima, candidata ao conselho tutelar na cidade de Parauapebas/PA, foi assassinada devido ao seu compromisso com a defesa da vida que brotava de uma atitude hermenêutica, isto é, de um jeito de ler a Bíblia. Mais precisamente dia 20 de setembro de 2015 os conflitos advindos da relação entre o cenário de injustiça social e as escolhas embasadas em determinado modo de vivência a fé cristã explodiram em um homicídio. A defesa da vida do povo custou a vida de uma jovem.

Este fato marca a trajetória da PJ e do Cristianismo da Libertação e, infelizmente, é apenas um exemplo de milhares de outros. Na América Latina, vários jeitos de ler a Bíblia têm gerado vidas que se doam pelo que os cristãos da libertação chamam de *causa do Reino de Deus*.

3.1. USOS QUE A PJ FAZ DE TEXTOS BÍBLICOS

Num primeiro momento pretendemos, a partir de algumas publicações da PJ ou relacionadas a esta, abordar o manejo que a PJ faz de textos bíblicos para reconhecer a

hermenêutica que perpassa sua mística, opções metodológicas e escolhas políticas. A relevância, para o entendimento da hermenêutica da Pastoral da Juventude, das abordagens e obras que ora analisamos se encontram no fato de elas serem ou terem sido construções ou escolhas de lideranças e instâncias da PJ. Assinalam trajetórias, possibilitam entrever as motivações, inquietações e intuições que as tornaram não só possíveis, bem como necessárias. Indicam um percurso e, também, as mudanças feitas dentro deste mesmo caminhar. Apontam continuidades, descontinuidades, retomadas... Atentam como, por vezes, as mesmas opções metodológicas são concretizadas em abordagens diversas.

Se nos discursos das igrejas, muitas vezes, se recorre a textos bíblicos para apresentar imagens de jovens submissos às autoridades, especialmente familiares, apartadas de tudo que poderia ser visto como *profano* e corajosos para assumir *as coisas de Deus*, em sua trajetória, a PJ tem optado por outros enfoques. Sua identificação com as CEB's a faz formular e escolher imagens, enunciados e personagens bíblicos, que estejam mais em consonância com o Cristianismo da Libertação (LÖWY, 2000; SOFIATI, 2012c).

Seja nos mais diversos manejos de textos bíblicos que encontramos nas obras da PJ, seja em seus documentos que testemunham suas opções políticas e hermenêuticas, encontramos um jeito de se relacionar com a literatura sagrada que a difere de outros grupos dentro da Igreja Católica e a aproxima de outros tanto dentro, quanto fora da Igreja.

3.1.1. Um pouco da trajetória histórica

Ao trazer a trajetória do manejo da literatura sagrada na PJ, reconhecemos a necessidade de distinguir quatro momentos. Estes não podem ser vistos de forma linear, onde o início de um marca o fim do outro, mas de forma complexa onde o início de um faz questionamentos e alarga os horizontes do (s) anterior (es). Um primeiro se debruça sobre o jovem na Bíblia; um segundo vê como a formação bíblica se dá numa ótica juvenil; ainda outro, desenvolve a forma como a Bíblia aparece como fator fundamental para outras abordagens; e um quarto, onde se fala de *lugares bíblicos*.

3.1.1.1. Os Jovens na Bíblia

Em se tratando dos personagens bíblicos temos três obras que marcam a trajetória da PJ. Duas delas publicadas no início da década de 90, e outra no início de terceiro milênio.

Cada uma destas obras nasce com intencionalidades diferentes, por isso seu perfil é diverso; mas as três são emblemáticas para a abordagem que fazemos nesta pesquisa. Elas partem das juventudes, dos jovens da PJ como sujeitos hermenêuticos. Nesta busca de reconhecer como se dá a presença dos jovens nas narrativas bíblicas, a autonomia é colocada em relevo. Seja por sua presença ou sua ausência. Autonomia que se dá, em especial, no destaque às situações em que jovens tomam iniciativa, entram nas narrativas não só como elemento de decoração, ou personagens atingidos pela postura de um protagonista, mas como elementos da trama que em suas escolhas, falas e posturas deixam entrever o sagrado na história.

Em 1992 a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil promovia a primeira Campanha da Fraternidade (CF) com a temática Juventude: Juventude, caminho aberto (CNBB, 1991). Segundo o costume da CNBB, o Texto Base é construído a partir do método ver-julgar-agir e o momento do julgar tem uma dimensão bíblica apresentada de forma condensada em cerca de 10 páginas. Em 1992, Hilário Dick enquanto membro da equipe do Instituto de Pastoral da Juventude de Porto Alegre (IPJ)¹⁸, organiza um roteiro de reuniões para grupos de jovens intitulado *O jovem na Bíblia* apresentando facetas de vários personagens bíblicos. Alguns possivelmente bem conhecidos de pessoas que frequentam igrejas, já outros gratas surpresas. Em 2003 Hilário Dick publica *Gritos silenciados, mas evidentes*, onde o autor, ao tratar da história da juventude, dedica um capítulo à literatura sagrada de judeus e cristãos.

Repare-se que estas obras se concentram em personagens e não em perícopes. É significativo que o Texto Base da Campanha, antes de entrar nos personagens em si, aborde a temática da novidade. Esta perspectiva estava em profunda sintonia com a opção preferencial pelos jovens assumida em Puebla (CELAM, 1978, p. 359-368). A conversão, elemento inspirador da quaresma, aparece na perspectiva da novidade e os jovens são apresentados como quem tem o que dizer. A Igreja aparece como quem deve se converter à novidade do Evangelho e da juventude. Trata-se de uma chave hermenêutica que aparecerá em outros momentos em que se tentará falar de uma leitura bíblica a partir do jovem: a novidade, novidade também presente em nossa pesquisa a partir da perspectiva do estranhamento, do que encanta e provoca.

Temos nestas obras alguns personagens que se destacam de forma recorrente. Por uma questão didática não vamos abordar obra por obra, mas personagem por personagem. Reconhecendo os traços destacados em cada texto e, na medida do possível, dialogar com

¹⁸ O Instituto de Pastoral da Juventude de Porto Alegre foi um centro de pesquisa, formação e assessoria para a juventude, mantido por um conjunto de Congregações Religiosas, que existiu de 1980 a 2010.

Eliezer dos Santos Oliveira (2011), em seu artigo publicado na Revista Estudos Bíblicos nº 110, intitulado *As juventudes na Bíblia e na vida*, com Celso Loraschi (2013), em seu artigo publicado na Revista Vida Pastoral, *Dos jovens da Bíblia para o jovens de hoje* e o Texto Base da Campanha da Fraternidade de 2013 (CNBB, 2012), segunda CF sobre juventude, com o tema Fraternidade e Juventude e o lema *Eis-me aqui, envia-me* (Is 6,8)¹⁹. Os próprios títulos já sinalizam a articulação entre Bíblia e vida que marcam estas obras.

Convém destacar que as obras que colocamos em diálogo têm naturezas e linguagens distintas: um texto de referência para uma temática abordada na Campanha da Fraternidade; um roteiro de reuniões para grupos de jovens; um livro sobre história da juventude; um artigo numa revista de estudos bíblicos num número voltado para a juventude; um artigo de uma revista que intenciona subsidiar homilias na Campanha da Fraternidade que abordou as juventudes em 2013. Todos eles abordam os jovens na Bíblia, mas a partir de lugares distintos.

Cabe, antes de iniciar a apresentação da perspectiva presente nestas obras, trazer o caminho feito por Hébert Vieira Barros em sua dissertação de mestrado. Ele não aborda personagens e, sim, os termos que são traduzidos por jovem na bíblia em português. Recorrendo ao original em hebraico, Barros (2009, p. 15-36), no primeiro capítulo, apresenta o significado de cinco palavras. Segundo ele “o (a) jovem é apresentado de forma muito variada no léxico e no sentido hermenêutico do seu contexto [...] uma abordagem do não dito, mas, que é percebido no contexto onde foi escrito” (2009, p. 15-6).

Ao iniciar a abordagem do jovem na Bíblia, o Texto Base da CF 1992 afirma que “na Sagrada Escritura, os jovens eram vistos como herdeiros, guerreiros (heróis) e trabalhadores. Davam continuidade ao nome do pai, defendiam e conservavam a terra” (CNBB, 1991, p. 73). Enquanto o Texto Base da CF 2013 apresenta um enfoque mais vocacional ao apresentar os jovens nos textos Bíblicos (CNBB, 2012, p. 47-8).

Segundo Loraschi (2013, p. 3)

a Bíblia é resultante da experiência de fé e vida de pessoas de todas as idades. Por ela constata-se que Deus tem um plano de amor universal. Nela encontra-se o protagonismo de muitas pessoas particularmente chamadas para missões específicas. Entre elas, há jovens de todas as condições sociais com testemunho de fidelidade, de coragem, de sabedoria e de entrega amorosa ao projeto de Deus em favor da vida do povo. Há também jovens que preferem optar por projetos de morte.

¹⁹ Entendemos a CF 2013 como reflexo de outro tempo eclesial. Pelo perfil da relação estabelecida com a Comissão Episcopal Pastoral para a Juventude, ela não se encaixa como uma das obras de referência, mas apresenta uma importante correlação temática.

Oliveira (2011) inicia seu artigo que se propõe a abordar *As juventudes na Bíblia e na vida* afirmando que “a Bíblia, como a Vida, está povoada de juventudes. Mapear as juventudes na Bíblia é uma tarefa quase impossível assim como é praticamente impossível mapeá-las na Vida” (2011, p. 11). Mesmo assim, nesta obra, ele faz um exercício abrangente: o mais abrangente das obras pesquisadas de reconhecimento das juventudes na Bíblia.

Dick nos recorda que

Os jovens sempre existiram, mas, como “juventude”, são bem recentes. Por isso, contar ou descrever a história da juventude como grupo social específico, constitui uma aventura. Tentar descobrir o modo de ser dos jovens em tempos antigos, como são os que encontramos no Antigo Testamento, na Grécia e em Roma, toma o aspecto de uma aventura arriscada e difícil (2003, p. 31).

Ainda sobre a identificação dos jovens nos textos bíblicos, Oliveira (2011, p. 9) afirma que as juventudes “não são tratadas de forma distinta na história da salvação. A participação de jovens sempre ocorre situada no contexto mais geral da época bíblica em questão”. Sua perspectiva, quase exaustiva, de apresentar várias passagens sobre os jovens o faz escolher não apenas alguns personagens (DICK, 1992; CNBB, 1991, 2012; DICK, 2003) ou os períodos da história da salvação (LORASCHI, 2013), mas uma organização temática: “jovens opressores x jovens oprimidos, que serão vistos a partir das seguintes temáticas: violência, escravidão, machismo, (des) esperança, corrupção e profetismo, moral religiosa, festa, e por fim, a juventude de Deus” (OLIVEIRA, 2011). Devido ao objetivo desta pesquisa vamos deter-nos mais nos personagens citados nas obras de referência, mesmo que, nas obras que colocamos em diálogo, apareçam muitos outros.

O primeiro a ser citado é José do Egito onde se ressalta sua capacidade de discernimento e tino administrativo (CNBB, 1991, p. 73; CNBB, 2012, p. 48). Em *Os jovens na Bíblia* alguns títulos usados sinalizam o caminho hermenêutico “Tudo começa com José sendo Jovem” e “Quem é ‘novo’, sabe discernir” (1992, p. 15).

A obra afirma que

O sonho e o idealismo são algo típico do coração jovem. A liberdade em que vive ou teria direito a viver permite-lhe que construa utopias no sentido mais sadio da palavra [...]

Ler os “sinais dos tempos” é uma qualidade que pode levar ao bem e ao mal. Não só quem tem consciência crítica faz análise de conjuntura. Também os que desejam a morte e o lucro sabem aproveitar-se bem dos “sinais dos tempos”. É sábio, no entanto, quem sabe ler os fatos para construir vida. [...]

Ser novo é saber discernir, encontrar a vontade de Deus nos fatos, encontrar modos de construir vida (1992, p. 15).

Segundo Dick (2003, p. 35) “Como filho mais novo – filho da velhice de Jacó – José tem tempo para “sonhar” [...] José, pelo fato de ser jovem, incomodava porque sabia ler os sinais dos tempos...”. E afirma que

Se é a história de um jovem vivendo a típica liberdade de alguém que começa a entrar na história, se é a história de um jovem que se vai transformando em adulto, também é a história de um jovem construindo a si mesmo, mudando a história de sua família e de todo o povo que o rodeava, mesmo que este povo não fosse de sua raça (2003, p. 34-5).

Enquanto Loraschi, a partir de um olhar mais crítico, afirma que “a quebra da fraternidade lançou José nas mãos do poder dominante, suas habilidades vão ser usadas para concentrar todos os bens nas mãos do faraó e possuir o controle da vida do povo (Gn 47, 13-26)” (2013, p. 6). Oliveira (2011, p. 10) cita o episódio de José entre as perícopes que relaciona ao iniciar a argumentação sobre o jovem nas situações de violência. Também ao abordar juventude e escravidão o autor traz uma visão crítica de José:

Grande parte da juventude bíblica sofre a escravidão, tal como José, vendido como escravo pelos seus próprios irmãos (Gn 37,27-28), assim como é capaz de promover a escravidão, tal como o mesmo José – agora com poderes escravizantes – escravizando os seus irmãos, e outros (as) jovens, no Egito (Gn 42,33-34; 43,14; 44,33-34).

Na continuidade do relato José acaba não tornando seus irmãos escravos do Egito, porém, demonstra ter poder de escravizar em troca de alimento. Graças aos impostos, os impérios acumulavam mantimentos e depois os vendiam para os próprios produtores. Aos poucos estes trabalhadores perdiam todos os bens – dinheiro, rebanhos e campos – que poderiam ser trocados pelos alimentos (Gn 47, 15-19), restando por fim venderem os seus filhos como escravos (Gn 47, 21; Ne 5,2.5). (2011, p. 12).

Em *O jovem na Bíblia*, o primeiro roteiro de encontro é sobre Isaac e Rebeca (1992, p. 7-12). Ao construir uma reunião sobre Gn 24, 1-67 lembra que, neste ciclo, estamos num conjunto de fatos onde Abraão é o centro (1992, p. 7). Convém mencionar que o centro da reunião se dá mais sobre a pessoa de Rebeca, a noiva de Isaac. “Em Rebeca chama atenção a confiança [...] Rebeca é aberta, serviçal e astuta em conseguir o que seu coração deseja” (1992, p. 11). O Texto Base da CF 1992 estabelece um paralelo entre Abraão e Rebeca ao dizer que “foi uma atitude igual à de Abraão que respondeu sem reservas ao chamado de Deus para ser pai de um novo povo. Rebeca entrou no mesmo Plano de Deus, com a mesma fé e firmeza de Abraão. Foi uma das primeiras mães deste povo” (CNBB, 1991, p. 74; CNBB, 2012, p. 48).

Dick comenta a relação afetiva entre os jovens, a partir deles, afirmando que “além de não poderem ser protagonistas na construção do seu amor, são aproveitados pela tradição

para encarnar o discurso dos adultos que gostam de dizer que ‘*assim tem de ser*’...’ (2003, p. 33-4).

Alguns encontros de *O jovem na Bíblia* referem-se a Moisés. São intitulados lições de vida 1 e 2 (1992, p. 19-22). Na meditação sobre Ex 2,11-22 aparece o conflito com a classe dominante. Para Dick, “Moisés não deixa perder nem vende sua consciência de origem [...] Moisés, então, era jovem. Nem tinha casado com Séfora, sua primeira mulher. Não nega sua origem, faz uma opção de classe e tem coragem de ir além das benesses a que tinha direito” (1992, p. 20). A segunda lição se dá na atitude de partilha de poder baseada em Nm 10,11-11,29 (1992, p. 21-2). Segundo Dick “é Moisés, o centro de toda narrativa épica, chamado *Êxodo* [...] tudo começou na juventude de Moisés, fazendo desde então, uma opção de classe, de raça e de cultura [...] A história de Moisés recorda que muita coisa se decide na juventude de uma pessoa” (2003, p. 35-6).

Segundo Loraschi “a caminhada pelo deserto rumo à terra prometida foi feita com a coragem juvenil” (2013, p. 4). O povo que nasce desta experiência segue “como aprendizes uns dos outros e dos acontecimentos, os caminhantes vão descobrindo, clareando e definindo o projeto de Deus” (2013, p. 4). Ele também lembra uma figura que passa despercebida pelos textos que são referência para esta parte da pesquisa: Josué. Este “aprendeu com Moisés a ser servo de Deus. Ser jovem não é sinônimo de incapacidade” (2013, p. 4-5). Do tempo dos juízes, recorda Débora. O tempo das tribos é um sinal da jovialidade do povo de Israel.

Os juízes e juízas possuem a consciência de serem guiados pelo espírito de Deus, com quem cultivam uma relação de total confiança. As dúvidas e fraquezas são superadas pela certeza da proteção divina. Nesse sentido, servem de inspiração para jovens e adultos de todas as épocas (2013, p. 6).

Samuel é apresentado no Texto Base da CF 1992 como quem inicia uma grande lista de profetas que testemunha Javé presente na história (1991, p. 73). Ele viveu o momento turbulento de transição entre o sistema tribal e a monarquia (1992, p.33). Seu nascimento testemunha igualmente a presença de Deus na história. O menino “ficou a serviço de Javé sob as ordens do sacerdote Eli” (1Sm 2, 11). Dick ao ler a vocação de Samuel, a partir da juventude, lembra que este

quando jovem, ficara a serviço de Javé [...] Importante destacar que o motor de toda essa mudança foi um jovem que, depois de descobrir sua vocação, não se recusou em servir o povo, mesmo quando este não caminhava inspirado naquilo que ele, como juiz achava melhor [...] foi na juventude, vivida no templo, que ele aprendera a ser o homem que Deus queria (DICK, 2003, p. 39-40).

O Texto Base da CF 2013 o apresenta como uma referência de discernimento (CNBB, 2012, p. 49). Segundo Dick (1992, p. 38) “quando tudo isso acontecia Samuel era jovem. O adulto e o velho respeitado juiz de Israel não deixava de ter suas raízes na experiência de sua juventude”. Na mesma obra, Dick (1992, p. 36-7) lembra que o profeta é

um homem com uma experiência profunda de Deus e experiência profunda da realidade do povo. Vocação do profeta, em geral, é manter viva a consciência crítica de um povo [...] Por outro lado exige uma experiência do pecado (os atos dos filhos de Eli) e ter sensibilidade para a quebra da aliança e para o apelo dos pobres [...] O profeta é fruto de uma conjuntura e fruto da consciência que a pessoa tem do seu compromisso com a justiça e o direito.

Ainda entre as lições de vida apresentadas em *O jovem na Bíblia*, as lições de vida 3 e 4 apresentam duas jovens desconhecidas. A primeira vê-se em 2Rs 5,1-27: “uma jovem pobre, filha do povo [...] A jovem sem nome nos ensina que Deus não se limita ao povo de Israel. *Ele é Javé para todos*” (1992, p. 23). Em relação a estas perícopes Dick comenta: “Essa novidade ecumênica, protagonizada por uma jovem sem nome, localiza-se cerca de 800 anos antes de Cristo. A mocinha mostrou, no seu gesto, que a religião verdadeira não pode deixar de ser radicalmente humana” (2003, p. 37). A juventude aparece como quem testemunha a universalidade da misericórdia de Deus. A meditação de 2Rs 9,1-16 aparece na quarta lição. Vemos a profecia polarizada com a monarquia. “O profeta torna-se, ao mesmo tempo, a consciência das exigências dessa aliança tanto da parte de Deus como da parte do povo” (1992, p. 26). Sobre este episódio Dick se indaga: “O que podemos perguntar é pelo porquê da preferência do profeta por um mensageiro jovem. E, mais do que isso: por que os generais – adultos e responsáveis da ordem – acataram essa ordem transmitida de forma tão inusitada e ‘juvenil’?” (2003, p. 37).

Segundo Loraschi “muitos reis, desde os dois primeiros, Saul e Davi, iniciam o seu governo ainda muito jovens” (2013, p. 7). O mesmo diz Oliveira (2011, p. 11) ao argumentar que “os principais reis do Primeiro Testamento também assumiram o poder quando eram jovens” (2011, p. 11).

Partindo de uma visão idealizada de Davi (1Sm 16-17) o Texto Base da CF 1992 afirma que “a confiança e esperteza de Davi mostram que o grande recurso do povo fraco e oprimido é a criatividade que desmonta o poder opressor” (CNBB, 1991, p. 74). O Texto Base da CF 2013 segue a mesma linha de reflexão (CNBB, 2012, p. 49). No roteiro que comenta 1Sm 17, 1-58 o subsídio *O jovem na Bíblia*, ao mostrar Davi em sua juventude, faz um paralelo com a situação do povo latino americano dizendo que estes cenários “devem levar-nos a refletir em profundidade as mensagens que se escondem na Bíblia, livro revelado

que não deixa de ser uma fonte inesgotável de resistência” (DICK, 1992, p. 50). Lembra que, no contexto inicial da monarquia, “para os Israelitas o poder era, ao mesmo tempo, um mal necessário e um dom de Deus” (1992, p. 50).

No relato da vocação de Davi, o escolhido é o mais jovem dos irmãos, o que nos ensina muitas coisas, segundo o autor

principalmente para quem deseja acreditar na força histórica dos pobres e para quem teima em dizer e proclamar que na juventude habita uma força social de transformação [...] não é com as velhas armaduras que se constrói, realmente, o novo [...] É nas pequenas coisas, nas pedras escolhidas a dedo no riacho da vida, que mora a vitória dos filhos de Deus, isto é, daqueles que compreendem que, para ser feliz, é preciso saber o obedecer, como filho a Deus e servir, como irmão, ao próximo que mora longe e perto de cada um de nós (1991, p. 53-4).

Ao iniciar seu comentário sobre o texto, Dick chega a dizer: “Não queremos falar do rei, nem do poeta; queremos falar do jovem Davi” (2003, p. 40). Ele conclui sua abordagem enfocando:

Nessa história, que se encontra em 1Sm 17,1-58, escondem-se revelações muito oportunas. As mais evidentes são: (1) a juventude como força social de transformação; (2) a confiança em Deus e (3) a necessidade de não sermos prisioneiros das “armaduras” velhas. Embora haja outros gestos ou referências muito bonitas, a história de Davi e Golias é um dos momentos juvenis mais significativos da Bíblia (2003, p. 41).

“Davi, na memória popular, vai ser idealizado como o rei justo, defensor dos direitos dos pobres, muito corajoso desde a sua juventude” (LORASCHI, 2013, p. 7).

Segundo os Textos Base das CF 1992 e 2013 a narração do jovem que desobedece ao rei para se manter fiel às leis de Deus, no segundo livro de Macabeus (2Mc 7,1-42), é testemunho de uma intensa perseguição e sinaliza a disposição ao martírio. Esta seria “uma das páginas mais comoventes de toda a Bíblia” (CNBB, 1991, p. 74, CNBB, 2012, p.49). Em sintonia com esta afirmação, Dick afirma que “os jovens são o centro de outra narrativa bíblica que se destaca por sua beleza literária. Referimo-nos aos sete irmãos torturados e mortos com sua mãe por causa da fé” (1992, p. 73). Segundo Dick “a luta pela liberdade religiosa era, também, uma luta pela independência política” (2003, p. 43). Os subtítulos usados dentro do roteiro dão o tom a reflexão sobre o confronto entre as tradições judaicas e as imposições da cultura grega presentes no texto da perícopa: “nem todo jovem é novo e nem todo velho é velho”; “afirmar Deus, como absoluto, é sinal da novidade”; “ser novo é compreender que o sonho de Deus é a vida”; “o mais jovem é o mais tentado” (DICK, 1992, p. 75-7). Segundo Oliveira, a juventude foi vítima dos reis (2011, p. 10).

Loraschi (2013, p. 7) nos recorda que “muitos profetas iniciam suas atividades ainda jovens”. Por isso falar em profecia é tocar na juventude. Em especial, quando falamos de Jeremias, que é chamado muito jovem (2013, p.8). Jeremias foi o texto base de um mês da Bíblia, sobre juventude, publicado pelas Paulinas em 1992. É de tomar nota que Jeremias não seja tão mencionado nas obras que pesquisamos.

Ainda olhando outros momentos da Bíblia, o referido autor afirma que a situação de pobreza toca de forma particular a juventude. Afinal “Os jovens são escravizados. Os pais reclamam: ‘Eis que foi preciso escravizar nossos filhos e filhas’ (Ne 5,1-5)” (2013, p. 9). Também nos relacionamentos “as jovens não tinham nem o direito de escolher com quem casar. A teologia oficial atribuiu à mulher a culpa do pecado no mundo (Eclo 25,33)” (2013, p. 10).

Assim, segundo Dick, “se nem todo jovem é novo e nem todo velho é velho, a novidade afirmada por jovens, no entanto, tem um peso especial” (1992, p. 76):

O que dá coragem a ele é que está lutando pela vida. Dentro de um sistema grego, politeísta e hedonista, isso é maravilhoso. O que dizer, no entanto, para quem vive num sistema capitalista essencialmente produtor de morte? É novo quem sabe denunciar a antropofagia daquilo que nos rodeia e quer governar (1992, p. 77).

Dick, a partir deste texto comenta o reconhecimento do lugar e das possibilidades do jovem na sociedade, isto é reconhecer o jovem como força vitalizadora de um povo (MANNHEIM apud DICK, 2003, p. 44). “É o jovem levando seus conterrâneos a ser sujeitos de sua história. O que impressiona é as leituras do fato não acentuarem o aspecto juvenil, exercendo influência no todo da comunidade” (2003, p. 44).

Já no contexto da sabedoria, temos o livro de Ester. O Texto Base da CF 1992 nos lembra que “foi pela influência de Ester junto ao rei, que ela conseguiu salvar seu povo” (1991, p. 74). Ao apresentar o contexto histórico e literário Dick afirma que “Ester tem aspectos de Moisés...” (1992, p. 55). Também nos oferece elementos para fazer a conexão essencial entre o livro e a festa do *purim* (1992, 57-8), elemento importante para se entender a relevância do livro em espaços judaicos. O livro de Ester é, de alguma forma, a narrativa que dá *origem* a esta festa popular. “A festa do ‘purim’, que era para ser uma festa de extermínio judaico, torna-se, por isso, uma festa da libertação, recordada por muitos séculos” (1992, p. 58). Por isso, CNBB a apresenta como “modelo de jovem fiel ao povo, torna-se uma liderança política” (2012, p.50).

Ao começar a reflexão Dick faz uma pergunta que conecta a figura de Ester com uma perspectiva que acreditamos ser relevante para a pesquisa sobre a hermenêutica da PJ: “Que

reflexões de novidade suscita essa *estranha* figura de rainha, de raça judaica, toda engolfada no império de não-circuncisos? ” (grifo nosso, 1992, p. 58). Na abordagem que o autor faz da jovem rainha, a feminilidade e a compaixão são as primeiras características destacadas (1992, p. 58-9).

Segundo Dick (1992, p. 59), “talvez um dos textos mais fortes de todo o livro de Ester seja aquele em que Mardoqueu recorda à sobrinha o papel que lhe cabe naquele momento da história do seu povo”. Aqui temos a dimensão do projeto de vida, do lugar na história de cada jovem. Outro elemento muito significativo para a juventude é quando, ao falar de Ester, se afirma que ela foi “uma jovem linda, soube transformar sua beleza em motivo de luta pelos oprimidos” (1992, p. 59). Religa-se estética e ética. No caminho hermenêutico feito pela PJ as duas não só andam juntas, mas há uma relação dialética entre elas. Mais uma vez iluminando a realidade da América Latina com a literatura sagrada, Dick afirma que

O livro de Ester, um conto que analisa a situação da comunidade judaica espalhada entre as nações estrangeiras, parece a história do povo latino-americano espalhado pelo continente americano buscando sobreviver das suas culturas oprimidas, que muitos desejam que sejam desconhecidas e apagadas da história (1992, p. 60).

Segundo Dick, “de grande estatura juvenil também é a história de Ester” (2003, p. 41) e sobre a narrativa ele comenta:

Mais do que ver nela uma linda mulher capaz de conquistar o coração do rei, devemos aprender a ver, em Ester, uma jovem que sabe amar sua pátria e ser suficientemente astuta para salvar os seus compatriotas. Misturam-se, nessa história, vários elementos: o erótico, o político, o religioso, o cultural e o econômico. Seria errôneo, no entanto, deixar de lado o protagonismo feminino e juvenil (2003, p. 42).

Refletindo sobre jovens mulheres, Loraschi argumenta que “Ester e Judite são jovens, lindas, inteligentes e sagazes. Tomam posição na defesa e promoção dos direitos do povo. Usam de estratégia para derrubar os poderosos de seus tronos confiando na força criativa de Deus, que jamais abandona os oprimidos” (2013, p. 10).

“A intervenção corajosa do jovem Daniel em favor de Susana inocente lembra o empenho dos profetas em favor dos fracos e indefesos” (1991, p. 75), segundo o Texto Base da CF 1992. O Texto Base da CF 2013 retoma esta reflexão. A perícopie estudada é do capítulo 13 do livro de Daniel que aborda a postura dos sacerdotes que mentem e julgam para subjugar uma jovem à sua vontade.

Dick aborda a períclope da seguinte forma: “No dia do julgamento, um rapaz achou essa história muito inverossímil e, em meio à agitação geral, gritava para todos que provaria a inocência de Suzana. O jovem chamava-se Daniel” (2003, p. 45). Assim, o livro mostra a resistência do povo à opressão que parte daqueles que deveriam ser os defensores da liberdade. Diante deste cenário, os questionamentos de Daniel são o caminho de reconhecimento da verdade. Questionar, contudo, significou expor-se.

É nesta honestidade corajosa e simples de Daniel que se expressa a novidade que pode morar em todo jovem, possível encarnação de tudo que é verdadeiro e construtor de vida da comunidade. Como o povo se torna outro quando consegue desmascarar aquilo que os explora e oprime (1992, p. 71).

Em sintonia com esta abordagem, Dick afirma que “Daniel encarnou, sem dúvida, a novidade e o protagonismo do jovem num contexto que dava chance para o império da hipocrisia” (2003, p. 45-6).

Na história do jovem Tobias temos a presença de Deus que protege os pequenos (1991, p. 75). Dick destaca, em Tobias, a figura de filho, amante e companheiro (1992, p. 64-6; DICK 2003, p. 43). “Um coração novo é um coração que sabe ser agradecido. É por isso que segue o hino de Tobias (cap. 13), um hino que é prova de alguém que começou a aprender o que seja gratuidade” (1992, p. 67).

Dick (2003, p. 43) comenta que

Num contexto complexo de invasão cultural e de opressão à cultura autóctone, Tobias é mais do que um simpático enamorado que aceita, sem mais, a ordem tradicional de seu pai e de sua nação. Quem “salva” a tradição é um jovem [...] É por meio do jovem que a felicidade começa a brilhar de novo em vários mundos conturbados.

Outro aspecto da figura de Tobias, que Oliveira apresenta, é a juventude obrigada a migrar, por diversos motivos (2011, p. 13).

Salomão aparece, nos Textos Base da CF 1992 e 2013, como aquele que pede a Deus a sabedoria para julgar com justiça (CNBB, 1991, p. 75; CNBB, 2012, p. 49). Ele não é citado em *O jovem na Bíblia*. O que mostra uma opção por uma pesquisa mais crítica e mais direcionada para a juventude.

O profeta Ezequiel aparece como aquele que nos mostra o último personagem do Antigo Testamento citado no Texto-Base da CF 1992: uma jovem. Neste episódio encontramos, segundo CNBB, que “a fidelidade de Deus à aliança é mais forte do que a infidelidade do seu povo. O perdão de Deus faz suscitar o amor de juventude” (1991, p. 75).

Esta jovem da parábola é apresentada como sinal de Israel. É o amor vivido na juventude que marca a cena. “É na juventude que as coisas se decidem” (2003, p. 47).

Dick em *O jovem na Bíblia* ainda cita Rute e, no capítulo dedicado aos jovens no Antigo Testamento, traz presente Diná e as filhas de Ló. Infelizmente, o texto da Campanha da Fraternidade 1992 não destaca estas personagens femininas. Concluiremos este bloco vétero-testamentário, antes de entrarmos nos jovens do Novo Testamento, com a figura de Rute.

Loraschi (2013, p. 10) argumenta que “Rute, uma jovem estrangeira, solidariza-se com sua sogra Noemi e a acompanha para onde ela vai, assumindo seu povo, sua cultura e sua fé: “O teu povo é meu povo, o teu Deus é meu Deus” Rt 1, 16”. Nesta atitude é possível entrever certo paralelismo entre uma jovem mulher e o pai na fé de judeus, cristãos e muçulmanos, Abraão. Segundo Dick “como Abraão, Rute deixa suas seguranças e enfrenta a beleza que há no provisório e nos caminhos ignorados que a generosidade vai despertando” (1992, p. 31; DICK, 2003, p. 38). Esta jovem aparece como um exemplo de fé, de ousadia e de fidelidade. Alguém que escolhe construir mudanças a partir dos pobres, pois dentro da realidade de sua época:

Noemi, a pobre viúva de Belém, estava condenada a não ter nem terra nem história. Rute, com seu gesto carregado de surpresa, fez que ela reconquistasse sua terra e tivesse história [...] Uma jovem-mulher que, apesar de estrangeira, devolve a honestidade aos filhos de Israel, ajudando na preservação das tradições que constroem um povo, dando-lhe vida e libertando-o da amargura da exclusão (DICK, 2003, p. 38).

Em relação à novidade, perspectiva que perpassa todo o capítulo do Texto Base da CF 1992, Rute “está na luta pelos direitos” (1992, p. 31). Dick propõe que “o livro de Rute precisa ser redescoberto na dimensão feminina e juvenil, afirmando valores que aproximam o econômico, o afetivo e o cultural” (2003, p. 38).

Em diálogo com as ciências sociais, Dick traz o conceito de agente revitalizador, de Mannheim (apud DICK, 2003, p. 39) afirmando com ele que “a juventude é um dos mais importantes recursos espirituais latentes para a revitalização da sociedade de sua época (1940), devendo tornar-se a força desbravadora de uma democracia militante” (DICK, 2003, p. 39).

Dick traz outras jovens mulheres que, de formas diversas, trazem em suas trajetórias as consequências dos costumes de sua época. A primeira é Diná (Gn 34) que é estuprada por um não-judeu, mostrando a postura da sociedade patriarcal e a força da tribo. “Não é a jovem

intervindo na história; é a jovem vivendo a pressão dos valores éticos e culturais que a rodeavam” (2003, p. 33).

As outras figuras são as filhas de Ló (Gn 19, 30-37). Estas têm relações sexuais com o pai para garantirem a descendência. “Com seu gesto difícil de compreender, encontraram uma forma de serem protagonistas de sua história, intervindo nela. Mais do que solucionar uma questão pessoal, significam – como jovens e solteiras – uma visão de mundo hebraica” (2003, p. 33).

Devido à sua iluminação bíblica e à perspectiva vocacional, o Texto Base da CF 2013 ainda apresenta o profeta Isaías lembrando que este era jovem ao ouvir o chamado de Deus (CNBB, 2012, p. 50).

Ao concluir o capítulo em que aborda os jovens no Antigo Testamento, Dick lembra que, mesmo não sendo juventudes, isto é, jovens articulados, eles aparecem naquilo que provocam a sociedade. O autor conclui assim:

Todas as figuras juvenis que procuramos olhar com ligeireza – sejam elas reais, históricas ou fruto da imaginação de um povo – exercem um papel importante na sociedade, mesmo que esta (a sociedade) tenha medo, receio ou vergonha de dizê-lo [...] Temos consciência de que somente pinçamos algumas figuras e que não fomos – talvez – suficientemente exigentes no campo da exegese e da hermenêutica, mas o que foi apresentado não pode ser considerado uma leitura fundamentalista. O que desejamos é mostrar um viés histórico e sociológico que custa a aparecer quando se estuda a história da humanidade. A humanidade não é feita somente de adultos e de homens; ela é construída da mesma forma, pelos jovens e pelas mulheres, só que isso é considerado – algumas vezes – como secundário. (2003, p. 47-8).

Indo para o Novo Testamento, a primeira jovem que aparece no Texto Base da CF 1992 é

Maria, a jovem de Nazaré que tem um papel fundamental na história da Salvação, se apresenta sempre a caminho, corajosa e decidida [...] proclama o *Magnificat*, o cântico mais profético-libertador de todo o Novo Testamento [...] Na pessoa de Maria de Nazaré, Deus fez a plenitude de suas maravilhas. É na pessoa desta jovem que a humanidade pode ver sua vocação e seu destino levados a bom termo: a criação atingiu a sua meta (1991, p. 75-6).

A obra *O jovem na Bíblia*, quando trata da pessoa de Maria, começa trazendo o contexto de Nazaré e o fato de que o centro do Novo Testamento está na pessoa de Deus. Ao mesmo tempo pergunta: “como deixar de lado essa jovem de tanta importância para o coração da fé?” (1992, p. 79). Usa várias vezes o termo hebraico *Mirian* e a coloca no horizonte das outras jovens da região. Toca no assunto da consciência do próprio corpo na pergunta: “como é que vai acontecer isto (a gravidez) se não conheço homem algum?” (1992, p. 80). Loraschi, por sua vez, a apresenta como alguém que não era egocêntrica. Assim, ela “ainda jovem,

assumiu a proposta divina e aceitou ser sua serva acolhendo Jesus em seu seio, enfrentando com coragem os preconceitos da sociedade de sua época” (LORASCHI, 2013, p. 12).

Baseando-se no Novo Testamento, os Textos-Base das CF 1992 e 2013 centram-se na relação entre a Jesus e a novidade, afirmando que Jesus instaura o novo, que é sinalizado na jovialidade de seu projeto (CNBB, 1991, 76-80; CNBB, 2012, p. 54). Num parágrafo, ele se detém sobre Jesus e o Jovem e argumenta:

Provavelmente era uma jovem mãe desabrochando a mulher cananea, descendente dos antigos moradores da Palestina, excluída pelos “filhos de Israel” que pedia a Jesus com insistência astuta a cura de sua filhinha. A inconstância ou os caminhos pouco edificantes de certos jovens não assustam Jesus. É o que mostra a parábola dos dois filhos. O jovem, atraído pelo amor de Deus seu Pai, é capaz de se redefinir radicalmente; é esta a lição da parábola do filho pródigo, em que tantos jovens se reconhecem (1991, p. 77).

Neste caminho de argumentação, Loraschi provoca afirmando que “certamente vários membros desse grupo de seguidores de Jesus eram jovens [...]. Chamou, também, o jovem rico que o provocou para saber o que deveria fazer para alcançar a vida eterna (Mt 19, 16-22) (2013, p. 12). O próprio Jesus “assumiu a vida comum dos jovens judeus de sua época” (LORASCHI, 2013, p. 11).

Das três obras que tomamos por referência *O jovem na Bíblia* é a única que se detém mais demoradamente no Novo Testamento. Também é a única que aborda, exclusivamente, as pessoas jovens presentes na Bíblia, apresentando o jovem como sacramento da vida. Por isso, ao apresentar o contexto de Lc 7,11-17 afirma que “amar o jovem é amar uma vida em flor. Matar o jovem é matar a vida que deseja crescer” (1992, p. 39). O autor estabelece um paralelo com uma cura feita por Eliseu (1Rs 17, 7-24), mostrando um Jesus que vai além dos costumes. Todo o cenário está construído na intencionalidade de afirmar que Jesus é o grande profeta no dizer de Lucas. A morte prematura é um questionamento ao sistema (1992, p. 42). E conclui com outro questionamento.

A revivência do jovem de Naim coloca-nos, por isso, um grande questionamento: o que fazemos nós para que o jovem viva? E a vida não se resume em ter o que comer e onde morar. A vida é mais exigente: que o jovem tenha espaço de lazer, que o jovem tenha o direito realizado de estudar, que o jovem tenha condições de viver e não somente sobreviver na amarra e na briga (1992, p. 43).

Dick, ainda, em *O jovem na Bíblia* apresenta três figuras de jovens, apresentando a novidade em Estêvão, Paulo e Maria Madalena. No primeiro mártir da fé cristã temos sinalizada uma forma de relações de poder sonhada pelos primeiros cristãos. “O novo é o poder participado e a eficácia do princípio da partilha visando as viúvas, isto é, os pobres [...] a novidade está em que a profunda fidelidade à lei não suporta legalismos farisaicos nem

absolutiza aquilo que deve ser mediação” (1992, p. 84-5). Estêvão reconhece Deus presente na história. “O novo está em dar a vida por aquilo que se acredita; o novo está no perdão que sai de uma boca rodeada de ódios; o novo está na alegria que se sente em alguém que todos veem adormecer, isto é nascer para a vida” (1992, p. 86).

O roteiro que fala do apóstolo das nações está intitulado “Paulo, Jovem e revolucionário: é preciso ser apaixonado” (1992, p. 88). A preocupação é mostrar como a juventude aparece, mesmo que poucas vezes, nas cartas do apóstolo. Nos Atos dos Apóstolos, temos Êutico, o jovem que cai da janela após o longo discurso de Paulo. Morre e é ressuscitado após a eucaristia. Paulo é avisado de uma situação de perigo por um jovem (1992, p. 89). Para Dick a formação que Paulo teve em sua juventude foi significativa e esta paixão ele a leva para sua experiência de discípulo de Jesus (1992, p. 92-3).

É nas cartas deuteropaulinas, numa Igreja mais estruturada, que encontramos mais menções às juventudes:

Na carta a Timóteo, um presbítero novo, Paulo escreve: “Que ninguém o despreze por ser jovem. Quanto a você mesmo seja para os fiéis um modelo na palavra, na conduta, no amor, na fé, na pureza [...] Não descuide o dom da graça que há em você” (1Tim 4, 12s). Na segunda carta ao mesmo Timóteo já se revela o Paulo de formação farisaica e rígida. “Fuja das paixões da juventude”, diz ele (2Tim 2,22). Na carta a Tito escreve: “Aconselhe igualmente os jovens para que em tudo tenham bom senso” (Tito 2,6). A juventude era – por assim dizer – uma brasa que queimava nas mãos de Paulo (1992, p. 89).

A figura de Maria Madalena é apresentada num roteiro a partir do Evangelho de Lucas e num outro pelo Evangelho de João. Também Loraschi relembra as figuras femininas, discípulas de Jesus (2013, p. 12).

É interessante lembrar que no episódio de Ananias e Safira, quem os enterra são os jovens (At 5). Eles representam a novidade do Evangelho (2013, p. 13).

Ao olhar as figuras jovens, como um todo, na Bíblia, Loraschi argumenta que

Neles transparecem a realidade vivida pelo povo de Israel e da Igreja primitiva em seus diversos contextos históricos. Eles nos fazem refletir sobre a realidade na qual vivemos hoje e nos ajudam a discernir o caminho que devemos tornar como servidores do plano de Deus na promoção da fraternidade e da vida digna sem exclusão (2013, p. 4).

Quanto às juventudes nos processos de libertação, Oliveira argumenta:

Também a juventude se empenha no processo de libertação mais amplo, os jovens são bem informados e demonstram saber o que deve fazer para tal informação gere libertação (At 23,15-22; 1Sm 25,14; 30,8.13-19); lutam contra gigantes (1Sm 17,33.55.56.58) e organizam grupos populares de resistência (1Sm 25,5.8.14) (2011, p. 13).

Nesta primeira abordagem da bíblia que encontramos na trajetória da PJ se deixa entrever o relevo dado à autonomia. Os jovens da Bíblia são apresentados como sujeitos de vários processos. O fato de serem jovens é destacado em vários personagens e perícopes. Se em alguns autores estas figuras jovens podem estar idealizadas, em outros é evidente sua ambiguidade. É um momento ou uma postura de pinçar figuras da Bíblia ainda.

Nos personagens escolhidos, nas omissões cometidas, nos enfoques feitos se deixa entrever a hermenêutica da PJ, que dentro da Leitura Popular da Bíblia e da Hermenêutica da Libertação se configura como um jeito de ler a Bíblia comprometido com a vida e com processos de libertação.

Como foi possível perceber a temática do Êxodo e a figura de Moisés já aparecem nesta primeira abordagem. Encontram-se também vários relatos de vocação e algumas obras dão um enfoque vocacional à leitura que fazem das pessoas jovens que ora apresentamos.

A Bíblia tida tanto tempo com um livro de adultos vai se mostrando familiar aos jovens, aos poucos, povoada de jovens. Vários deles protagonistas. A força da cultura que os impulsiona também é destaque. Os jovens da Bíblia se tornaram um espelho para ajudar aos jovens da PJ em suas escolhas, hoje.

3.1.1.2. As Escolas Bíblicas

Na década de 90 temos, a partir da Casa da Juventude Pe. Burnier (CAJU)²⁰ e a partir da experiência já constituída do CEBI de Escola Bíblicas para lideranças populares e baseada na Leitura Popular da Bíblia, criaram-se as Escolas Bíblicas para Jovens. É possível reconhecer uma mudança de atitude em relação à abordagem anterior. Com as Escolas Bíblicas nota-se uma preocupação, mais integral, com a totalidade.

Tomaremos por base duas obras: *Escolas Bíblicas para jovens: 7 olhares*, organizado por Walderes Brito (2001) e publicado pela CAJU como uma primeira síntese de sua experiência, e a dissertação de Mestrado de Resende Bruno Avelar (2004) que aborda a espiritualidade com o título “*Se alguém está com Cristo, criatura nova é*”: a espiritualidade que brota da formação bíblica para jovens.

Sobre a proposta das Escolas Bíblicas para Jovens (EBJ), Avelar (2004, p. 51) inicia o segundo capítulo da sua dissertação argumentando que “ela nasce com o desejo de ser para

²⁰ Um Instituto de Juventude criado em 1984 pelos padres jesuítas e fechado em 2009. Foi um dos Institutos mais significativos da América Latina, tendo incidência não só sobre as dioceses que então compunham o

a juventude um espaço de encontro com a Palavra de Deus, lida a partir de sua própria realidade. Na EBJ os/as jovens vão construindo um modo próprio de ler a Bíblia e fazendo um caminho de crescimento na fé”.

A CAJU desejava contribuir para uma formação bíblica para jovens que unisse mística, compromisso com a vida e uma visão mais sistemática (AVELAR, 2004, p. 62). Segundo Avelar (2004, p. 60) “é comum a existência de cursos temáticos isolados e o uso fragmentado de textos bíblicos para justificar assuntos e temas estudados. Faz-se uma hermenêutica engajada, porém, fundamentalista”.

Por isso, para Avelar (2004, p. 62) as Escolas Bíblicas para jovens nascem com a intencionalidade de “uma pedagogia criativa que pensa, primeiramente, em desenvolver nos/as jovens amor à Sagrada Escritura”. Com este horizonte

Ao estruturar a primeira experiência de formação bíblica para jovens das PJ's do Centro-Oeste, a Escola Bíblica para jovens, a CAJU procurou juntar forças com quem já tinha experiência nessa área. Firmou-se, então, uma parceria entre a CAJU, o CEBI e as PJs do Regional Centro-Oeste da CNBB. Estes grupos definiram um caminho metodológico e de conteúdo para que, em treze etapas de estudos em finais de semana, cada uma com cerca de 20 horas de trabalho, os/as jovens estudassem os dois grandes blocos da Bíblia, chamados Antigo e Novo ou Primeiro e Segundo Testamentos (AVELAR, 2004, p. 60).

Estas foram implantadas pela CAJU a partir de 1995, em Goiás, mas depois se estenderam para Tocantins, Distrito Federal, Mato Grosso, São Paulo, Rio de Janeiro e Ceará. A partir de 1995 a Escola também entrou como uma das propostas do Plano Trienal das Pastorais da Juventude do Brasil e, com modificação, na articulação nacional da PJ quando a PJ passou ter seu plano próprio. Esta proposta entrava dentro do projeto chamado Mística e Construção.

Como o próprio título da obra organizada por Brito insinua, são 7 pequenos artigos que esboçam: a repercussão que a proposta teve, o programa seguido, o método empregado, o lugar do lúdico e da mística neste processo bem como as parcerias que foram necessárias.

Tanto Brito quanto Avelar dedicam uma parte de sua obra para recolher depoimentos de como esta proposta contribuiu na caminhada de fé e no engajamento social dos jovens e assessores que delas participaram. Mírian Fábria Alves, que redige o artigo sobre repercussão na obra organizada por Brito, depois de apresentar alguns depoimentos afirma que

As Escolas despertam nos (as) jovens uma paixão muito grande pela Palavra de Deus, pois o jeito de conhecer, estudar e entender a Palavra realiza grande aproximação entre Bíblia e juventude [...] Assim, as Escolas Bíblicas, mais do que

regional Centro-Oeste da CNBB, que neste período era formado por Goiás, DF e Tocantins, mas sobre todo o Brasil e, também, para a seção juventude, do CELAM.

espaço de encontro de final de semana, conseguiram ser o lugar onde nós, jovens, lemos a Palavra, estudamos seu sentido, celebramos, na vida, esse Deus que é puro amor. É bem verdade que isso não se cumpriu totalmente e continua sendo um objetivo a ser alcançado. O que importa é que estamos no caminho e já demos os primeiros passos através de um estudo sistemático que fortalece a nossa fé em Deus e nossa esperança na plenitude do Reino (2001, 18-9).

Desde o primeiro momento se escolheu a leitura do CEBI e a metodologia das PJ's. O programa escolhido segue o estilo do CEBI. Brito (2001, p. 24) o apresenta da seguinte forma:

Modulo 1 – Antigo Testamento: Etapa 0 – Metodologia e visão global da história de Israel (AT); 1ª etapa – Formação do Povo de Deus (1800 – 1200 a.C.); 2ª etapa – Vivência do sistema tribal (1200 a.C. – 1000 a.C.); 3ª etapa – Monarquia – Reino Unido (1000 a.C. – 930 a.C.); 4ª etapa – Profetismo (1000 a.C. – 592 a.C.); 5ª etapa – Exílio (592 a.C. – 538 a.C.); 6ª etapa – Pós-exílio (538-65 a.C.);

Módulo 2 – Novo Testamento: Etapa 0 – Metodologia e visão global da história de Israel (NT); 1ª etapa – Jesus histórico: Movimentos da Palestina sob Roma (65 a.C – 30 d.C.); 2ª etapa – Paulo e as primeiras comunidades cristãs (30 – 50 d.C.); 3ª etapa – Marcos e Mateus (60 – 85 d.C.); 4ª etapa – Lucas e Atos dos Apóstolos (80 – 90 d.C.); 5ª etapa – Evangelho e Cartas de João (90 – 100 d.C.); 6ª etapa – Apocalipse de João (90 – 100 d.C.).

Brito (2001, p. 25-7) enfatiza, ainda, a escolha pelo eixo histórico, ou seja, a Bíblia não é estudada livro por livro e, sim, pelos momentos históricos da redação das obras, o espaço para a relação entre uma proposta global, as opções dos assessores. Alguns livros bíblicos, nessa proposta, não são contemplados.

Quanto ao método, segundo Brito (2001, p. 30), buscou-se não ficar preso nem apenas no conteúdo teórico, nem nas técnicas de aplicação. O autor afirma

Tentamos ficar a meio caminho: usamos as técnicas que forem para facilitar o processo de os (as) jovens se apropriarem da Palavra, e aos poucos, irem ganhando a autonomia necessária para fazer suas próprias descobertas; por outro lado, sempre aproveitamos o conhecimento dos (as) assessores, para fazer que os (as) jovens deem um passo a mais: compreendam outros aspectos, enxerguem ângulos e redimensionem suas descobertas.

Buscou-se, também, uma relação onde havia espaço para o estudo pessoal e o estudo comunitário, que relaciona a novidade e a tradição, onde a organização continha coordenadores, assessores e acompanhantes (BRITO, 2001, p. 30-7). Ao comentar os jovens fazendo Leitura Popular da Bíblia, Brito argumenta que, ao mesmo tempo que a proposta das Escolas Bíblicas está em sintonia com a proposta do CEBI, faz o esforço de

trabalhar os conteúdos bíblicos, a partir da realidade e do imaginário do universo juvenil [...] a representação teatral se constitui num importante instrumento metodológico das Escolas Bíblicas. Além de lúdica, estimula a criatividade dos (as) jovens e faz que eles desçam mais fundo nos textos para expressar os seus significados de modo mais profundo e com arte (2001, p. 34).

Assim, entramos no assunto que marca o artigo de Rezende Bruno Avelar e Vanildes Gonçalves dos Santos: o *lúdico*. Segundo estes autores

As Escolas Bíblicas para Jovens têm o gosto da alegria, da criatividade e do encontro festivo [...] O zelo nas ambientações foi um dos aprendizados que trouxemos do Processo de Formação na Pastoral da Juventude para as Escolas Bíblicas [...] A utilização destes instrumentos é herança da metodologia da Pastoral da Juventude, com toda a sensibilidade que esta pastoral desenvolveu em relação ao público que escolheu para evangelizar (AVELAR; SANTOS, 2001, p. 41).

Assim, as Escolas bíblicas, como a vida dos jovens, estão marcadas pela festa. Estas acabaram se tornando momentos de síntese das propostas metodológicas, tomadas da trajetória do povo judeu, de festas populares ou de outras expressões religiosas. Em cada momento do ano tem uma festa específica: janeiro e fevereiro, Purim (recordação da milagrosa salvação dos judeus na Pérsia); março e abril: Pessah (páscoa, memória da saída do Egito); maio/junho: Shavuot (festa das semanas, o dom da lei); julho e agosto: Sukot (festa dos tabernáculos ou das tendas); setembro e outubro: Hanukah (festa das luzes); novembro e dezembro: afro (celebração da consciência negra).

Orofino e Mesters recordam que, se o texto bíblico nasceu e cresceu em ambiente de celebração, a dimensão celebrativa deve estar presente na sua interpretação. Com isso é possível conceber que esta dimensão também esteja presente no método escolhido (2006, p. 18).

Fabiano Romes Maciel, ao abordar a mística, mostra a maneira como se organizam os ambientes e os momentos e qual o tom orante que se dá aos processos nestes vivenciais celebrativos. Ele afirma que “nos seus ritos, podemos sentir como a influência judaica é forte em nós e como a vida daquele povo e vida de Deus se cruzam e descruzam num eterno namoro, marcando a vida do povo judeu e a nossa, para sempre” (MACIEL, 2001, p. 46).

O elemento lúdico é central para a hermenêutica da PJ e passa a ser mais enfatizado com as Escolas Bíblicas, acentuando a corporeidade. Os jovens, com tudo o que são e vivem, são, portanto, considerados no projeto pedagógico das Escolas Bíblicas. Não só se busca repassar os conteúdos; vai-se além de apresentar as figuras jovens presentes no Antigo e no Novo Testamento. O lúdico é utilizado visando oportunizar aos jovens a experiência do sagrado que a literatura sagrada testemunha.

Também é importante lembrar o papel importante que a Leitura Orante da Bíblia tem nas Escolas Bíblicas para Jovens (2001, p. 47). Aliás, em alguns lugares do Brasil, a Leitura Orante da Bíblia foi introduzida na PJ pelas Escolas Bíblicas. Junto ao lúdico, a Leitura Orante aparece como um elemento metodológico que a PJ dá a partir das Escolas Bíblicas.

Retomaremos novamente à Leitura Orante da Bíblia quando abordarmos a Bíblia nos Planos Trienais da PJ.

Dentro da estratégia cotidiana do Cristianismo da Libertação procura-se dar às pessoas não só a possibilidade de fazer, mas a fundamentação para realizar o que são chamadas a desempenhar e a ser. As Escolas Bíblicas se preocupam em

Propiciar um saber, antes reservado aos especialistas da hierarquia, que agora chega ao laicato jovem. Com suas histórias, sagas, poesias, mitos, cantos e parábolas, a Bíblia torna-se objeto do conhecimento de mais pessoas. Os/as jovens compreendem, interpretam e se apropriam desse saber. Nessa interação, a juventude passa a fazer parte desse grupo de especialistas (AVELAR, 2004, p. 65).

Temos, portanto, as Escolas Bíblicas para Jovens marcadas por um caráter processual e dinâmico. Uma leitura que combate os mecanismos de opressão do cotidiano. Avelar (2004, p. 68-74), em sua análise da proposta das Escolas Bíblicas usa um instrumental de gênero, profundamente relevante para o trabalho com as juventudes, já que as questões ligadas à identidade e às relações estão no coração da condição juvenil. Afirma, também, que as Escolas Bíblicas usam o instrumental da Teologia da Libertação (2004, p. 74).

Partindo de um diálogo com Eliade e Croatto, Avelar aborda a importância dos símbolos dentro da proposta das Escolas Bíblicas para jovens já que “não se faz estudo bíblico sem a presença dos símbolos, porque a própria literatura bíblica é de natureza simbólica” (2004, p. 75).

Para a equipe da EBJ, o ambiente é um fator que interfere na disposição das pessoas para aprender. A cada etapa de estudo os espaços são preparados com cuidado estético, usando símbolos que estimulam a criatividade. [...] Pelo dom da própria fase da vida, o/a jovem vibra e faz vibrar com as novidades que criam e externalizam de maneira atrativa e inteligente (AVELAR, 2004, p. 76).

Em cada etapa há uma relação estreita entre simbologia e conteúdo teórico. Conceito e poesia estão sempre em diálogo. O corpo, a liturgia e a festa são partes essenciais do processo. O ser humano é um animal ritual (DOUGLAS, 1987, p. 80). “Os ritos fazem parte de nós, entram em nossos corpos e em nossos sentimentos” (AVELAR, 2004, p. 81).

O uso dos ritos tradicionais ou a criação de novos ritos dentro do processo educativo da EBJ tem a função de integrar emoções, desejos, descobertas e aflições que a eloquência de um discurso tantas vezes não alcança. Os ritos completam os vazios que os conteúdos e técnicas não conseguem preencher, porque são instrumentos de comunicação do Espírito (AVELAR, 2004, p. 82).

Esta maneira de trabalhar o texto bíblico constrói uma relação entre a totalidade do jovem e a totalidade da Bíblia. Os jovens vão criando uma relação de proximidade, onde vontade, sonho, afeto, memória, saber estão todos presentes. O lúdico vai dando formas às

abordagens bíblicas para aproximá-las da realidade dos jovens, tendo sido feitas escolhas para tornar experiencial aquilo que é narrado nos textos sagrados.

Nesse jeito de rezar estudando e estudar rezando, a EBJ criou momentos celebrativos especiais, fazendo usos de elementos de diferentes tradições: festas, danças e canções judaicas, festas afro, cirandas e bailados do folclore brasileiro, cantos do cancionário evangélico, música sacra católica como o canto gregoriano, vigílias, Celebrações da Palavra e Eucarística, canções de protesto e outras da MPB. Todos esses elementos são cuidados constantemente para que sejam parte integrante do conjunto da EBJ, que favoreçam maior dinamismo dos conteúdos estudados (AVELAR, 2004, p. 83).

Um elemento central da metodologia da PJ e de sua construção hermenêutica é a corporeidade. “Seus corpos são expressão de seus sentimentos e vice-versa” (AVELAR, 2004, p. 84). É uma metodologia que considera os jovens. Por isso Avelar (2004, p. 85) chega a dizer que

Os/as jovens que vêm para a EBJ não são tabula rasa. Seus corpos são veículos de expressão, guardadores de saber, baús de muitas memórias. Essas experiências trazidas e os próprios corpos dos/das jovens são ponto de partida do trabalho educativo desenvolvido na EBJ.

Assim, as Escolas Bíblicas se mostram como um espaço que revela as opções metodológicas e hermenêuticas da PJ já que

o processo educativo da EBJ leva os/as jovens a mergulhar nesse imenso mistério de comunicação que é o corpo para conhecer melhor o que ele está sempre a sinalizar. Procura-se fazer com que os/as jovens da EBJ enveredem pelos caminhos das expressões holísticas de comunhão com a natureza, defendendo-a e protegendo-a, estabelecendo comunhão com grupos diferentes, no anseio de superar as diferenças de gênero, de etnia, de raça, de religião entre outras (AVELAR, 2004, p. 85).

Desta forma, abordar as Escolas Bíblicas é abordar as opções hermenêuticas da PJ. Elas sinalizam a busca por um olhar a Bíblia em sua totalidade. Também evidenciam que os argumentos de cristãos mais conservadores, de que os membros do Cristianismo da Libertação e em especial os jovens da PJ não rezam, pode advir do não reconhecimento das formas escolhidas pelos “pejoteiros”.

Em se tratando da temática do Êxodo e da perspectiva vocacional também é possível reconhecê-las nas Escolas Bíblicas. Primeiramente, porque a abordagem feita pelo CEBI não só reserva uma etapa para a formação do povo de Deus, mas apresenta o Êxodo como um eixo para o Primeiro Testamento. A maneira como os conteúdos são relacionados com a vivência e dialogam com o projeto de vida dos jovens que os vivenciam apresenta uma perspectiva que faz a totalidade da Bíblia o contato com relatos de vocação do povo da primeira aliança e das

primeiras comunidades cristãs que provocam aqueles que os lêem “a continuar escrever” trajetórias de libertação e de relações comunitárias.

Nestes 20 anos das Escolas Bíblicas muito foi vivido. O desafio é que as experiências delas para jovens, realizadas em várias dioceses e alguns regionais, ainda não foram sistematizadas, nem pesquisados os seus frutos, o que nos dificulta quantificar as consequências desta caminhada. Uma abordagem mais aprofundada é uma exigência acadêmica e pastoral, no entanto extrapola as possibilidades e intencionalidades desta dissertação.

3.1.1.3. Abordagens: O Divino no Jovem, Profecia e Novidade

Temos três abordagens importantes para a PJ. Duas são específicas do mundo da Bíblia e trazem, na visão de alguns autores, qual o ponto de interface entre Bíblia e juventude ou quando falamos de juventude na Bíblia, o que devemos conectar de imediato. A outra aborda um aspecto teológico da juventude que é marcado por imagens bíblicas. Assim nos encontramos diante do reconhecimento do jovem enquanto uma realidade teológica (DICK, 2006; CNBB, 2005, 2006), uma realidade profética (MESTERS, 1992, 2007, 2010; JESUS, 2013), uma novidade (CNBB, 1991; BORILLE, 2007).

Na obra *O divino no jovem*, Hilário Dick (2006), trouxe uma abordagem original que depois foi assumida pelo documento *Evangelização da juventude: desafios e perspectivas* da CNBB (2005; 2006). Sendo Dick um pesquisador de referência para a PJ suas abordagens sempre têm um grande eco entre os *pejoteiros* do Brasil.

Em sua obra, Dick traz duas provocações de fundo. “o jovem [...] é uma realidade teológica que é preciso aprender a ler e desvelar” (2006, p. 15) e “a evangelização a cultura juvenil se constitui, para Igreja, um problema central” (2006, p. 14). Todo o livro terá provocações que vão neste sentido ou iluminações de aspectos que devem ser considerados. Desta forma, ele aponta uma série de aspectos que precisam ser ponderados para o contato com esta *realidade teológica*. Para tanto, usa uma série de imagens e perícopes bíblicas. É o que nos interessa nesta dissertação: reconhecer como, no início do século XXI, ao se reconhecer a juventude como uma realidade teológica, a PJ e um de seus autores de referência, maneja textos bíblicos.

Após utilizar a imagem da presença de sementes ocultas do verbo²¹ presentes na juventude e de apresentar a novidade como pressuposto, a expressão escolhida por Dick (2006, p. 14) reforça esta ideia do novo/sagrado que habita nos jovens. Convém reconhecer que é um elemento recorrente das abordagens hermenêuticas feitas pela PJ ou por autores ligados a ela: tratar a ligação entre juventude e novidade. Ele apresenta os elementos que marcam o que ele chama de teologia do jovem: protagonismo, amizade, festa, grupo, fidelidade, descoberta e doação.

A própria imagem usada por Dick para falar da juventude como realidade teológica, é interessante recordar. Ele argumenta que “se quisermos ser portadores de uma Boa Nova, precisamos ser especialistas, também, na Boa Nova que a realidade juvenil carrega em si” (2006, p. 14). Assim, na visão de Dick a realidade dos jovens e das jovens contemporâneos, a cultura juvenil, são uma *literatura sagrada* que os agentes eclesiais necessitariam aprender a ler. O primeiro ato de aproximação da realidade das juventudes seria um ato hermenêutico.

A novidade que a cultura juvenil nos apresenta neste momento, portanto, é sua Teologia, isto é, o discurso que Deus nos faz através da juventude [...] O Deus da juventude tem um rosto de juventude, como tudo o que isso significa [...] O jovem nessa perspectiva, é uma realidade teológica que é preciso aprender a ler e desvelar. Não se trata de sacralizar o jovem, imaginando-o como alguém que não erra; trata-se de ver o sagrado que se manifesta de muitas formas, também na realidade juvenil (2006, p. 14-5).

Na opinião do autor, as próprias vivências das juventudes são, para os agentes eclesiais, literatura sagrada que devem aprender a ler. Dick maneja, portanto, a Bíblia dentro de uma compreensão hermenêutica que reconhece Deus na vida e que tem na Bíblia um livro que ajuda a ler o que há de sagrado na vida. Desta forma sua argumentação teológica está em profunda sintonia com o que já apresentamos sobre Leitura Popular da Bíblia. Junto aos textos bíblicos dialoga com documentos do magistério da Igreja como *Evangelii Nuntiandi* e *Gaudium et Spes*, grandes propulsores da apropriação que o Cristianismo da Libertação fez do Vaticano II. Nas temáticas que já mencionamos, toda a sua abordagem é bastante original e ele se torna o precursor de um discurso que será encontrado, especialmente na PJ. Na obra de Dick temos o relevo a um elemento hermenêutico importante da PJ que é a relação com a realidade e a experiência de que o sagrado habita a realidade, que a realidade tem um quê de sagrado.

Outra abordagem que encontramos em alguns autores é a relação entre juventudes e profecia. Um primeiro sinal desta aproximação se encontra na escolha feita pelo mês da Bíblia

²¹ Este é um termo vindo da patrística retomado pelo Concílio Vaticano II no Decreto *Ad Gentes* nº 11.

de 1992. Já que o mês da Bíblia, na Igreja do Brasil, tem uma sintonia com a temática da Campanha da Fraternidade, na primeira CF sobre juventude a escolha motivadora foi o profeta Jeremias e uma obra de Carlos Mesters, intitulada *O profeta Jeremias, boca de Deus, boca do povo*.

Na primeira página ao apresentar o por que dedicar-se a Jeremias, o autor afirma:

No momento em que é chamado, Jeremias se diz jovem (Jr 1,6). Mesmo depois de velho, ele continua tendo algo que atrai os jovens: ele diz o que pensa, é sincero; reage e resmunga, mas acaba aceitando; não sabe o caminho e sofre por causa da sua insegurança, mas é fiel (MESTERS, 1992, p. 7).

Na perspectiva de que o chamado à vocação profética se dá na juventude, encontramos dois textos onde Mesters desenvolve a relação entre juventude, chamado e profecia. A origem está numa palestra proferida pelo biblista no Curso de Verão de 2007. O curso teve por tema *Juventude, caminhos para outro mundo possível*, e na seção bíblica Mesters apresentou o tema *Juventude: Vocação e compromisso à luz da Palavra de Deus* (MESTERS, 2007, p. 87-171). Posteriormente, ele retoma a reflexão na obra *Vai! Estou contigo! Vocação e compromisso à luz da Palavra de Deus* (MESTERS, 2010).

As duas obras colocam o chamado como elemento a ser mais desenvolvido e lança um ponto de intercessão entre juventude e profecia (MESTERS, 2007, p. 87-91; MESTERS, 2010, p. 9-14). Mesters, ao apresentar as juventudes, afirma que o “chamado rejuvenesce” (2007, p. 88). Ele se focará no profeta Oséias e na figura sapiencial de Jó. Na relação de amor do primeiro, enxerga o amor de dois jovens como um caminho para o crescimento da consciência crítica e o reconhecimento de outras possibilidades. É na postura e no amor destes jovens que se revela o projeto de Deus que é amor e não patrão (MESTERS, 2007, 116-21; MESTERS, 2010, p. 39-51). Ao apresentar a figura de Jó, mostra uma pessoa que traz aspirações juvenis (MESTERS, 2007, p. 122-26; MESTERS, 2010, p. 51-8).

Um pesquisador ligado à PJ continua e amplia esta abordagem fazendo uma relação entre juventude e literatura profética. Ele é Paulo Henrique Martins de Jesus (2013) em um texto monográfico organizado a partir de um trabalho de uma disciplina da graduação em teologia intitulado *Juventude, uma face da profecia: Por uma hermenêutica jovem da Bíblia*. Neste texto após apresentar a origem da profecia, diferentes profetas e a profecia na história da Igreja católica, intitula um de seus capítulos como *Juventude e profetismo: uma leitura bíblica possível* (JESUS, 2013, p. 37-46).

Segundo Jesus (2013, p. 37), “a juventude é profética à sua maneira. Com seus gestos, suas linguagens, seus corpos. Tudo na juventude nos remete a anúncio e denúncia. Em

si mesma, a juventude traz o discurso da novidade [...] a própria realidade juvenil é profecia”. Por isso em sua pesquisa se propõe “não a pensar numa leitura bíblica jovem que esteja atenta aos personagens jovens da Bíblia, mas que ajude os jovens e as jovens a se enxergarem nos textos bíblicos” (2013, p. 37).

Ele apresenta oito perspectivas que aproximam juventudes e profecia, reconhecendo nos elementos da condição juvenil uma ponte entre *ser jovem* e *ser profeta*: 1. uma primeira é a crise, o jovem e o profeta são pessoas que vivem tempos de crise (JESUS, 2013, p. 38-9); 2. empenhar-se inteiramente no que se acredita (2013, p. 39-41); 3. ser alguém que vive guiado por seus sonhos (2013, p. 41-3); 4. aquele que inaugura um tempo novo (2013, p. 43-4); 5. um tempo de profunda experiência mística (2013, p. 44); 6. um marginal diante da ordem estabelecida (2013, 44-5); 7. alguém sensível à realidade que o circunda (2013, p. 45) e que vive e anuncia um tempo de descobertas (2013, p. 45-6). Com esta argumentação, Jesus busca construir conexões que possibilitam vislumbrar o horizonte de uma hermenêutica da PJ.

Além disso, Edenilso Borille, ainda em 2007, em sua monografia de graduação em teologia, propõe um caminho de leitura de toda a Bíblia a partir da ótica juvenil em estreita sintonia com a proposta pedagógica da PJ. Sua monografia é intitulada *Bíblia e Juventude: Um encontro marcado! Crise-Novidade, caminho para uma Hermenêutica Bíblica na ótica da juventude*. Após categorizar juventude, crise, novidade e apresentar um olhar panorâmico pela Bíblia ele apresenta a gratuidade, o protagonismo e a alteridade como pistas para uma hermenêutica bíblica na ótica das juventudes (BORILLE, 2007, p. 64-77). Aqui, mais uma vez, retornamos ao enfoque na novidade tão presente em tantas tentativas de aproximação de uma hermenêutica bíblica que responda às demandas da PJ.

Em relação à temática que escolhemos por eixo desta pesquisa estas abordagens também encontram pontos de intersecção. O Êxodo é o evento que permite reconhecer os processos de libertação e o cotidiano como realidade teológica. Ele, também, é um ponto de referência para os profetas e para a profecia. Esta percepção convoca a novidade, a descoberta e a questionamentos. Por sua vez ao abordarmos relatos de vocação nos aproximamos de uma experiência que reconhece a vida como uma realidade teológica, na qual há uma vocação profética, onde a abertura a novidade do “totalmente outro” é um elemento vital.

Desta forma percorremos as abordagens mais expressivas dentro do contexto da PJ de manejos dos textos sagrados que se sinalizem um enfoque hermenêutico. Estas abordagens construídas por pesquisadores que estão tanto dentro da academia quanto do acompanhamento direto a grupos e instâncias da PJ, possibilitam vislumbrar trilhas e brechas para aprofundar a reflexão hermenêutica.

3.1.1.4. Lugares Bíblicos

Em julho de 2006 aconteceu o 1º Seminário Nacional de Produção de Subsídios organizado pela Rede Brasileira de Centros e Institutos de Juventude em parceria com o então Setor Juventude da CNBB, as Pastorais da Juventude do Brasil e algumas Congregações Religiosas²². Este Seminário deu origem à *Coleção Na Trilha dos Grupos de Jovens*. Antes tinham ampla divulgação a coleção *Processo de educação da fé* elaborada pela CAJU, publicada pelo CCJ e *Caminhando e Crescendo*, organizada pela Coordenação Arquidiocesana da PJ de Pouso Alegre/MG, publicada pela Paulus.

Durante este referido Seminário cada caderno da coleção, com exceção do *Como iniciar um grupo de jovens?*²³, foi elaborado numa oficina de produção que durou dois dias e teve, como um dos seus passos, a formação da educação na fé como um processo baseada sobre alguns lugares bíblicos. Esta coleção foi feita baseada numa abordagem que surgiu na PJ no início dos anos 2000 sobre a Bíblia, em especial o Novo Testamento. A coleção foi feita a partir das dimensões da formação integral e cada dimensão foi ligada a um *lugar bíblico*. São quase 10 anos que os lugares bíblicos são comentados e experienciados pedagogicamente. Devido à abordagem da nossa dissertação, faremos um comentário panorâmico sobre o que tem sido difundido sobre lugares bíblicos na *Coleção Na Trilha dos grupos de jovens*.

A Coleção está organizada da seguinte forma: 1) o caderno *Como Iniciar um grupo de jovens?* apresenta o processo de nucleação do grupo de jovens ligado ao lugar bíblico *Belém*; 2) o caderno *Como cuidar da pessoa no grupo de jovens?* enfoca a dimensão da personalização com o lugar bíblico *Nazaré*; 3) o caderno *Como desenvolver a integração do grupo de jovens?* aborda a dimensão da Integração com *Betânia*; 4) o caderno *Como vivenciar a fé e a mística no grupo de jovens?*, aborda a dimensão da evangelização com *Samaria*; 5) o caderno *Como desenvolver a participação social no grupo de jovens?* enfoca a dimensão da conscientização com o lugar bíblico *Jerusalém*; 6) e, por fim, o caderno *Como dinamizar um grupo de jovens?*, trabalha a dimensão da capacitação técnica com *Emaús*.

Esta coleção conjuga a ênfase nas dimensões da formação integral e a imagem da *Trilha* deixa mais aberto o processo formativo do grupo, diferente do que fora apresentado a

²² Foram os Irmãos Maristas do Brasil que primeiramente amadureceram a educação na fé dos jovens na perspectiva dos lugares maristas e bíblicos, no ano de 2003.

partir dos anos 80. Como se vê, a linguagem bíblico-pastoral se concretiza no que se convencionou chamar de *Lugares Bíblicos*. No início de cada um dos cadernos se afirma que o lugar bíblico é uma referência para toda a experiência proposta no caderno (TEIXEIRA; SILVA, 2013, p. 6). À luz de algumas perícopes, especialmente do Novo Testamento, se imagina que este lugar inspire uma série de atitudes.

Em cada um destes cadernos é apresentado o seu lugar bíblico correspondente que traremos para a nossa pesquisa como a PJ o apresenta. Tomaremos por referência não a ordem em que os cadernos foram publicados, mas uma lógica cronológica dentro das narrativas dos Evangelhos.

Para a nucleação do grupo de jovens “a inspiração vem de Belém, da manjedoura de Jesus e, também, vem de tudo mais que essa terra representa na história do povo cristão” (TEIXEIRA; SILVA, 2013, p. 6). Apresenta, igualmente, a inspiração vétero-testamentária, passando por Raquel, Rute, Davi e a profecia de Miquéias e pela releitura feita pela comunidade de Mateus (TEIXEIRA; SILVA, 2013, p. 6).

Temos, no que a PJ chama de *Mística de Belém*, o lugar de acolhida e a recordação do fato de ser uma periferia, como elementos centrais (TEIXEIRA; SILVA, 2013, p. 6-7). Deixam-se entrever vários aspectos importantes na formação dos jovens: a importância de construir espaços acolhedores, o que contribuir para crescer em confiança; da vivência do empobrecido, onde o reconhecimento da realidade desafia e impulsiona a repensar escolhas e posturas; do espírito de busca que faz o jovem ir além em busca de sua identidade; do acolher e encarar medos e conflitos, abraçando o diferente (TEIXEIRA; SILVA, 2013, p. 6-8).

A dimensão da Personalização tem como lugar bíblico Nazaré. Segundo Preto e Moreira, “escolhemos Nazaré como fonte inspiradora da personalização porque é ali que ficam claras muitas coisas para sermos mais felizes e mais fortes. É o lugar que ajuda a responder a muitas perguntas na nossa construção enquanto pessoas” (2008, p. 6). Ao afirmar que os pontos da *Trilha* foram construídos sob esta inspiração, o Caderno alerta que o seguimento de Jesus convida as pessoas a se posicionarem com coração, indignação e sabedoria diante das mazelas da sociedade, isto é, que a contemplação e a indignação levam a empenhar-se no anúncio do Reino de Deus e na construção do “outro mundo possível” (PRETO; MOREIRA, 2008, p. 6). Este lugar bíblico inspira as atitudes de acolhida e crescimento na continuidade de Belém; Nazaré é o lugar das adolescências e das juventudes,

²³ Este é uma reedição do subsidio inicial e homônimo da Coleção Processo de Educação na Fé. Todos os cadernos desta coleção foram elaborados nos Cursos de Capacitação de Assessores CUCA's, promovidos pela CAJU. No caso, este caderno foi elaborado no CUCA 1.

vividas como um processo. É lugar de trabalho e estudo, uma bela periferia onde se cresce no ensinamento da Torá. É o lugar da descoberta da missão. É o lugar marcado pela convivência que se desenrola no cotidiano (PRETO; MOREIRA, 2008, p. 6-8).

A dimensão da Integração tem sua inspiração em Betânia, como lugar bíblico.

A dimensão de integração tem seu chão na experiência feita por Jesus e seus amigos/as em Betânia, casa de descanso e afeto [...] Lugar de descanso, dos amigos pelos quais Jesus chega a chorar; lugar de ser acompanhado por mulheres corajosas e solidárias que entendem o mistério. Betânia não é só um lugar; é uma dimensão da vida que nos toca viver (PIERO et all, 2009, p. 6).

O centro da experiência deste lugar Bíblico é possibilitar um ambiente de amizade, uma casa amiga. Em Betânia, Jesus estava como um amigo. Um lugar onde há espaço diferenças têm lugar, onde a intimidade, se relaciona com a abertura de coração (PIERO et all, 2009, p. 6). “Os grupos de jovens das nossas comunidades são espaços privilegiados para serem Betânias, as casas da amizade” (PIERO et all, 2009, p. 6).

O subsídio voltado para a dimensão da Evangelização tem por lugar bíblico inspirador a Samaria. “É lugar de “outro poder religioso”, onde o diálogo religioso é conflituoso. Um lugar que encarna o chamado a ir para a luz, onde Deus se revela. Em Samaria dizem que a revelação se dá em todos os lugares e para todas as culturas e povos” (GARCIA; TEIXEIRA; DICK, 2013, p. 6-7).

“Samaria é um espaço de abertura e acolhida. Ela nos ensina que o/a marginalizado/a revela Deus Cuidador e Amoroso. Um lugar negado pelos judeus, mas um lugar onde Deus se revela” (GARCIA; TEIXEIRA; DICK, 2013, p. 7). E a imagem não é só da Samaritana; é também do samaritano. A partir deste episódio é sinalizado que o imperativo “ama a Deus quem ama o/a companheiro/a ferido/a [...]; Próximo não é aquele e aquela que encontramos em nosso caminho, mas aquele e aquela em cujo caminho nos colocamos” (GARCIA; TEIXEIRA; DICK, 2013, p. 8).

Jerusalém é o lugar bíblico do Caderno da dimensão da Conscientização, com o título *Como desenvolver a participação social no grupo de jovens?* Este lugar é marcado pelo conflito. “Espaço de poder e de confronto e, portanto, de maturação e de tomada de consciência [...] Não se negam os conflitos; eles são enfrentados, não se para neles; busca-se a luz” (SANTOS; CASIMIRO; ALVES, 2013, p. 6).

Jerusalém não é só um lugar; é uma dimensão da vida que nos toca viver. A PJ escolheu Jerusalém como fonte inspiradora da Conscientização porque é ali, em Jerusalém, que ficam claras muitas coisas para sermos mais felizes e mais fortes (SANTOS; CASIMIRO, ALVES, 2013, p. 6).

Por fim, a dimensão de Capacitação Técnica aparece em *Como Dinamizar um grupo de jovens?* tendo por lugar bíblico Emaús. Segundo Teixeira, Inácio e Barbosa o subsídio é um caminho de “seguir nas trilhas de Jesus e com Jesus” (2013 p. 6), com tudo o que a experiência humana traz, aprendendo com o mestre a fazer este caminho. “O mesmo Jesus que questiona e faz nascer pessoas novas, com memória, com capacidade de celebrar e de levar a vida adiante, voltar no caminho” (TEIXEIRA; INÁCIO; BARBOSA, 2013, p. 6).

As imagens e intuições presentes em cada lugar bíblico se baseiam, em sua maioria, no Novo Testamento. Eles abordam, especialmente, relações que Jesus estabeleceu naquele lugar. Trazem para o lugar elementos presentes na pessoa de Jesus. Buscar tornar imagem (lugar) atitudes e percepções. Neste sentido, talvez seja possível uma ponte em estes lugares bíblicos e outras temáticas presentes nesta dissertação. Também no caso do êxodo atitudes e relações são ligadas diretamente ao lugar ou ao evento. O evento se tornou paradigma da liberdade que judeus e cristãos acreditam que seu Deus lhes ofereceu. Os lugares bíblicos escolhidos de alguma forma trazem presente, cada um isoladamente e todos juntos mais ainda, a trajetória de Jesus de Nazaré, do nascimento a ressurreição. Assim sendo são narrativas que nos remetem a vocação, ao que Jesus entendia que era o horizonte de sua vida, a fatos que o marcaram, as escolhas que configuraram seu percurso de vida.

Desta forma a coleção *Na Trilha dos Grupos de Jovens* apresenta e dissemina outro jeito de manejar os textos bíblicos. Os lugares bíblicos apresentam a dimensão de movimento e a dimensão relacional, mostrando que a proposta evangelizadora da PJ se propõe a construir cenários à luz de perícopes do Novo Testamento.

3.1.2. O lugar da Bíblia dentro da proposta pedagógica da PJ

O lugar específico que a Bíblia ocupa na caminhada da PJ foi, de certa forma, herdado da antiga Ação Católica (1935 a 1968), mais especificamente das experiências especializadas da (JAC, JEC, JIC, JOC e JUC). Estas, com o método ver-julgar-agir, tinham seu embasamento na Escritura Sagrada, falando da iluminação bíblica para a análise da realidade que realizava e, conseqüentemente, para as intervenções que – motivadas pela fé – faziam na realidade (SOFIATI, 2012c, p. 41).

Dentro da hermenêutica do Cristianismo da Libertação a luz para as escolhas e pressupostos de militâncias será prioritariamente a Bíblia. Desta forma, mais do que procurar como a Bíblia é citada, convém reconhecer que quando as categorias: seguimento de Jesus, Reino de Deus, Jesus histórico são acionadas estamos numa estreita relação com a Bíblia já

que cada uma delas foi redescoberta no pós-concílio a partir do contato, de uma releitura da Bíblia. Sendo assim entendemos a Bíblia como um elemento central da proposta pedagógica da PJ, como já mencionamos no primeiro capítulo e aqui só retomaremos as indicativas de alguns textos orientadores da PJ.

O Documento de *Estudos* nº 76 da CNBB, uma apresentação da Pastoral da Juventude por parte da CNBB, afirma que “a Palavra de Deus é o sustentáculo da fé de todo cristão. É um meio privilegiado para o encontro dos jovens com Jesus e com o anúncio do Reino” (CNBB, 1998, p. 220).

Para demonstrar o lugar que a Bíblia ocupa e tem ocupado na trajetória da PJ, não mais analisando a produção, mas as decisões e orientações que dão horizonte a sua caminhada, apresentaremos como isto tem sido abordado em planos, subsídios de estudo e documentos que normatizam a caminhada da PJ.

Ao apresentar os Princípios Norteadores da ação evangelizadora junto aos jovens o *Plano Trienal de 1999/2001* afirma que os projetos de ação das PJ's

Buscam traduzir a Missão da Pastoral da Juventude do Brasil. Não é outra a missão da Pastoral da Juventude do Brasil. Ela existe para a evangelização dos jovens. Todavia, a evangelização vai além destes programas e seus respectivos projetos [...] Este algo mais, para a evangelização, é a opção pelo Reino de Deus, e uma vida coerente a partir dele. Pode parecer simples, e até, repetitiva esta afirmação, mas aí está o segredo. A nossa opção deve ser a mesma opção de Jesus Cristo. Viver quotidianamente a opção pelo Reino exige de nós novas atitudes, novas posturas, novos valores e novos princípios (PASTORAL DA JUVENTUDE DO BRASIL, 1998, p. 18).

O programa de Espiritualidade do *Plano Trienal 1999/2001* inicia recordando que o Plano Trienal 1996/1998 tinha optado pela utilização do Ofício Divino das Comunidades e pela Leitura Orante da Bíblia (1998, p. 40), dois métodos de oração centrados em rezar textos bíblicos. Inclui, também, entre seus objetivos, cultivar uma “espiritualidade bíblica” (1998, p. 41).

Ao descrever a situação inicial, afirma que “a Palavra de Deus é presença viva na caminhada da Pastoral da Juventude do Brasil” (1998, p. 45). Aponta as necessidades de uma formação mais processual; de um aprofundamento que colabore na relação fé e vida; uma experiência de Deus fundada na Bíblia e na elaboração de subsídios na área (1998, p. 45-6). Como ponto de chegada, aponta a organização de Escolas Bíblicas para jovens em todas as instâncias e por todo o país; capacitando jovens biblistas e contribuindo para uma teologia jovem (1998, p. 47). Este é o Plano que mais esboça a proposta das Escolas Bíblicas para Jovens.

No *Plano Trienal 2002/2004* não se escolhem programas, mas linhas de ação mais amplas. A missão e os princípios de ação continuam afirmando aquilo que o Cristianismo da Libertação chama de uma ação pastoral profética (PASTORAL DA JUVENTUDE DO BRASIL, 2001, p. 18-20). O que o Plano Trienal chama de programas é o agrupamento dos projetos específicos. Como projeto comum aparece a formação e a vivência Bíblica e Litúrgica (2001, p. 30). Por isso a coordenação nacional da PJ organizou um encarte intitulado *Como dinamizar o Plano Trienal* (PASTORAL DA JUVENTUDE, 2001) que, no programa de Espiritualidade, apresenta três projetos: expressões e vivência da mística; vivência e formação litúrgica; vivência e Formação Bíblica.

O projeto de Vivência e Formação Bíblica traz como objetivo: “Aprofundar e vivenciar o conhecimento bíblico, buscando na Palavra de Deus a fundamentação para a caminhada da Pastoral da Juventude” (2001). Retoma o que já havia sido colocado no Plano Trienal como situação inicial e se propõe a ampliar.

O primeiro Plano Trienal elaborado exclusivamente pela PJ²⁴ é o de 2005/2007 construído na Ampliada Nacional de Salgado/SE, em janeiro de 2005. As iniciativas no campo da Bíblia são aglutinadas com propostas no campo da liturgia, arte, missionariedade e metodologia no projeto Mística e construção (PASTORAL DA JUVENTUDE NACIONAL, 2005, p. 24-6). As opções dos planos anteriores, quanto à Bíblia, são reafirmadas. Na Ampliada Nacional de Palmas (2008), Imperatriz (2011) e Belo Horizonte (2014) não acontecem mudanças substanciais quanto à sistematização de experiências no campo bíblico.

Silva, Vieira e Silva, no subsídio de estudo *Somos Igreja Jovem*, ao retratar a espiritualidade da PJ começam afirmando que ela é Cristocêntrica: centrada em Jesus amigo e companheiro de caminhada (2011, p. 50) e, depois, ao apontar os elementos que a alimentam, o fazem a partir de várias imagens e expressões de inspiração bíblica (2012, p. 51). Ao apresentar os eixos que norteiam a caminhada pastoral (formação, ação, espiritualidade e articulação), na apresentação da espiritualidade afirma que “a Bíblia, a liturgia e os sacramentos são fontes inesgotáveis do Mistério de Deus” (2012, p. 71).

A apresentação do projeto *Mística e Construção* recorda que a mística é o que alimenta o todo da vida e é baseada no seguimento de Jesus (2012, p. 86-7). O objetivo geral ao qual o projeto quer chegar é

²⁴ De 1995 a 2004 a PJ optou por ter como referência o Plano Trienal das Pastorais da Juventude e não ter um Plano específico para si. Este cenário muda em janeiro de 2004 por ocasião da Ampliada Nacional de Vila Velha/ES que delibera pelo investimento numa estrutura própria com Secretaria e Plano Trienal próprios. O que se dará a partir de 2005 com a Ampliada Nacional de Salgado/SE que aprova o primeiro plano trienal somente para a PJ.

alimentar os grupos de jovens com os elementos da espiritualidade do seguimento a Jesus Cristo, espiritualidade da Pastoral da Juventude, fortalecendo a identidade, visando o compromisso com a vida dos jovens e de todo o povo, na construção de uma Igreja sinal do Reino de Deus e de uma sociedade mais justa (2012, p. 88).

A segunda iniciativa fala de

incentivar o conhecimento da Palavra de Deus, sua vivência, sua prática e o uso dela nas reuniões dos grupos de jovens, valorizando a Leitura Orante da Bíblia (LOB) como um dos meios de aproximação do jovem com as sagradas escrituras e de se apropriarem de conceitos litúrgicos (2012, p. 88).

Outra iniciativa proposta é mapear as experiências de Escolas Bíblicas, de liturgia e de materiais produzidos nessas áreas com o intuito de ser uma forma de divulgar e expandir o projeto (2012, p. 88). Sobre a metodologia e pedagogia, afirma que “a PJ adota a metodologia do próprio Jesus” (2012, p. 88) e, nas iniciativas, falam do incentivo ao conhecimento da Palavra de Deus (2012, p. 89).

Desta forma, ao olhar de modo panorâmico a maneira como foi abordada a Bíblia dentro da trajetória recente da PJ, a partir especialmente dos Planos Trienais e de seu Subsídio de estudo reconhecemos os cenários nos quais se dá a hermenêutica bíblica da PJ. O desejo de contato com a totalidade da Bíblia; a relação entre mística e profecia; o fomentar a autonomia; a ênfase na dimensão orante e relação fé e vida são elementos que perpassam esta trajetória. Seguindo também as escolhas desta pesquisa damos prioridade ao que foi escolhido pela própria PJ deixando outros elementos que talvez componham os cenários para investigações futuras.

Como no estudo histórico-crítico da Bíblia ao nos aproximar destes textos buscamos chegar mais perto das intencionalidades que os geraram e reconstruir hipoteticamente os cenários onde se desenrolaram. Tudo isso fundamenta ainda mais nossa busca pelos elementos da hermenêutica bíblica da PJ dando o patamar necessário para vislumbrar outras possibilidades hermenêuticas decorrentes desta trajetória histórica.

3.2. POSSIBILIDADES HERMENÊUTICAS DE EX 3,1-6

Entendendo o exercício exegético e hermenêutico como um caminho de contínuos deslocamentos, chegamos agora na segunda parte deste capítulo. Na primeira apresentamos os elementos da hermenêutica da PJ que seus documentos e subsídios deixam entrever. Por ora,

intentamos esboçar elementos que o diálogo com Ex 3,1-6, a partir da Leitura Popular da Bíblia e da Hermenêutica da Libertação, evidenciam.

A intuição primeira de onde brotou esta pesquisa foi delinear os contornos que a hermenêutica da PJ teria. Os desafios hermenêuticos colocados no caminho realizado não diminuem a relevância acadêmica ou social da empreitada. Seguimos tal qual as intuições de Mesters (1984), perseguindo cheiros e sonhos.

Na primeira parte deste capítulo, através da trajetória da PJ, vimos como a autonomia, o protagonismo e o lúdico foram permeando e construindo esta hermenêutica, reconhecendo este sujeito hermenêutico de forma situada. Não tratamos, aqui, de todos os jovens, mas dos jovens que estão nos grupos de base e nas instâncias da PJ. Ao olharmos para estes, vislumbramos o Êxodo como um paradigma e Ex 3,1-6 sinalizando o lugar que este evento tem dentro do Cristianismo da Libertação, podendo assim, expressar sua experiência fundante e aí construir uma ponte entre a literatura sagrada e a experiência da PJ.

Deparamo-nos, neste momento, com uma questão de método que, como Mesters e Orofino afirmam: “nunca estará pronto em manuais ou em trabalhos escritos. O método é tudo aquilo que vamos coletando ao longo de nossa caminhada. E, como disse o poeta Machado, “Caminhante não há caminho! O caminho se faz ao andar” (2006, p. 49). Podemos reconhecer, pois, na primeira parte que apresentaremos a hermenêutica da PJ como nuances que foram agregados à Leitura Popular da Bíblia dentro de sua trajetória, possibilidades inerentes ao próprio perfil da hermenêutica Latino-Americana.

Esta perspectiva hermenêutica está em sintonia com uma comunicação apresentada por Elsa Tamez durante do Encontro Internacional da SBL:

O leitor ou biblista produz uma leitura ou análise que deixa ver seu contexto. Em sua produção, em seu comentário do texto, está presente seu contexto. A influência de sua realidade explica sua forma de analisar, sua linguagem, a seleção de métodos e o conteúdo de sua análise. Isto se vê claramente em hermenêuticas da libertação, o que é muito óbvio porque detrás há um compromisso com algum movimento que busca a transformação de uma realidade de opressão, discriminação ou exclusão. Não duvidemos que libertação é correlato de opressão (TAMEZ, 2015b, p. 1).

Por trás destas opções metodológicas habitam perguntas similares às que provocaram Mesters no início da sistematização da Leitura Popular da Bíblia: “Como fazer com que a riqueza escondida atrás desta casca secular rebente e chegue a eliminar a pobreza da nossa cultura rica e ressequida?” (1978, p. 50) e, ainda diante das escolhas dos agentes eclesiais:

Será que são ideias corretas? São ideias que encarnam o Evangelho? Como evangelizar esse povo? Qual é para eles, bem concretamente, a Boa-Nova que devemos anunciar? Como esta Boa-Nova deve ser encarnada aqui? [...]. Como fazer,

para que este povo possa crescer de fato, a partir das energias de vida que nele existem adormecidas? (1978, p. 71).

Com a ajuda da Bíblia se descobre o Deus que fala, hoje, através dos fatos. Por isso, nesta jornada hermenêutica, seguindo as intuições de Mesters, usamos as comparações, assim como a Bíblia (p. 86-87): comparações que partem de uma intencionalidade daqueles que acreditam que

O Evangelho deve ser usado para acordar o povo, pois Ele nos foi dado para que tenhamos vida e vida em abundância (cf. Jo 10,10). Vida inconsciente não é vida plena. E como tal, o Evangelho entra como uma das muitas peças de uma estratégia global de transformação da realidade. Entra como uma das bússolas para orientar este movimento de mudança e de libertação que hoje se alastra pelo mundo (MESTERS, 1978, p. 107).

Assim, o método se insere dentro de uma práxis de libertação. É com estas posturas que nos reaproximamos de Ex 3,1-6 chamando a atenção nos deslocamentos e experiências que a perícopes permite entrever, atentos às estranhezas e proximidades da Bíblia para a vida e da vida para a Bíblia e tendo no horizonte o que “alguém, um dia falou que ser jovem é viver a epopeia do êxodo. Sair de si, sair dos palácios de faraó” (DICK; SILVA, 2015, p. 48).

Conforme argumentam Mesters e Orofino, “a juventude de hoje se forma na imagem” (2006, p. 44); por isso, em sintonia com a caminhada do CEBI usaremos as imagens presentes na perícopes para alcançar as possibilidades hermenêuticas que dela decorrem. Em sintonia com o que tem sido feito na caminhada bíblica no Brasil, queremos “aprender a desconstruir o texto para poder reconstruí-lo e assim descobrir o seu verdadeiro sentido atual para nós hoje aqui no Brasil”. (2006, p. 40).

A pesquisa bíblica e a caminhada feita pelo movimento bíblico ecumênico na América Latina e, mais especificamente, no Brasil, com o CEBI, oferecem-nos elementos para reconhecer as leituras e releituras presentes na Bíblia Hebraica e Cristã (DREHER, 2005; ANDIÑACH, 2010, p. 14) e, como perícopes, podem servir-nos de porta de entrada para a literatura sagrada judaico-cristã (PEREIRA; MESTERS, 2011; DREHER, 2011). Também em relação ao livro do Êxodo, onde se encontra a perícopes que escolhemos por caminho hermenêutico, encontramos releituras na Bíblia (OROFINO, 2008). Este livro ainda aparece como chave de leitura de realidades (SILVA, 2008), a ponto de ser citado em inúmeros documentos latino-americanos (SILVA, 2008, p. 21).

À luz destas intuições queremos pesquisar dois aspectos que Ex 3,1-6, num primeiro olhar, pode oferecer à hermenêutica da PJ. Primeiramente, o fato de ser um relato de vocação e, com isso, nos possibilitar dialogar com os relatos de vocação que são as trajetórias dos

próprios jovens; por outro lado, seguindo o caminho de outros autores ligados à Leitura Popular da Bíblia, reconhecer os passos metodológicos que estão por trás do texto. Tendo por base, pois, a pluralidade presente já na Leitura Popular da Bíblia (MELO, MESTERS, CAVALCANTI, 1993; OROFINO, MESTERS, 2006) nos propomos a investigar as primeiras mudanças, deslocamentos, incômodos que esta experiência possibilita intuir.

3.2.1 Relato de Vocação

As experiências do sagrado são um desafio. A Bíblia é repleta de narrativas que sintetizam não só um momento, mas a maneira como uma comunidade experienciou sua própria identidade. Assim, os relatos de vocação são de alguma forma relatos originais, que testemunham a compreensão que um grupo ou uma comunidade teve de si mesmo e concomitantemente a projeção desta percepção em um personagem através da construção de uma narrativa.

Uma primeira possibilidade de Ex 3,1-6, para vislumbrar uma hermenêutica da PJ, é o fato de ser um relato de vocação (RENAUD, 1993, KESSLER, 2013, p. 348-350; PUERTO, 1994; VOGELS, 1973; SCHWANTES, 1998, p. 24; SCHMITT, 2014, p. 1211). Um estilo em primeira pessoa (RAD, 1984, p. 77). A dimensão de síntese de profundas experiências e de lugar de sinalização do que é fundante e por que não dizer, pela maneira que se insere no fenômeno religioso, uma conotação estruturada e estruturante (BOURDIEU, 2007) que o relato tem em toda a vida de um personagem pode ser um ponto de intersecção. Relato de vocação é um gênero literário, um estilo de comunicação e um momento da vida. Nesta estrutura literária temos o encontro de liberdades e autonômias que se reforçam. Este estilo narrativo é basicamente relacional. Nestes contextos temos momentos principais de deslocamentos; experiência de outro protagonista com o qual se sente chamado a estabelecer uma relação. Este outro que desconcerta, mas não sujeita, que desafia, mas não diminui.

A literatura sagrada sempre está diante do desafio de expressar o indizível. Seja o gênero literário, seja a realidade dos sujeitos históricos ao pensar o gênero literário do relato de vocação estamos diante do encontro de liberdades. A tradição de Israel mostra um Deus livre, que cria na liberdade, que acompanha a liberdade, que assegura a liberdade. A saída do Egito é mais do que um fato. É um êxodo constante, saída de onde? Para onde? Por que? É um paradigma, uma atitude diante da vida. É uma experiência comunitária (FABRIS, 1990, p. 20). O chamado a ser livre significa aproximar-se de uma experiência de liberdade e de

libertação, de protagonismo e autonomia, de risco e utopia. O encontro com Deus, dentro da visão da literatura sagrada de judeus e cristãos, chama a viver de forma liberta e a libertar.

A experiência fundante é algo que motiva, dá sentido, dá *liga* a uma práxis. Esta pode ser sintetizada na luta e no empenho cotidiano de manter-se como um povo libertado. É o que, dentro o Cristianismo da Libertação, se entende quando se aborda o jeito de Deus agir, testemunhado pela literatura sagrada. O Deus próximo que o êxodo testemunha, é entendido para os jovens da PJ como um Deus que é livre, condição de possibilidade para a liberdade, chamado, escolha, deslocamento.

Convém reconhecer nos relatos de vocação um elemento antropológico. O ser humano, a pessoa jovem, é um ser que busca o sentido, que necessita viver com sentido. No relato de vocação encontramos a narração de uma comunidade que dá sentido não só à vida de um personagem, mas a toda uma narrativa. As trajetórias de vida dos jovens da PJ podem ser vistas como relatos de vocação, lugares de uma experiência mística fundante que dão origem a militâncias e autonomias. Estes relatos são, segundo Ana Roy, “capazes de refundar os nossos próprios caminhos vocacionais” (2003, p. 250). Eles trazem como característica o diálogo com Deus, o fato de desenvolver uma missão e que as pessoas profetizam a partir de sua própria realidade. (2003, p. 251).

A figura de Moisés se torna mais relevante porque, além de ser uma figura importante no imaginário bíblico dos cristãos da libertação, é um ponto de diálogo com outras tradições. A experiência fundante de Moisés é como o cimento que dá liga a tantos outros elementos do processo. Olhando, pois, mais especificamente para a nossa perícopé, nela temos a construção do cenário onde se desenvolveram situações fundamentais. A condição juvenil é o *aonde*, o locus. É preciso reconhecer este lugar. Neste lugar os jovens se assumem como sujeitos na construção da vida. A vida exige muita transformação. Somos inacabados num mundo inacabado (MELO, MESTERS, CALVANTI, 1993).

Neste caminho vocacional de construção de cenários e relações libertadas e libertadoras se insere a indagação de Tereza Cavalcanti “Como ler a Bíblia em busca da felicidade? Que perspectivas a Bíblia pode nos abrir quando a realidade está se fechando para nós? [...] O que vamos responder a essa juventude?” (apud BRITO, 2001, p. 57).

O Cristianismo da Libertação é marcado pela experiência de vivenciar em sua práxis o sonho de Deus, que é o povo libertado, uma sociedade justa e fraterna. Na década de 90 um ex-militante na PJ em sua campanha para prefeito de uma cidade na Baixada Fluminense escolheu por slogan *Por que gente é pra brilhar*. Os jovens vivenciam e intuem sua vocação, como um caminho de afirmação da dignidade humana. Por isso, que o texto-base do 10º

Intereclesial das CEB's foi intitulado com a expressão *Nosso Deus tem um sonho e nós também*. Entendem o relato de vocação, que são suas vidas, como expressão do sonho de Deus para os contextos em que estão inseridos.

Neste sentido cabe uma retomada do conceito de *narrativas viventes* apresentado por Tamez (2014, p. 26-32). Não só os textos, mas a pessoa (pessoas, grupos, movimentos) que lê são *narrativas*. Por isso é possível afirmar que os jovens que estão na PJ são *narrativas viventes*. São relatos vivos de vocação. A hermenêutica da PJ é, de alguma forma, uma chave de leitura para seus percursos, escolhas, posturas, subjetividades e militâncias.

Em Ex 3,1-6 temos o início do diálogo entre Deus e Moisés. Assim como na juventude se dá uma experiência que marcará toda a vida, Deus se apresenta e modifica o projeto de vida de Moisés. O que este vê, convida-o a deslocar-se, sair do lugar. Faz a experiência de ter uma causa. A juventude vive de causas. Momentos de abraçar bandeiras, um porquê de viver. O projeto de vida se deixa questionar por algo que queima, mas não consome ou queima, mas não destrói.

Esta experiência mística faz experimentar um estranhamento; aproximar-se do incomum, o sagrado. A categoria do sagrado nos remete a uma experiência humana que “foge totalmente da apreensão conceitual” (OTTO, 1985, p. 37). O sentimento confesso de alguém que se reconhece criatura, pequena; a sensação de nulidade diante deste poder avassalador. “O sentimento subjetivo de ‘dependência absoluta’” pressupõe uma sensação de superioridade (e inacessibilidade) absoluta do numinoso” (OTTO, 1985, p. 43). Esta é a experiência de Moisés diante da sarça; algo estranho. No Cristianismo da Libertação, esta experiência se dá no compromisso com os empobrecidos, com o sofrimento humano fruto da injustiça, com a luta para construir contextos e cenários diferentes. Na PJ é a experiência de Deus que os faz pessoas novas; para os/as jovens a *novidade* não tem apenas um cunho subjetivo ou moral, mas toca especialmente as relações e estruturas sociais.

A experiência de Deus causa deslocamentos e os coloca, onde a partir de sua experiência de fé, acreditam ser o seu verdadeiro lugar. Esta experiência de sagrado, experiência mística, pode ser localizada no início da juventude, uma das razões de ser da PJ e, por isso, de sua hermenêutica que oportuniza aos jovens uma experiência mística que contribua para que vivam o seguimento de Jesus no compromisso com os empobrecidos.

Logo, esta experiência da juventude é um dos pontos que dá relevância à períclope escolhida e a permite iluminar a trajetória hermenêutica da PJ. Nela temos uma centralidade que gera vida, transição, experiências fundantes, elementos que marcam a hermenêutica da pastoral.

No início deste capítulo mencionamos a jovem Lorena Lima assassinada no dia 20 de setembro de 2015 durante o processo de eleição para o conselho Tutelar numa cidade do sul do Pará. Seu slogan foi “Em defesa dos direitos das crianças e adolescentes”. A eleição estava marcada para 04 de outubro de mesmo ano. A Trajetória dela ilustra a caminhada de tantas jovens e tantos jovens, que a partir de seu contato com a PJ fizeram as escolhas que marcaram suas vidas. No período da campanha ao conselho tutelar Lorena apresenta ao povo da cidade um relato de sua trajetória (SOUSA, 2015) que tivemos acesso ao panfleto de apresentação de sua candidatura partir de uma liderança da diocese de Marabá, o secretário Nacional da PJ no período de 2011 a 2014, Thiesco Crisostomo. É partir dele que a seguir esboçamos o relato de vocação desta jovem.

Segundo o relato presente no panfleto junto à foto de Lorena e ao número de sua candidatura, os pais dela são de Caxias no Maranhão. Chegam em Parauapebas/PA em 1989. No ano de 1991 ela nasce e desde a infância participa das CEB's. A partir da catequese vai se integrando mais na vida da comunidade. Neste período faz grandes amizades. Em retiro paroquial tem seu primeiro contato com a PJ. Segundo Sousa (2015) ela declara: “nele vi uma coisa que muito me chamou atenção, alguns jovens estavam cantando e eles seguravam a bandeira da pastoral da juventude, vi muita paixão nesse gesto”. Uma amiga a chama para começar um grupo de jovens na comunidade”. A partir de encontros de formação cresce na consciência crítica e

foi participando da liturgia e da escola de liderança que fui perdendo o medo de falar em público e defender minhas ideias”. Fui eleita para compor a coordenação paroquial da pastoral da juventude no ano de 2008, juntamente com Edilson, Glerlei, e Lidiene. Para mim foi uma experiência muito marcante, pois foi ali que aprendi cada vez mais a amar a amar a PJ e ver Deus no rosto do meu próximo, isso foi aos poucos moldando o meu jeito de ser (SOUSA, 2015).

Em 2009 nasce seu filho. Depois é chamada a participar da assessoria da PJ em sua paróquia. Este serviço Sousa (2015) a apresta como sendo: “tarefa na qual desempenho com muito amor e compromisso, pois gosto de trabalhar com a juventude, porque ela é muito criativa, comprometida, cativante, alegre, forte e em outros adjetivos a qual em faz apaixonar e me motivar cada vez mais por esse ministério que é a assessoria”.

Ao relatar seu compromisso social e a fundamentação dele afirma

Minha experiência pastoral me fez entender que é preciso lutar sempre pela justiça e fraternidade e atualmente também contribuo no CONJUP (conselho municipal da juventude), e mais recentemente no conselho do FUNDAP (fundo nacional dedesenvolvimento da educação).

A passagem que me motiva é Joao 10, 10, onde Jesus disse: "Eu vim para que todos tenham vida, e a tenha em abundância".

E é esse sentimento utópico que me move, pois se sou discípula de Cristo minha missão é levar essa vida a todas as criaturas, estar sempre a serviço do próximo (SOUSA, 2015).

A trajetória narrada por Lorena é um relato de vocação. Nesta pessoa jovem, bem como em cada jovem, nos deparamos com uma narrativa vivente. Sua vida fala e ao falar apresenta o que está por de trás dela. Deixa entrever suas motivações. Permite reconhecer o papel da PJ enquanto espaço que possibilita determinadas experiências. A citação que Lorena faz de uma perícopes corrobora com o caminho que faz esta dissertação de argumentar como o manejo da bíblia na PJ tem propiciado autonomias, militâncias e subjetividades.

Na busca por um *algo mais* que caracteriza a juventude, a PJ busca possibilitar um espaço. Ser este cenário onde se desenrolará o relato de vocação, que é a trajetória de cada um. É aí que se dá o chamado: uma coisa estranha que queima e não se consome. Onde as escolhas metodológicas pretendem oportunizar uma experiência de paixão pelo Deus do Reino e pelo Reino de Deus.

3.2.2 Passos metodológicos

Conforme argumentamos no segundo capítulo, dentro da Leitura Popular da Bíblia, existem caminhos metodológicos que partem da leitura/interpretação de uma perícopes para apresentar um caminho metodológico. É o caso de *A Leitura Popular da Bíblia: à procura da moeda perdida* de Nancy Cardoso Pereira e Carlos Mesters e de *A Caminha de Emaús: Leitura bíblica e Educação Popular*, de Carlos Dreher. À luz destas obras pretendemos retomar a leitura de Ex 3,1-6 e, depois, sistematizar os contornos pedagógicos presentes na Leitura Popular da Bíblia feita na ótica juvenil. Tal escolha se coloca em sintonia com a proposta da PJ que se mostra, em sua trajetória histórica, empenhada na sistematização de seus processos metodológicos.

No segundo capítulo também apresentamos uma tradução literal. Segundo a proposta de exegese de Wegner (1998), a esta altura da pesquisa convém apresentar uma segunda tradução. Wegner propõe, em seu manual sobre exegese, que se faça uma primeira tradução no início da pesquisa, esta mais literal e, ao final, uma segunda com os pressupostos da equivalência dinâmica, tendo por critério a adequação à língua receptora e às descobertas feitas durante o trabalho exegético (1998, p. 307).

Dentro desta proposta segue o original em hebraico e a nova tradução:

Ex 3,1 ומֹשֶׁה הָיָה רֹעֵה אֶת־צֹאן יִתְרוֹ חֹתֵנוּ פִּתְחוּ מִדְּבַר וַיִּנְהַג אֶת־הַצֹּאן אַחַר הַמִּדְבָּר וַיָּבֹא אֶל־הַר הָאֱלֹהִים
הַרְבֵּה:

Moisés pastoreava o rebanho de Jetro, seu sogro, sacerdote de Midyan. Ele guiou o rebanho além do deserto até que chegou ao Horeb, a Montanha de Elohim.

Ex 3,2 וַיֵּרָא מִלְאָךְ יְהוָה אֵלָיו בְּלַבַּת־אֵשׁ מִתּוֹךְ הַסֵּנֶה וַיֵּרָא וְהִנֵּה הַסֵּנֶה בֹּעֵר בְּאֵשׁ וְהַסֵּנֶה אֵינּוּ אֹכֵל:
Viu então o mensageiro de YHWH numa chama de fogo do meio da sarça. Eis que a sarça queimava no fogo, mas esta não a consumia.

Ex 3,3 וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶסְרֶה־נָּא וְאֶרְאֶה אֶת־הַמַּרְאֶה הַגָּדֹל הַזֶּה מִדּוּעַ לֹא־יִבְעַר הַסֵּנֶה:
Então Moisés pensou: vou chegar mais perto para ver esta estranha visão. Por que a sarça não se consome?

Ex 3,4 וַיֵּרָא יְהוָה כִּי סָר לְרֵאוֹת וַיִּקְרָא אֵלָיו אֱלֹהִים מִתּוֹךְ הַסֵּנֶה וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר הֲנִי:
YHWH viu que Moisés se aproximou para ver. Então Elohim o chamou do meio da sarça. Ele disse: “Moisés, Moisés”, e este respondeu: “eis-me aqui”!

Ex 3,5 וַיֹּאמֶר אֶל־תִּקְרַב הָלֵם שְׁלִי־נַעֲלֶיךָ מֵעַל רַגְלֶיךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עומד עָלָיו אֲדַמְתִּי־קֹדֶשׁ הוּא:
E continuou: “não te aproximes daqui. Primeiro desamarra as tuas sandálias, pois o lugar em que tu estás de pé é terra sagrada.

Ex 3,6 וַיֹּאמֶר אֲנֹכִי אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי אִשְׁכָּזָר וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב וַיִּסְתֵּר מֹשֶׁה פָּנָיו כִּי יָרָא מִהַבֵּיט
אֶל־הָאֱלֹהִים:
Eu sou o Deus de teus pais, Deus de Abraão, Deus de Isaac e Deus de Jacó”. Então Moisés escondeu o rosto, pois teve medo de fixar o olhar em Elohim.

À luz desta tradução queremos retomar, primeiramente, a série de deslocamentos e de olhares que marcam o texto já mencionados no segundo capítulo. Em Ex 3,1 temos, em Moisés, um duplo deslocamento (ocupação e lugar geográfico). No versículo 2 aparece Moisés que vê Deus no fogo que ardia na sarça e, ao mesmo tempo, repara que esta não se consome. Já em Ex 3,3, coração da nossa pesquisa, Moisés reflete sobre o que vê. Seu pensamento propõe um deslocamento, onde visão e movimento se unem. No versículo 4 é Deus que vê Moisés, o chama e o questiona. Moisés responde como quem reconhece que é visto e se dispõe a deslocar-se. No verso 5 Deus (orienta) convida a um deslocamento. A aproximação não requer uma mudança de lugar, mas uma mudança de atitude. E, por fim, no versículo 6 Deus, ao trazer o nome dos patriarcas, traz para Moisés a memória de tantos deslocamentos, o que faz Moisés tomar consciência e mudar de atitude.

Pois, assim como Moisés que caminha muito, e se depara com algo extraordinário que provoca sua vida, também a hermenêutica da PJ nasce de deslocamentos e experiências das juventudes – e mais especificamente dos jovens da PJ – feita a partir da relação com o texto sagrado, no desejo de configurar sentido a suas experiências. Tal como a Moisés, esta experiência mobiliza os jovens na configuração de processos emancipatórios e libertários, processos de construção de sentido, de opções políticas, éticas e novos horizontes hermenêuticos. Nesta empreitada reconhecem o chão sagrado que são suas próprias vidas, os espaços em que atuam e a sociedades com seus processos de libertação.

Seguiremos apresentando os passos metodológicos vislumbrados em Ex 3,1-6, texto lido a partir dos jovens que estão na PJ. São sínteses possíveis de tudo o que pesquisamos até o presente momento. Tomamos por referência as imagens, as cenas e a construção verbal da perícopes. Entendendo que nela temos a construção de um cenário onde o sentido da visão tem destaque, este cenário é construído por uma série de deslocamentos que marcam toda a perícopes que fundamentarão sua leitura a partir dos jovens *pejoteiros*. É que o Cristianismo da Libertação, a Leitura Popular da Bíblia e as opções metodológicas também podem ser lidas pela ótica dos deslocamentos. Abordar deslocamentos é tocar na corporeidade, outra realidade muito cara para a condição juvenil. Quando falamos em *passos metodológicos* não queremos dizer que eles se dão um após o outro necessariamente, mas que são elementos importantes para a hermenêutica feita pela PJ.

3.2.2.1. Pastoreava o rebanho: Partir das ocupações

O texto começa com as ocupações de Moisés. Ele pastoreava o rebanho de seu sogro Jetro. Temos sua situação de pastor, de alguém que cuida de um rebanho que não é seu. A busca da sobrevivência marca o início da perícopes, situação que o irmana a tantos que vivem nas periferias do sistema egípcio. É a realidade social que salta aos olhos no primeiro versículo. Também nas hermenêuticas contextuais, começa-se pela realidade.

Na Leitura Popular da Bíblia leva-se em consideração aquele que lê (MESTERS, 1983, p. 26-7). No caso desta pesquisa, o jovem, com seus desafios e buscas, sua construção de identidade e sua intensidade, os ensaios do protagonismo e a ânsia pela autonomia. Sua realidade, no caso da PJ, em sua grande maioria vinda das periferias, áreas rurais e pequenas cidades; a busca pelo emprego e o esforço para passar na prova do ENEM; o empenho na

faculdade ou a falta de possibilidade de ingressar nela; as relações estabelecidas na família e o namoro, o lazer e a festa; enfim seus corpos com suas transformações e transpirações.

As perguntas que trazem parte da realidade em que estão inseridos (MESTERS, 1984, p. 75-8). Estas, não são apenas formuladas nos seus discursos; na hermenêutica da PJ o primeiro ponto é reconhecer as perguntas que figuram em meio ao silêncio. Perguntas que emergem de seus olhares, seu jeito de vestir-se e de dançar, seus corpos, suas escolhas, suas buscas, seus desafios. Segundo Mesters (1983, p. 45) os conflitos presentes nestes cenários configuram uma situação de cativo. Faz-se necessário reconhecer que traços tem este cativo; é vital para a leitura bíblica feita na PJ. É por isso que em tudo que a PJ faz, os elementos culturais e sociais estão bem presentes. São estes que vão configurar o pré-texto.

Se os jovens não são todos iguais, convém ter em vista com que tipo de juventude se está lidando, ou melhor, qual a realidade dos jovens que estão lendo o texto. Contudo, as três marcas abordadas pela Regina Novaes (2008, p. 46-7) devem estar presentes neste passo. Também é preciso não parar nos “mitos” ao redor da categoria jovem (2008, p. 42-4). Reconhecê-las é reconhecer o jovem. A condição juvenil, com tudo que ela traz, vai marcar a *ocupação* expressa neste momento da leitura da Bíblia. O primeiro passo é a realidade em que o jovem se encontra; é a vida, em consonância com as CEB's e o Cristianismo da Libertação.

3.2.2.2. Ir mais longe: a caminhada pastoral os deixa em um lugar diferente

Aqui temos os deslocamentos de Moisés junto ao rebanho. A ocupação dele faz com que vá além. Ele vai atrás, além do deserto. Há, no texto, uma conotação de que o deslocamento é grande. A PJ é uma proposta pedagógica-teológica organizada para que os jovens possam *ir mais além* (SILVA; VIEIRA; SILVA, 2012, p. 34). É dentro da realidade social em que estão inseridos, a partir dela e, às vezes, por causa dela, que a PJ provocará alguns deslocamentos na vida destes jovens. Sua maneira de viver a ocupação os faz ir mais longe. Este *ir mais longe* é uma característica da PJ. Ela desafia os jovens a crescerem. É o que se chama de processo de educação na Fé (SILVA; VIEIRA; SILVA, 2012, p. 54-5). Todas as suas opções metodológicas: pequenos grupos, relação fé e vida, método ver-julgar-agir, formação integral, organização, tudo visa criar experiências e possibilidades de se ir além. A referência destes deslocamentos é o seguimento de Jesus, o Reino de Deus. É uma iniciativa pastoral organizada para que o jovem possa ir além de suas possibilidades. Elementos marcantes nesta proposta pastoral são a autonomia e protagonismo.

Estes jovens da PJ vão assumindo espaços, fazendo escolhas, ensaiam posturas, se posicionam em relação a questões sociais e eclesiais, crescem na consciência crítica e na participação eclesial e social. Por isso, na hermenêutica da PJ convém não só considerá-los como jovens, mas também situá-los em suas opções. Afinal, existem várias juventudes fazendo leituras bíblicas, por vezes antagônicas, dentro da Igreja Católica, mas é importante observar a direção que foi tomada neste ir mais além. São jovens que procuram viver e crescer dentro de uma proposta pastoral. As atitudes proféticas que eles almejam viver em suas vidas vão fazendo deslocamentos e configurando identidades.

Na leitura bíblica com eles ou feita por eles é preciso se perguntar: qual a situação em que se encontram: Militantes? Iniciantes? Membros de grupo de base? De coordenações? Estão comprometidos com que causas? Quais bandeiras levantam? Com o que gastam suas vidas? Este *mais além* marcará o lugar em que estes jovens se encontram para ler os textos bíblicos.

Este processo os faz chegar ao seu *Horeb*, o lugar onde Deus os espera. Dentro do Cristianismo da Libertação a implicação com a transformação da realidade social se configura como o lugar de encontro com o sagrado. Chegar ao Horeb, lugar habitado pelo mistério, é o lugar do “totalmente outro” e, ao mesmo tempo, tão próximo, onde o desconhecido, de alguma forma, me revela a mim mesmo. Horeb é o lugar sagrado dentro da tradição onde Deus mostra quem ele é e quem o povo é chamado a ser. Este lugar, para os jovens que estão na PJ, é a porta de entrada para o mundo da Bíblia, para a condição juvenil vivida dentro da proposta da Pastoral da Juventude. É o compromisso com a vida, com as causas de libertação. Por tudo isso uma realidade existencial que permite/possibilita “encontros”, mas também torna-se referência, e por vezes, exigência de “ir adiante”.

3.2.2.3. Diante da sarça: a imagem e o movimento como pontes

Ao chegar na montanha de Deus, Moisés se depara com algo que o ultrapassa. A sarça, que também é uma alusão ao Sinai, queima, mas não se consome. O fogo é um elemento comum em várias tradições religiosas para nos reportar à divindade; o fogo não é Deus; o sagrado se comunica a partir de um elemento que remete a ele, mas não o retém (SCHÖKEL; GUTIÉRREZ, 1992, p. 23-6). O sentido da visão marca este momento, bem como toda a períclope.

O sentido em questão é a visão, duas liberdades que se veem, se reconhecem. Moisés vê, e Deus também o vê. É um primeiro momento que causa admiração: a sarça ardente, alguma coisa que arde, intensamente. É um encontro que muda, que une. De forma semelhante acontece na Leitura Bíblica feita na PJ. É relacional. É um encontro que abre perspectivas. Não existe encontro sem acolhida. Neste momento a Bíblia instiga. Ela serve para puxar a língua, desafiar as posturas, a curiosidade e o desejo.

Podemos ler este momento, portanto, como estar diante do sentido e, ao mesmo tempo, como no processo de comunicação através dos sentidos. É onde o sentido e a produção do sentido se tocam. E isto se dá através do lúdico e do reconhecimento do sagrado dentro da hermenêutica da PJ. É possível dizer que são dois pontos de conexão entre a realidade, experiência comunitária e o texto. Conforme afirma Andiñach (2014, p. 35), este processo de aproximação do texto faz crescer o sentido. Assim, a maneira pela qual a PJ se aproxima dos textos bíblicos, a faz capaz de reconhecer outras possibilidades hermenêuticas.

A leitura dos textos da literatura sagrada dos cristãos é feita, na PJ, dentro da compreensão de que eles são Palavra de Deus (MESTERS, 1984). A Bíblia é acolhida a partir deste pressuposto: algo que nos remete ao sagrado, ao inefável. Um sagrado que dentro da cosmovisão cristã é pessoal. Na perícopé, a experiência de Moisés é expressa pela imagem da sarça. Na hermenêutica da PJ vários elementos lúdicos entram para mediar esta experiência. Não é uma leitura que toca só o racional, mas uma experiência que chega à vontade, ao afeto: é corpórea. O lúdico aborda a totalidade. Remete-nos a espantos que acordam, põem em movimento, chamam a atenção.

Estes espantos, deslocamentos, colocam os jovens diante de temas geradores. Suas grandes indagações e sua proposta são pensadas para tocar o coração, lugar das decisões no sentido bíblico. É uma experiência do numinoso, do sagrado. Esta relação com o mistério marca o jeito de ler a Bíblia, vivenciado pela PJ. Não é só estudo.

O lúdico se mostra como uma grande ferramenta de produção de sentido e elemento que liga a realidade social e a experiência eclesial. É deles que nascem as escolhas dos elementos de linguagem. Esta experiência concreta configura o lugar a partir do qual estes jovens se colocam diante dos textos sagrados.

3.2.2.4. Dar voltas: os caminhos de aproximação com o texto

A experiência do encontro leva a deslocamentos. Moisés quer se aproximar mais do que vê, quer entender. *Vou chegar mais perto* ou: *Darei uma volta* só para retomar duas possibilidades de tradução que encontramos durante a pesquisa. Estas possibilidades de tradução e outras que conotam afastamento ou proximidade nos desafiam a vislumbrar que os deslocamentos, no deserto como na vida, nem sempre se dão em linha reta (MARTINI, 1985). Também no exercício de leitura e na articulação pastoral os processos se dão assim.

A Bíblia é, possivelmente, o livro mais lido em todos os tempos. Os jovens de alguma forma terão contato com ela. Este contato tem legitimado as mais diversas posturas? Talvez nem sempre tenham sido positivos no sentido da sua construção enquanto protagonistas, pessoas autônomas, que se portam contra o racismo, o machismo e a homofobia. Esta Bíblia que educou parte da humanidade em quase três milênios e, para mais de um bilhão de pessoas caráter formativo, revela ambiguidades. Para os cristãos da libertação a experiência de aproximação dos textos sagrados demandará afastamentos, voltas, desconstruções, ou como poetizou Rubem Alves (1994, p. 27), “a aprendizagem é assim: para se aprender de um lado há que se esquecer de outro. Toda aprendizagem produz o esquecimento”.

Aqui temos um elemento do jeito que a PJ maneja os textos bíblicos. Junto ao lúdico e o reconhecimento do sagrado temos as posturas de *dar voltas e estranhar* que se dá na relação com o texto de construção e desconstrução (PEREIRA; MESTERS, 2011, p. 11-4), mas também, e acima de tudo, de voltas e aproximações que se dão nas desconstruções feitas na maneira de ver e de sentir o mundo daqueles que leem a Bíblia. São voltas que geram sentido. Voltas que são o jeito de o povo se aproximar, que precisam ser pedagogicamente respeitadas. Colocam os jovens diante de uma visão mais ampla não só da Bíblia, mas também de si mesmo e da profunda conexão que existe entre seu projeto de vida e o que outros grupos eclesiais chamariam de *coisas do mundo*.

Ao abordar o sentido da visão, convém mencionar que, na leitura feita pela PJ, vários sentidos são explorados e que ajudam a que esta experiência seja, ao máximo possível, sempre neste dinamismo de construir e desconstruir, um encontro de totalidades: os jovens em todas suas dimensões, a Bíblia e o máximo das possibilidades. São desvios, afastamentos e aproximações que os levam ao encontro com Deus.

Neste passo residem as questões metodológicas, as estratégias que darão corpo às intencionalidades, as técnicas que viabilizam os objetivos. Como quem conhece e respeita o

terreno, a tarefa hermenêutica une destreza e paciência histórica, cuidado e urgência, intuição e conhecimento prático.

3.2.2.5. Ouvir aquele que chama

Ao iniciar os deslocamentos, os jovens da PJ projetam-se numa experiência de chamado e de convocação. Estamos diante de um relato de vocação e de uma experiência relacional com o sagrado já que “a Bíblia é história da vocação de um povo. É o álbum das pessoas chamadas” (MESTERS, 2010, p. 10). Enquanto relato de vocação, Ex 3,1-6 sinaliza não só a experiência de uma pessoa, mas antes, e acima de tudo, de um povo. Em Israel o chefe é uma figura religiosa que tem por missão manter o povo na aliança (OLMO LETE, 1973, p. 13). A expressão *Eis-me aqui* conota a relação com o sagrado; colocar-se diante dele, conota abordar as pessoas chamadas de Israel a se remeterem para a missão e a realidade do povo (MATEOS, 2009, p. 13; OLMO LETE, 1973, p. 12): colocar-se diante do mistério, do sentido que não está fora, que não está no texto, mas que é construído e experienciado de forma coletiva.

O processo de Leitura Bíblica vivido na PJ é construído para ser uma trajetória que personaliza e faz os indivíduos cada vez mais pessoas livres, autônomas, comprometidas, capazes de assumir não só o seu papel, mas as consequências deste lugar eclesial e social. Das voltas do processo pedagógico surge, portanto, o chamado. Sendo um jeito de ler a Bíblia que almeja não ficar apenas na cultura bíblica, o diálogo expresso na perícopes se faz presente também na vida destes jovens.

O foco não é aprender mais da Bíblia, mas, a partir da leitura da Bíblia, crescer no caminho do seguimento de Jesus e no empenho pelo outro mundo possível. As opções metodológicas e passos pedagógicos são marcados por uma intencionalidade. A intenção é favorecer o encontro. O cenário, a teofania, que a nossa perícopes expressa, são espaços para uma comunicação.

3.2.2.6. Reconhecer o lugar e a história

Contudo, junto ao chamado, vem informações que podem ser inquietantes. Tirar as sandálias, já que o chão que se pisa, é sagrado. Também aqui se revela quem fala. A vocação de Moisés é conectada à dos patriarcas. Aquele que agora fala é o mesmo que falou antes.

O convite a retirar as sandálias dos pés convoca a um movimento, ao jeito de deslocar-se. Nos processos de desconstrução, os jovens são desafiados a uma relação mais profunda com o texto, devido à santidade presente no chão que são suas próprias vidas. O chamado feito tem, em si, uma tomada de consciência que muda a vida, que convida a rever para aproximar, que nos vincula a uma história pessoal e coletiva.

A hermenêutica da PJ leva o jovem a uma consciência histórica e a uma consciência de quem habita mesmo na história. Sua história e a história dos seus, com suas ambiguidades e desafios, com sua cotidianidade e pequenez, é história da salvação e os coloca num processo amplo de busca de Deus, mas também de libertação. Consciência de que sua experiência de ser jovem se dá sendo de uma determinada etnia, origem social, realidade de cidades, orientação sexual e gênero. O chão sagrado de sua realidade tem história e futuro, não só passado. O Deus dos pais leva a tomar um compromisso. O que vincula as pessoas são os territórios simbólicos de pertença e não categorias gerais. Por isso, Ele está próximo. Na verdade, a experiência feita é como se ele sempre estivesse, e agora toma consciência. Esta presença, além disso, revela uma intencionalidade. Este sagrado tem história e está na minha origem; é uma memória que faz avançar na esteira da experiência do povo de Israel, recordando os laços com o passado para impulsionar escolhas no presente e sinalizar o rumo do futuro.

A perícopes termina com Moisés consciente diante de quem está, mas ela, de alguma forma, não termina. Como numa construção de cenários, ela prepara o terreno, abre a porta para o que virá depois. Assim também a hermenêutica da PJ não pára no exercício, não termina em si. Ela apenas constrói um terreno, prepara um cenário para relações, escolhas, autonomias e militância que dela decorrem.

Desta forma, falar de lugar e de pertencimento é abordar também a corporeidade. O corpo como categoria hermenêutica convoca a viver novas relações. A corporeidade é uma experiência transversal que perpassa toda hermenêutica da PJ. Permite reconhecimentos e escutas que não param em uma relação hermenêutica, mas que incidem, iniciam e sinalizam processos de libertação.

3.2.3 Legitimação de uma práxis libertadora

Por fim, todos estes passos metodológicos nos remetem a um cenário que as ciências da religião não podem deixar de considerar. Todo este caminho, para além de suas

intencionalidades, não é isento de conflitos; pelo contrário, é marcadamente conflitual. A hermenêutica da PJ lê Bíblia não como um livro que descreve uma história do passado, mas como espelho (símbolo) da história que acontece hoje na vida das pessoas, da comunidade, do povo. Acentua-se, assim, a atualidade da Bíblia. Esta leitura *atualizante* ou *simbólica* exprime a convicção da fé do povo de que Deus continua falando hoje através dos fatos da vida e da história (MESTERS, 1988, p. 14). Logo, não é um exercício de arqueologia, mas um lidar com a vida. Este caminho hermenêutico é e reforça um jeito de construir relações com Deus, consigo mesmo e com a sociedade. Através da Bíblia leva a repensar relações que se dão hoje, contribuindo para construir processos de libertação, que levam a tomadas de posição, sem deixar espaços para a neutralidade.

Na obra sobre a Espiritualidade do CEBI, Melo, Mesters e Cavalcanti trazem o seguinte depoimento de Luis Mosconi: “É importante ter convicções quando se faz a leitura da Bíblia. Pois uma boa convicção nos faz caminhar com mais audácia, ajuda a prestar contas da esperança que temos e serve de critério na hora do discernimento e da luta” (1993, p. 33).

A espiritualidade que deste caminho decorre e que o fundamenta não se relaciona sempre de forma justaposta com outros grupos. Por vezes a relação é de conflito e, com isso, não queremos cair numa visão dualista de bem e mal, apenas sair de uma abordagem ingênua do que se dá no campo religioso católico. Uma hermenêutica que busca gerar autonomias e protagonismo entra em conflito com uma hermenêutica que se dá a partir de um poder centralizado e autoritário.

Em se tratando da PJ, uma organização da Igreja Católica, presente nos 26 Estados e no Distrito Federal, estamos falando de milhares de grupos de base e de 40 anos de caminhada desde as primeiras articulações e com quadros presentes nos vários espaços sociais (hierarquia da Igreja, academia, política partidária, movimentos sociais e eclesiais etc...). Quando falamos da maneira como esta Pastoral lê a Bíblia, abordamos, portanto, um seguimento capaz de construir possibilidades em vários campos, com capilaridade nacional e alcance em vários campos da vida social e eclesial. Esta proposta pedagógica, apesar de num primeiro momento parecer pequena, tem se mostrado capaz de gerar vários processos. O que faz com que ela em seu desenrolar histórico já agregando parceiros dentro e fora da Igreja, mas também que deixe alguns grupos e lideranças descontentes, que se configuram como seus oponentes.

Esta hermenêutica reforça algumas escolhas e combate outras, fundamenta projetos eclesiais e atrapalha outros. Tal situação se apresenta em consonância com a compreensão que a Teologia da Libertação tem da pessoa de Jesus de Nazaré e da travessia do Êxodo. Por isso, este caminho metodológico situa os cristãos da libertação, e, por conseguinte, os jovens e

assessores da PJ, numa experiência de sagrado que se dá em meio a conflitos, ou melhor estes experienciam o sagrado, enquanto Alguém que se posiciona a favor da vida dos pequenos e oprimidos. Este fenômeno é o que impulsiona as escolhas.

3.3. PARA CONTINUAR A CONVERSA

Chegamos ao final do terceiro capítulo. Este teve por intento sinalizar elementos de uma possível hermenêutica da PJ, começando por sua trajetória histórica e desembocando no diálogo com Ex 3,1-6.

Os 40 anos das primeiras articulações da PJ nos deixaram entrever, seja em documentos e subsídios de estudo, seja em autores de referência, elementos que se repetem e que se complementam. Na busca pelas figuras jovens da Bíblia, na sistematização das Escolas Bíblicas para jovens, nas diversas abordagens com forte embasamento bíblico e nos lugares bíblicos temos os elementos da autonomia, do protagonismo, da leitura comunitária e do lúdico, alguns destes presentes em todos os momentos e outros enfatizados em algum momento significativo.

A abordagem que propomos Ex 3,1-6 se torna porta de entrada para tratarmos a hermenêutica da PJ. A segunda tradução já começa com uma aproximação. O relato de vocação busca fazer uma conexão e os passos metodológicos, na esteira de Dreher, Mesters e Pereira, mostram as possibilidades, mas também os limites da abordagem que nos empenhamos em fazer.

CONCLUSÃO

Percorridas várias páginas, conceitos, inquietações e possibilidades chegamos ao final da dissertação, mas não ao fim da pesquisa. De forma semelhante ao povo da Bíblia pode-se dizer que estejamos diante da “leitura” possível para o momento, balizada pelos saberes até então construídos e atravessada pelas experiências vivenciadas. Tal qual as juventudes estejamos num momento decisivo de crescimento de horizonte e da autonomia acadêmica.

O que na graduação, há sete anos atrás, era um sonho, algumas anotações para a apresentação de um trabalho de conclusão de disciplina, amadureceu ao ponto de uma dissertação de mestrado. Contudo, como o horizonte que é feito para caminhar, a investigação científica não se contenta com as respostas encontradas, mas persiste no aprofundamento das perguntas, na construção de novas respostas, em estabelecer diálogos.

Num mundo marcado por fundamentalismos e intolerâncias, por vezes, apoiadas nos textos sagrados das religiões monoteístas, o papel das ciências da religião, mais especificamente, da abordagem da literatura sagrada, se mostra ainda mais relevante pelas subjetividades que estes textos possibilitam. Os grupos mais diversos “tomam” para si os mesmos textos sagrados e justificam a partir deles posturas em algumas situações antagônicas. Estes sujeitos hermenêuticos elegem e deixam de lado textos; reforçam e/ou minimizam traços presentes em suas origens confessionais; retomam e/ou abandonam elementos, perspectivas, imagens e pontos de vistas. Tudo isso revela/esconde trajetórias, escolhas e implicações. Desta forma, um dos caminhos de se entender para onde vai a sociedade é investigar como os grupos estão manejando seus textos sagrados. Aqui o foco na PJ se coloca dentro de uma perspectiva maior de pesquisa. Reconhecer o que possibilita a existência e permanência de tais atores sociais.

As pesquisas sobre juventudes têm avançado muito no Brasil nos últimos 12 anos, contudo, no campo das ciências da Religião e da hermenêutica, há muito que ser investigado. A Pastoral da Juventude segue como um objeto ainda não esgotado. O número de dissertações e teses na PUC Goiás de 1999 a 2015 nesta área corrobora para tal pensamento. Em especial quando focamos na interface entre juventude e literatura sagrada no período citado temos apenas duas dissertações.

Os contornos da hermenêutica da PJ foram procurados dentro da Teologia da Libertação. Entendeu-se, como Flávio Sofiati (2012c), a PJ dentro da Teologia da Libertação. Desta forma, nossa pesquisa também se coloca junto a outras que investigam os cenários e as

tendências da Teologia da Libertação na contemporaneidade. O conceito de Cristianismo da Libertação cunhado por Michael Löwy (2000) é uma importante referência e abre perspectivas para a continuidade das pesquisas neste campo. É dentro dos contornos do Cristianismo da Libertação que é possível entender a hermenêutica bíblica da PJ. No entanto, mesmo à luz da pesquisa de Sofiati, o que diferenciaria a PJ de outros grupos também ligados a Teologia da Libertação? Esta perspectiva pôde ser respondida com uma expressão que esteve presente em uma parte dessa pesquisa: a trajetória. Foi a trajetória da PJ que configurou peculiaridades em elementos que são comuns a outros grupos. Mesmo manejando os mesmos ou referências próximos, é na trajetória histórica que os grupos fazem escolhas, consolidam representações, viabilizam uma memória coletiva que os diferencia e aproxima nos cenários sociais e no campo religioso.

Retomando Hervieu-Léger (2008), convém destacar o conceito de Cristianismo Político. A autora diz que esta experiência se dá a partir da ênfase nos eixos comunitário e ético. Assim, estes dois elementos marcam a perspectiva da Hermenêutica da PJ onde as dimensões ética e comunitária são elementos centrais deste estilo de seguimento de Jesus. A abordagem desta pesquisadora nos possibilita entrever que tipo de experiência a PJ propicia e com isso elementos da busca dos jovens que acorrerão a ela. Também não podemos menosprezar a visualização das tendências no campo religioso católico e, desta forma, o lugar que a PJ ocupa ou pode ocupar neste.

Rerler a trajetória da PJ com os referenciais acima citados possibilitou-nos intuições e percepção que demandam serem aprofundadas e que o espaço de uma dissertação de mestrado sobre hermenêutica bíblica da PJ não possibilita. Assim sendo, em diálogo com outros pesquisadores intentamos levar à frente as perspectivas aqui apresentadas, em uma leitura sociológica da Pastoral da Juventude.

A interface entre Leitura Popular da Bíblia e juventudes tal como nossa pesquisa apontou continua a se configurar como um desafio para agentes eclesiais, assessores do CEBI e pesquisadores. O caminhar das experiências, da sistematização e das pesquisas acadêmicas sinaliza um percurso a se fazer, mas com referenciais significativos. “Passo a passo, pouco a pouco e o caminho se faz”.

Olhando a dimensão bíblica de nossa investigação reconhecemos que o lugar do Êxodo na Teologia da Libertação ainda merece destaque e atenção, por mais que tenha sido abordado por muitos pesquisadores e esteja no cotidiano de agentes eclesiais. A aproximação do original em hebraico, especialmente dos verbos que inspiram ação, do sentido da visão e da expressão *הַמַּרְאֵה הַגָּדוֹל* (*hammar'eh haggadol*) oferece possibilidades da hermenêutica da

PJ cuja apresentação iniciamos e intetaremos desdobrar em futuras pesquisas. O próprio exercício de pensar um caminho hermenêutico a partir de uma perícopes se mostrou uma tarefa exigente, mas importante.

A abordagem de Tamez (2014), sobre os leitores enquanto narrativas viventes, contribui profundamente para todas as hermenêuticas contextuais. Traz tanto uma base epistemológica à hermenêutica da PJ, como viabiliza uma futura pesquisa sobre a hermenêutica juvenil. Este conceito de narrativa vivente se coloca numa interface com o jovem enquanto realidade teológica de Hilário Dick (2006) e o conceito de condição juvenil (NOVAES, 2008). Esta seria, então, uma realidade teológica ou uma narrativa vivente. Pesquisar a hermenêutica da PJ é entender duas narrativas: a da Bíblia e a dos jovens da PJ, que se questionam e se iluminam. É a partir disto que entendemos a trajetória dos jovens como *relatos de vocação*. O diálogo entre estes conceitos abre horizontes e aponta estradas, sinaliza caminhos. Estamos também em sintonia com o referencial apresentado por Mesters (1984;1983), onde entre outras perspectivas se destaca a ideia de que o povo tem o que dizer. Aqui também entram em diálogo frutuoso para o futuro Milton Schwantes (1987; 1996; 1998; 2008; 2012a; 2012b) com o destaque do contexto vital do texto do Êxodo, o campesinato e a profecia e uma série de exegetas de outros países, tais como Olmo Lete (1973), García López (1985; 1986; 2006) e Pablo Andiñach (2010, 2014a, 2014b).

Por fim, cabe retomar que o intento original era a partir de uma perícopes reconhecer caminhos hermenêuticos e enfoques particulares como nas pesquisas de Drehrer (2011) e Pereira e Mesters (2011). Neste ponto, Ex 3,1-6 se mostrou um bom caminho de aproximações por nos colocar em diálogos com elementos centrais da Teologia da Libertação e da condição juvenil. Sendo um fragmento da Bíblia, a perícopes estudada, pode ser considerada, como Mesters (1984; 1983) entende a Literatura Sagrada cristã, um texto povoado de sínteses e releituras. Uma ponte que possibilita ler a vida, reconhecer forças libertárias. Ela não é uma síntese pela síntese, mas uma composição que põe a caminho, mobiliza, incita deslocamentos, gera vida.

Ex 3,1-6 nos ofereceu, portanto, uma série de elementos para uma interpretação a partir das juventudes: deslocamento, imagem, autonomia, conflitos, marcas que a hermenêutica específica deixa: experiência do sagrado, incertezas, escolhas, apelos... e nesta investigação hermenêutica podemos encontrar os elementos que balizam uma possível hermenêutica da PJ.

A hermenêutica, como outras abordagens de pesquisa, considera a realidade humana como algo dinâmico. Por isso, nesta dissertação buscamos entender as narrativas bíblicas a

partir da ideia dos deslocamentos. A leitura bíblica feita pelos jovens da PJ pode ser vista como um exercício de deslocamentos. Este deslocar-se, mover-se também se interpreta a partir da corporeidade. Uma leitura bíblica que traz consigo não só as razões, como as intuições, inquietações e transpirações destas pessoas jovens, destes corpos jovens. No esforço de ler a Bíblia com tudo o que os jovens são, entendem, sonham e sentem.

Sendo a hermenêutica bíblica da PJ um processo que não para em si mesmo, mas que está implicado com vários processos e é gerador de vários outros, esta pesquisa também não pára por aqui. Ela convida este pesquisador a deslocamentos e questionamentos. Mover-se para avançar seja nos estudos, seja no serviço que motiva os estudos, reconhecer cenários e construir aproximações para contribuir na pesquisa do fenômeno religioso que se apresenta no jeito dos jovens da PJ lerem a Bíblia.

REFERÊNCIAS

ALTOÉ, Adailton. *Metodologia e método: uma contribuição à pastoral da juventude*. 3 ed. São Paulo: CCJ, 1992.

ALVES, Rubem. *Alegria de ensinar*. 3 ed. [s/l] : Ars Poetica, 1994. Disponível em: <http://www.virtual.ufc.br/cursouca/modulo_3/6994779-Rubem-Alves-A-Alegria-de-Ensinar.pdf>. Acesso em 28 dez. 2015.

ANDIÑACH, Pablo R. *Introducción hermenéutica al Antiguo Testamento*. 2 reimp. Estella: Verbo Divino, 2014 (2014a).

_____. O Êxodo como centro do mundo e do tempo: a teologia do Deus que está, do Deus que liberta In: *Bíblia e cultura: tradição, tradução e exegese: debatendo as diferentes leituras da Bíblia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014, p. 55-77 (2014b).

_____. *O livro do Êxodo: um comentário exegético-teológico*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2010.

ARENHOEVEL, Diego. *Assim se formou a Bíblia: para você entender o Antigo Testamento*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1978.

ARMSTRONG, K. *A Bíblia: uma biografia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

AVELAR, Resende Bruno. *Se alguém está em Cristo é criatura nova: A espiritualidade que brota da formação bíblica para jovens*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2004.

BALANCIN, Euclides; STORNILO, Ivo. *Como ler o livro do Êxodo: O caminho da liberdade*. São Paulo: Paulus, 1998.

BARROS, Hebert Vieira. *Provérbios sobre jovens da Bíblia e de hoje*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2009.

BARROZO, Victor Breno Farias. *Modernidade religiosa: memória, transmissão e emoção no pensamento de Danièle Hervieu-Léger*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Trad. José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BÍBLIA CATÓLICA DO JOVEM. 2 ed. São Paulo: Ave Maria, 2012.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 3 impr. São Paulo: Paulinas, 1987.

BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Loyola, 2002.

BÍBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. Barueri: SBB, 1997.

BÍBLIA SAGRADA. Lisboa: Paulus, 2005.

BÍBLIA SAGRADA EDIÇÃO PASTORAL. 69 impr. São Paulo: Paulus, 1990.

BÍBLIA SAGRADA. traduzida em português por João Ferreira de Almeida, revista e atualizada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BÍBLIA SAGRADA – NOVA TRADUÇÃO NA LIGUAGEM DE HOJE. Barueri: SBB, 2001.

BÍBLIA SAGRADA – NOVA TRADUÇÃO NA LIGUAGEM DE HOJE. São Paulo: Paulinas, 2015.

BLOOM, H.; ROSEMBERG, D. *O Livro de J.* Rio de Janeiro: Imago, 1992.

BORAN, Jorge. *Juventude, o grande desafio.* São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. *O Futuro tem nome: juventude.* São Paulo: Paulus, 1994.

_____. *Os desafios pastorais de uma nova era.* São Paulo: Paulinas, 2000.

_____. *Senso Crítico e Método Ver-Julgar-Agir: para pequenos grupos de base.* 5 ed. São Paulo: Loyola, 1982.

BORELLI, Ednilso. *Bíblia e juventude: um encontro marcado!!* Crise e Novidade, caminho para uma hermenêutica bíblica na ótica do jovem. Monografia (Graduação em teologia) – Faculdade Católica de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.

BORN, A. Van Den. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia.* 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

BOURDIEU, Pierre. *Economia das Trocas Simbólicas.* 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOX 1824. *Projeto Sonho Brasileiro.* Curitiba, 2011. Disponível em: <<http://pt.slideshare.net/fernandapugliero/sonho-brasileiro-box-1824>>. Acesso em: 28 dez. 2015.

BRITO, Jacil Rodrigues de. Êxodo para um encontro: uma interpretação segundo escritores bíblicos e sábios judeus. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Orgs.). *Libertação – liberdade: novos olhares.* Contribuições ao II Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica, Goiânia: UCG; São Leopoldo: Oikos, 2008, p. 63-87.

BRITO, Walderes (Org.). *Escola bíblica para jovens: Sete Olhares.* São Paulo: Loyola, 2001.

CASTRO, Mary Garcia; ABRAMOVAY, Miriam. *Quebrando mitos – juventude, participação e políticas: perfil, percepções e recomendações dos participantes da 1ª Conferência Nacional de Políticas Públicas para a Juventude – resumo executivo.* Brasília: RITLA, 2009.

CELAM. *A Evangelização no presente e no futuro da América Latina: III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (Documento de Puebla).* 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1980.

_____. *Civilização do Amor: tarefa e esperança. orientações para a Pastoral da Juventude latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1997.

_____. *Civilización del Amor: proyecto y misión. orientaciones para una Pastoral Juvenil Latinoamericana*. Documento CELAM n. 173. Bogotá: CELAM, 2012.

_____. *Discípulos e Missionários de Jesus Cristo para que nossos povos nele tenham vida: V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe (Documento de Aparecida)*. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2007. Disponível em: <https://www.paulinas.org.br/pub/familia_crista/cantinho_da_crianca/julho2011/documento_de_aparecida.pdf>. Acesso em 8 mai. 2015.

CÉSAR, Ely Éser Barreto. In: VOLKMANN, Martin; DOBBERAHN, Friedrich Erich; CÉSAR, Ely Éser Barreto. *Método histórico-crítico*. São Paulo: CEDI, 1992, p. 77-90

CHILDS, Brevard S. *El libro del Éxodo: comentario crítico y teológico*. Estella: Verbo Divino, 2003.

CHOURAQUI, André. *A Bíblia: Nomes (Êxodo)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

CLIFFORD, Richard, Êxodo. In: BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland E. *Novo comentário bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2007.

CNBB. *Eis-me aqui, envia-me (Is 6,8)*. Texto-Base da Campanha da Fraternidade 2013. Brasília: CNBB, 2012.

_____. *Evangelização da juventude: desafios e perspectivas pastorais*. Coleção Estudos da CNBB, n 93. Paulus: São Paulo, 2003.

_____. *Evangelização da juventude: desafios e perspectivas pastorais*. (Documento) Coleção Publicações da CNBB, n 3. CNBB: Brasília, 2007.

_____. *Juventude, caminho aberto* (Manual da Campanha da Fraternidade de 1992). São Paulo: Salesiana Dom Bosco, 1991.

_____. *Marco referencial da Pastoral da Juventude do Brasil*. Coleção Estudos da CNBB n 76. São Paulo: Paulus, Coleção estudos, 1998.

_____. *Pastoral da Juventude no Brasil*. 2 ed. Coleção Estudos da CNBB, n 44. São Paulo: Paulinas, 1986.

CNJ, Conselho Nacional de Juventude (org.). *Política nacional de juventude: diretrizes e perspectivas*. São Paulo: Fundação Friedrich Ebert, 2006.

COLEMAN, William L. *Manual dos tempos e costumes bíblicos*. Belo Horizonte: Betânia, 1991.

COMBLIN, José. Medellín: Vinte anos depois. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, fasc. 192, p. 806-29, 1988.

CONCÍLIO ECUMENICO VATICANO II, *Compêndio do Vaticano II*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1968.

COPPE, Leonard J. □□□□ In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR, Gleason L; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2001, p. 13-5.

_____. □□□□□□ In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR, Gleason L; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2001, p. 929-30.

_____. □□□□□□ In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR, Gleason L; WALTKE, Bruce K. (Orgs.) *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2001, p. 1366-70.

CRAGHAN, John F. Êxodo. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (Orgs.). *Comentário Bíblico*. Introdução, Pentateuco, Profetas Anteriores, 2 ed, V. 1, São Paulo: Loyola, 1999.

CROATTO, J. S. *Êxodo: uma hermenêutica da liberdade*. São Paulo: Paulinas, 1981.

_____. *Hermenêutica bíblica*. São Paulo: Paulinas/São Leopoldo: Sinodal, 1985.

CULVER, Robert D. אָרְךָ In: *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2001, p. 1383-7.

DATTLER, Frederico. *Os jovens na Bíblia: problemas, aspirações e conflitos*. Petrópolis: Vozes, 1974.

DAYRELL, Juarez. O jovem como sujeito social. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v. 5/6, n.24, p. 40-52, 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n24/n24a04>>. Acesso em: 1 Jun. 2015.

DAYRELL, Juarez; GOMES, Nilma Lino. *Juventude no Brasil*. ([s/d]) Disponível em: <http://www.cmjbh.com.br/arq_Artigos/SESI%20JUVENTUDE%20NO%20BRASIL.pdf>. Acesso em: 18 nov. de 2012.

DICIONÁRIO DE SINÔNIMOS. Coisa. In: Dicionário de Sinônimos. C2011-2016. Disponível em <<http://www.sinonimos.com.br/coisa/>>. Acesso em: 10 Dez. 2014.

_____. Estranho. In: Dicionário de Sinônimos. C2011-2016. Disponível em: <<http://www.sinonimos.com.br/estranho/>>. Acesso em: Acesso em: 10 Dez. 2014.

DICK, Hilário. Articulações juvenis católicas da América Latina. In: SOUSA, Janice Tirelli Ponte de; GROppo, Luís Antônio (Orgs.). *Dilemas e contestações das juventudes no Brasil e no mundo*. Florianópolis: UFSC, 2011.

_____. *Gritos silenciados, mas evidentes: jovens construindo juventude na história*. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *Mínimo do mínimo para anunciar uma boa-nova à juventude*. Caderno ciência e fé. V. 1. N. 3. Curitiba: Champagnat, 2013.

_____. *O caminho se faz: história da Pastoral da Juventude do Brasil*. Porto Alegre: IPJ, 1999.

_____. *O divino no jovem: elementos teológicos para a evangelização da cultura juvenil*. Porto Alegre: IPJ, 2006.

_____ (Org.). *O jovem na Bíblia: 20 Roteiros de trabalho em grupo*. Porto Alegre: EVANGRAF, 1992.

_____; SOUZA, Hildete Emanuele Nogueira de; SILVA, Joaquim Alberto Andrade. *No trem da Boa Nova da juventude*. Brasília, [s.n.], 2014.

DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. V. 1: dos primórdios até a formação do estado. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1997.

DREHER, Carlos A. *A caminho de Emaús: leitura bíblica e educação popular*. São Leopoldo: CEBI, 2011.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva. 1972.

FABRIS, Rinaldo. *O Deus que chama: itinerário vocacional na Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 1990.

FELIX, Isabel Aparecida. *O Anseio por dançar diferente: Leitura Popular da Bíblia na ótica da hermenêutica feminista crítica da libertação*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião), São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2010. Disponível em: <http://ibict.metodista.br/tedeSimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=2208>. Acesso em: 1 Mar. 2014.

FEUILLET, René; VANHOYE, Albert. Abraão. In: LÉON-DUFOUR, Xavier et al(Orgs.). *Vocabulário de Teologia Bíblica*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1977, p.3-6.

FEINBERG, Charles L. אַבְרָם In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR, Gleason L; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2001, p. 89-92.

_____. אַבְרָם In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR, Gleason L; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2001, p. 553-4.

FERNANDES, Silvia Regina Alves. *Jovens religiosos e o catolicismo: escolhas, desafios e subjetividades*. Rio de Janeiro: Quartet, 2010.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Coisa. In: *Dicionário do Aurélio online*. C2008-2016. Disponível em < <http://www.dicionariodoaurelio.com/coisa>> Acesso em: 10 Dez. 2014.

_____. Estranho. In: *Dicionário do Aurélio online*. C2008-2016. Disponível em <<http://www.dicionariodoaurelio.com/estranho>>. Acesso em: 10 Dez. 2014.

FISCHER, Alexander Achilles. *O texto do Antigo Testamento*: Edição reformulada da Introdução à Bíblia Hebraica de Ernst Würthwein. Barueri: SBB, 2013.

FORACCHI, Marialice M. *O estudante e a transformação da sociedade brasileira*. 2 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

FRANCISCO, Edson Faria. *Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português: Pentateuco*. V. 1. Barueri: SBB, 2013.

GALILEA, Segundo. *A mensagem de Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1979

_____. *Teologia da Libertação*: ensaio de síntese. São Paulo: Paulinas, 1978.

GALLAZZI, Sandro. *Por uma Terra sem mar, sem templo e sem lágrimas*: introdução a uma leitura militante da Bíblia. Petrópolis: Vozes, 1999.

GARCIA, José Wilson C.; TEIXEIRA, Carmem Lucia; DICK, Hilário. (Orgs.). *Como vivenciar a fé a mística no grupo de jovens?* 2 ed. Coleção Na Trilha dos grupos de jovens. São Paulo: CCJ, 2013.

GARCÍA LÓPEZ, Felix. 'Election-vocation d'Israël et de Jérémie: Deutéronome vii et Jérémie i'. *Vetus Testamentum*. Leiden, v. 35, p. 1-12, 1985.

_____. El Moises histórico y el Moises de la fe. *Salmanticensis*, Salamanca, v. 36, n. 1, 5-21, 1989. Disponível em: <<http://summa.upsa.es/pdf.vm?id=0000007361&page=1&search=&lang=es>>. Acesso em 18 nov. 2014.

_____. *O Pentateuco*: Introdução à leitura dos cinco primeiros livros a Bíblia. 2 ed. São Paulo: Ave Maria, 2006.

GIMÉNEZ-RICO, Enrique Sanz. *Cercanía del Dios distante*: imágenes de Dios en el libro del Éxodo. Madrid: UPC, 2002.

GOTTWALD, Norman K. *As Tribos de Iahwéh*. São Paulo: Paulinas, 1986.

_____. *Introdução socioliterária a Bíblia Hebraica*. São Paulo: Paulus, 1988.

GROPPO, Luís Antonio. Condição Juvenil e modelos contemporâneos de análise sociológica das juventudes. *Última Década*, Valparaíso, n 33, p. 11-26, dez 2010. Disponível em <<http://www.scielo.cl/pdf/udecada/v18n33/art02.pdf>>. Acesso em 20 Abr. 2015.

_____. *Juventude*: Ensaios sobre Sociologia e História das Juventudes Modernas. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000.

GUILLET, Jacques. Deus. In: LÉON-DUFOUR, Xavier et al (Orgs.). *Vocabulário de teologia bíblica*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 221-30.

_____. Javé. In: LÉON-DUFOUR, Xavier et al (Orgs.). *Vocabulário de teologia bíblica*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 463-5.

_____. Vocação. In: LÉON-DUFOUR, Xavier et al (Orgs.). *Vocabulário de teologia bíblica*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 1099-102.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *A Força Histórica dos Pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981.

HAMILTON, Victor P. □□□□□ In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR, Gleason L; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2001, p. 247-8.

_____. □□□□□ In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR, Gleason L; WALTKE, Bruce K (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2001, p. 883-4.

HARRIS, R. Laird. הָרָה In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR, Gleason L; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2001, p.1050 .

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HOLLADAY, William L. *Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2010.

HOUTMAN, Cornelis. *Exodus*. V. 1, historical commentary on the Old Testament. Leuven: Peeters, 1993.

HUBNER, Manu Marcus. Êxodo: história ou conto de fadas? *Revista Vértice*. Centro de Estudos Judaicos da FFLCH-SP. N. 10, p. 1-15, 2011. Disponível em: <<http://revistas.fflch.usp.br/vertices/article/view/26/39>>. Acesso em: 15 dez. 2014.

IPJ. *Grupo de Jovens: Metodologia e Opções*. 3 ed. Porto Alegre: IPJ, 1989.

JESUS, Paulo Henrique Martins de. *Juventude, uma face da profecia: por uma hermenêutica bíblica jovem*. Mensagem enviada por <paulohmartinsj@gmail.com> e recebida por <mistagogo@yahoo.com.br>, em 7.12.2015. 52p.

KELLEY, Page H. *Hebraico bíblico: uma gramática introdutória*. apêndice – vocabulário. São Leopoldo: Sinodal/EST, [s/d].

KESSLER, Rainer. Vocación para la libertad: el caso de Moisés. *Pistis & Praxis*. Curitiba, v. 5, n. 2, p. 345-363, julho de 2013. Disponível em: <file:///C:/Users/admin/Downloads/pistis-12333.pdf >. Acesso em 14 dez. 2014.

KISRT, Nelson et al. *Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português*. 28 ed. Sinodal: São Leopoldo; Petrópolis: Vozes, 2013.

KLOPPENBURG, Boaventura. In: CONCÍLIO ECUMENICO VATICANO II, *Compêndio do Vaticano II*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1968.

KONINGS, Johan; RIBEIRO, Súsie Helena. Agenda para o estudo de um texto bíblico. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 98, p. 11- 32, abr/jun 2008.

LA BÍBLIA EDICIÓN PASTORAL. Navarra: Estella, 1995.

LACERDA, Mirian Pires Corrêa; GAMA, Silvia. Juventude e as novas tecnologias. In: RIBEIRO, José Jair et al (Orgs.). *Juventudes na universidade: olhares e perspectivas*. Porto Alegre: Redes Editora, 2014, p. 69-85.

LEON, Alessandro Ponce de. “Juventude problema” – ou descaso oficial?. In: NOVAES, Regina R.; PORTO, Marta; HENRIQUES, Ricardo. A. *Juventude, cultura e cidadania*. ISER: Rio de Janeiro; UNESCO: Rio de Janeiro. Comunicações do ISER, Ano 21, Edição Especial, 2002, p. 31-6.

LÉON-DUFOUR, Xavier. Montanha. In: LÉON-DUFOUR, Xavier et al (Orgs.). *Vocabulário de Teologia Bíblica*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1977, p.611-14.

LIBÂNIO, João Batista, A 30 anos do Enceramento do Concílio Vaticano II: chaves teológicas de leitura, *Perspectiva Teológica*, nº 73, p. 297-332, 1995.

_____. *Cenários de igreja*. São Paulo: Loyola, 1999.

LOHFINK, Gerhard. *Agora entendo a Bíblia: para você entender a crítica das formas*. São Paulo: Paulinas, 1978.

LOPES, Mercedes. Oficina de Leitura Popular da Bíblia. In: *Bíblia e cultura: tradição, tradução e exegese: debatendo as diferentes leituras da Bíblia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014, p. 123-36.

LORASCHI, Celso. Dos jovens da Bíblia para os jovens de hoje. *Revista Vida Pastoral*, São Paulo, p. 3-14, jan/fev. 2013. Disponível em: <<http://vidapastoral.com.br/artigos/temas-biblicos/dos-jovens-da-biblia-para-os-jovens-de-hoje/>>. Acesso em: 20 mai. 2015.

LÖWY, Michael. *A Guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

MAINVILLE, Odette. *A Bíblia à luz da história: guia de exegese histórico-crítica*. São Paulo: Paulinas, 1999.

MARIZ, Cecília L. Comunidades de vida no Espírito Santo: juventude e religião. *Tempo Social*, v. 17, nº 2, São Paulo: USP, p. 253-73. 2005.

MATEOS, Manuel Díaz. A voz profética de Medellín. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, fasc. 192, p. 842-59,1988.

_____. *La puerta de la esperanza: utopía y provocación de los profetas*. Lima: CEP, 2009.

MARTINI, Carlo M. *Vida de Moisés – vida de Jesus: existência pascal*. São Paulo: Loyola, 1985.

MCCOMISKEY, Thomas E. □□□□□ In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR, Gleason L; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2001, p. 1320-5.

MCKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. 7 ed. Sao Paulo: Paulus, 1984.

MELO, Agostinha V. de; MESTERS, Carlos; CAVALCANTI, Tereza. *E o coração pegou fogo: o fio que costura tudo*. notícias do 1º Encontro de Espiritualidade do CEBI. São Leopoldo: CEBI, 1993.

MESTERS, Carlos. *Balanço de 20 anos: A Bíblia lida pelo povo na atual renovação da igreja católica no Brasil 1964-1984*. São Leopoldo: CEBI, 1988.

_____. *Deus, onde estás?: uma introdução prática à bíblia*. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. *Flor sem defesa: uma explicação da Bíblia a partir do povo*. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. Juventude: Vocação e compromisso à luz da Palavra de Deus. In: BEOZZO, José Oscar (Org.). *Curso de Verão ano XXI: juventude, caminhos para outro mundo possível*. São Paulo: Paulus, 2007, p. 87-171.

_____. *Olhar no espelho da vida: circulo bíblico para iniciantes*. São Leopoldo: CEBI, 1993.

_____. *O Profeta Jeremias: boca de Deus – Boca do povo*. São Paulo: Paulinas, 1992.

_____. O que me vai no coração: sobre a fonte e o rumo da interpretação da Bíblia. . *RIBLA*. Petrópolis, n. 50, p. 25-9, 2005.

_____. *Por trás das palavras: um estudo sobre a porta de entrada no mundo da Bíblia*. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. *Seis dias nos porões da humanidade*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. *Vai! Estou contigo!:* A vocação e compromisso à luz da Palavra de Deus. São Paulo: Paulinas, 2010.

_____; OROFINO, Francisco. *O Caminho por onde caminhamos: Reflexões sobre o método de interpretação da Bíblia*. São Leopoldo: CEBI, 2006.

MICHAELIS. Coisa: In: Moderno Dicionário da Língua Portuguesa. C2009. Disponível em <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=coisa>>. Acesso em: 10 Dez. 2014.

_____. Estranho. In: Moderno Dicionário da Língua Portuguesa. C.2009. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=estranho>>. Acesso em: 10 Dez. 2014.

MOREIRA, Alberto da Silva. A Teologia da Libertação e o cristianismo social. In: Lago, Lorenzo; Reimer, Haroldo; Silva, Valmor da. (Orgs.). *O sagrado e as construções de mundo*. Goiânia-Brasília: Ed. UCG/Ed. Universa, 2004, p. 183-198.

MOTTE, René; LACAN, Marc-Francois. Moisés. In: LÉON-DUFOUR, Xavier et al (Orgs.). *Vocabulário de teologia bíblica*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 608-11.

MURAD, Afonso. *Este cristianismo inquieto: a fé cristã encarnada em J. L. Segundo*. São Paulo: Loyola, 1994.

NASCIMENTO, Lucas Merlo. A Bíblia e a vida: O método exegético de Milton Schwantes. *Caminhando*, São Bernardo do Campo, v. 17, n. 2, p. 55-63, jul/dez. 2012.

NOVA BIBLIA PASTORAL. São Paulo: Paulus, 2014.

NOVAES, Regina. Trajetórias Juvenis: desigualdades sociais frente aos dilemas de uma geração. In: FERÉS, Maria José Vieira et al. *Texto complementares para formação de gestores*. Brasília: ProJovem Urbano, 2008. p. 42-52.

OLIVEIRA, Eliezer dos Santos. As Juventudes na Bíblia e na vida. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, v. 28. N. 110, p. 9-27, abr/jun 2011.

OLMO LETE, Gregorio Del. *La vocación del lider en el antiguo Israel: morfología de los relatos bíblicos de vocación*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1973.

OROFINO, Francisco. As releituras do Êxodo na Bíblia. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Orgs.). *Libertação – liberdade: novos olhares. contribuições ao II Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. Goiânia: UCG; São Leopoldo: Oikos, 2008, p. 27-36.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

PAIVA, Rejane. Um perfil pedagógico do educador bíblico popular Carlos Mesters. *Último Andar*, São Paulo, n. 5, p. 47-65, nov. 2001.

PALÁCIO, Carlos. Igreja e sociedade no Brasil. In: LESBAUPIN, Ivo (Org.). *Igreja: Movimentos Populares – Política no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1983.

PASTORAIS DA JUVENTUDE DO BRASIL, *Apresentação da Campanha*, Disponível em: <<http://www.pj.org.br/documentos/CampanhaContraViolenciaExterminio.pdf>> Acesso em: 20 Ago. 2014.

_____. *Como organizar a Campanha?* dicas para o planejamento estratégico local. Disponível em: <http://www.pj.org.br/documentos/como_organizar_a_campanha_-_dicas_para_o_planejamento_estrategico_local1.pdf> Acesso em: 20 Ago. 2014.

_____. *Avançar é Ousar!!!* Plano Trienal 1999-2001, [s.l.:s.n], 1998.

_____. *Ousamos Olhar para a Frente:* Plano Trienal 2002-2004, [s.l.:s.n], 2004.

PASTORAL DA JUVENTUDE NACIONAL. *Dimensões da formação integral na PJ.* 5 ed. Cadernos de estudos da Pastoral da Juventude Nacional, n. 2, São Paulo: CCJ, 1995.

_____. *Partilha, projeto e sonhos.* Informativo especial sobre os resultados da Ampliada Nacional da Pastoral da Juventude, Belo Horizonte, 19 a 26 de janeiro de 2014.

_____. *Processo de Iniciação na Pastoral da Juventude: análise e perspectivas.* 7ª Assembleia Nacional da Pastoral da Juventude. São Paulo: CCC, 1987.

_____. *Vamos fincar nosso pé e fazer a nossa história,* [s.l.:s.n], 2005.

PATTERSON, R. D. □□□□□□ In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR, Gleason L; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2001, p. 1034-5.

_____. □□□□□□ In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR, Gleason L; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2001, p. 1063-4.

PAYNE, J. Barton. □□□□□ In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR, Gleason L; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2001, p. 5-7.

_____. □□□□□□ In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2001, p. 1280-1.

_____. □□□□□ In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR, Gleason L; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2001, p. 345-9.

PEREIRA, Antônio da Silva. *Leitura da Bíblia em Carlos Mesters: Uma interpretação equivocada.* REB, Petrópolis, Fasc. 224, p. 945-55, dez 1996.

PEREIRA, Nancy Cardoso. MESTERS, Carlos; *A Leitura Popular da Bíblia: à procura da moeda perdida.* São Leopoldo: CEBI, 2011.

PIERO, Alexandre et all (Orgs.). *Como desenvolver a integração do grupo de jovens?* Coleção Na Trilha dos grupos e jovens. São Paulo: CCJ, 2009.

PIXLEY, George V. *Êxodo.* Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulinas, 1987.

POCHMAN, Marcio et al. Juventude e Trabalho. In: *IV Simpósio Internacional sobre Juventude Brasileira - JUBRA*. Juventudes Contemporâneas: um mosaico de possibilidades. Belo Horizonte, 2010. (Mesa Redonda)

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. 7 ed. São Paulo: Paulinas, 2006.

PRETO, Fabrício; MOREIRA, Simone Costa (Orgs.). *Como cuidar da pessoa no grupo de jovens?* Coleção Na Trilha dos Grupos e jovens. São Paulo: CCJ, 2008.

PUERTO, Mercedes Navarro, La vocación de Moisés: perspectivas metodológicas. *Estudios Bíblicos*, Madrid, n. 52, p. 133-66, 1994.

RAD, Gerard Von. *Teologia del Antiguo Testamento*, v. 2. Salamanca: Sigueme, 1984.

RENAUD, Bernard. La figure prophétique de Moïse en Exode 3,1-4,17. *Revue Biblique*, Paris, v.93, n.4, p. 510-534, 1986.

_____ ; LÉON-DUFOUR, Xavier. Fogo. In: LÉON-DUFOUR, Xavier et al (Orgs.). *Vocabulário de teologia bíblica*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 367-71.

RIBEIRO, Osvaldo L. A Sarça? Como assim “queimava”? : história e níveis redacionais em Ex 3,1-6. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 12, n. 49, p. 55-78, out/dez 2004.

RICHARD, Pablo. *Força ética e espiritual da Teologia da Libertação*: no contexto atual da globalização. São Paulo: Paulinas, 2006.

_____. Ribla: 19 anos de trabalho e 50 números publicados – síntese de nossos ganhos mais significativos. *RIBLA*, Petrópolis, n. 50, p. 11-9, 2005.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Trabalhos Acadêmicos: Modelos, Normas e Conteúdos*. São Leopoldo: Oikos, 2012.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. *Nos passos de Moisés*. São Paulo: Paulus, 2013.

ROY, Ana. A Vocação na Bíblia ou a Bíblia na Vocação? *Convergência*, Rio de Janeiro, Ano XXXVIII, nº 362, p. 250-256, maio 2003.

SAMPAIO, Tania Mara Vieira. Dança do Êxodo e da capoeira: jogos de vida e libertação. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Orgs.). *Libertação – liberdade: novos olhares*. contribuições ao II Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica, Goiânia: UCG; São Leopoldo: Oikos, 2008, p. 49-62.

SANTIDRIÁN, Pedro R. *Dicionário Básico das Religiões*. Coimbra: Coimbra, 1995.

SANTOS, Rosilene Alvim dos. Olhares sobre a juventude. NOVAES, Regina R.; PORTO, Marta; HENRIQUES, Ricardo. A. *Juventude, cultura e cidadania*. ISER: Rio de Janeiro; UNESCO: Rio de Janeiro. Comunicações do ISER, Ano 21, Edição Especial, 2002, p. 43-56.

SANTOS, Vanildes et al. *Bíblia entrevozes ecumênicas: desafios e novidades numa hermenêutica juvenil*. São Leopoldo: CEBI, 2013.

_____; CASSIMIRO, Hugo Leonardo; ALVES, Keila Cristina (Orgs.). *Como desenvolver a participação social no grupo de jovens?* 2 ed. Coleção Na Trilha dos grupos de jovens. São Paulo: CCJ, 2013.

SCHERER; Giovane Antonio; PERONDI, Maurício; SILVA, Karen T. C. dos Santos. O que é “ser jovem”? Reflexões sobre o conceito de juventudes na perspectiva de jovens universitários. In: RIBEIRO, José Jair et al (Orgs.). *Juventudes na universidade: olhares e perspectivas*. Porto Alegre: Redes Editora, 2014, p. 19-32.

SCHIAVO, José. *Novo Dicionário de Personagens Bíblicos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

SCHMITT, Gustavo. Êxodo 3: Um reflexo da profecia. In: II Congresso Internacional da Faculdades EST. Religião, mídia e cultura, São Leopoldo, setembro 2014. *Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST*, São Leopoldo, EST, v.2, 2014, p. 1207-28 (Comunicação). Disponível em: <<http://anais.est.edu.br/index.php/congresso/article/view/393/267>>. Acesso em: 04 mai. 2015.

SCHÖKEL, Luis Alonso; GUTIÉRREZ, Gustavo. *A Missão de Moisés: Meditações Bíblicas*. São Paulo: Paulinas, 1992.

SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário bíblico hebraico-português*. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2004.

SCHWANTES, Milton. “Fazei sair meu povo Israel do Egito”: Anotações sobre Êxodo 3. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, ano XII, n. 14, p. 23-33, julho 1998.

_____. Êxodo, libertação e liberdade – Uma avaliação. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Orgs.). *Libertação – liberdade: novos olhares*. Contribuições ao II Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica. Goiânia: UCG; São Leopoldo: Oikos, 2008, p. 89-99.

_____. *História de Israel: Local e Origens*. v. 1, 4 ed. São Leopoldo: Oikos, 2012. (2012a).

_____. O Êxodo como evento exemplar. *Estudos Bíblicos*. A memória popular do Êxodo. Petrópolis, 2 ed, n. 16, p. 9-18, 1996.

_____. Origem dos textos. *Caminhando*, São Bernardo do Campo, v. 17, n. 2, p. 13-19, jul/dez 2012. Disponível em: < <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/CA/article/view/3550/3245>>. Acesso em 06 mar. 2015. (2012b).

_____. *Prédica Êxodo 3, 1-14*. Pregação: 08/09/1987. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/conteudo/xodo-3-1-14>>. Acesso em: 17 set. 2014.

SCHWENTNER, Suzana Feldens; FISCHER, Rosa Maria Bueno. Juventudes, conectividades múltiplas e novas temporalidades. *Educação em Revista*, Belo Horizonte, n.

28, n. 1, p. 395-420, Mar. 2012. Disponível em: <file:///C:/Users/admin/Downloads/2303601513081088fc329a296892360270e880960b62df42995ea778ff5f2f1a.pdf>. Acesso em: 08 Mar. 2015.

SCOTT, Jack B. □□□□□□□□□□ In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR, Gleason L; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2001, p. 68-74.

SECRETARIA NACIONAL DE JUVENTUDE. *Estatuto da Juventude*. Brasília: Imprensa Nacional, 2013.

SILVA Joaquim Alberto Andrade, VIEIRA, Luís Duarte e SILVA, Roberta Agostinho (Orgs.). *Somos Igreja Jovem: Pastoral da Juventude um jeito de ser e fazer*. São Paulo: FTD, 2012.

SILVA, Raimundo Aristides da. *Leitura orante: caminho de espiritualidade para jovens*. São Paulo: Paulinas, 2002.

SILVA, Valmor da. Leituras do Êxodo na América Latina. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Orgs.). *Libertação – liberdade: novos olhares. contribuições ao II Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. Goiânia: UCG; São Leopoldo: Oikos, 2008, p. 13-26.

SIMIAN-YOFRE, Horário et al. *Metodologia do Antigo Testamento*. Coleção Bíblica Loyola, n. 28, São Paulo: Loyola, 2000.

SKA, Jean Louis. *Introdução à Leitura do Pentateuco: Chaves para a Interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2012.

SMICK, Elmer B. □□□□□□□□ In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR, Gleason L; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2001, p. 247-8.

SOFIATI, Flávio Munhoz. A Juventude da teologia da libertação. *Horizontes*, Belo Horizonte, v. 10, n. 26, p. 333-356, abr./jun. 2012. (2012a)

_____. Etnografia de grupos juvenis católicos: Diálogos e Experiências de Fé. *Caminhos*, Goiânia, v. 10, n. 1, p. 142-62, jan/jul 2012. (2012b).

_____. *Juventude Católica: o novo discurso da teologia da libertação*. São Carlos: EdUFSCar: 2012. (2012c).

_____. O novo significado da “opção preferencial pelos pobres” na teologia da libertação. *Tempo Social*, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 215-34, junho 2013.

_____. *Religião e Juventude: os novos carismáticos*. Aparecida: Ideias&letras, 2011.

_____. Renovação carismática e teologia da libertação: elementos para uma sociologia da juventude católica. In: *Novas leituras do campo religioso brasileiro*. Aparecida: Ideias&letras, 2014.

_____. Tendências católicas: perspectivas do cristianismo da libertação. *Estudos de Sociologia*, Araraquara, v. 14, n. 26, p. 121-40, 2009. Disponível em: <<http://seer.fclar.unesp.br/estudos/article/view/1320/1056>>. Acesso em: 10 dez. 2014.

SOUSA, Lorena Lima de. *Lorena Lima*. Mensagem enviada por <thiescopj@gmail.com> e recebida por <mistagogo@yahoo.com.br>, em 01.04.2016. 1p.

SPOSITO, Marília Pontes (Coord.). *O estado da arte sobre juventude na pós-graduação brasileira: educação, ciências sociais e serviço social (1999-2006)*. v. 1. Belo Horizonte: Argumentum, 2009. (2009a).

_____. (Coord.). *O estado da arte sobre juventude na pós-graduação brasileira: educação, ciências sociais e serviço social (1999-2006)*. v. 2. Belo Horizonte: Argumentum, 2009. (2009b).

TAMEZ, Elsa. *Como se contextualiza la Bíblia?* Mensagem enviada por <elsa.tamez@gmail.com> e recebida por <mistagogo@yahoo.com.br>, em 11.08.2015. 4p. (2015a).

_____. *Hermenéuticas de liberación en América Latina, antes y ahora*. Mensagem enviada por <elsa.tamez@gmail.com> e recebida por <mistagogo@yahoo.com.br>, em 11.08.2015. 5p (2015b).

_____. Os Diálogos interculturais na tradução bíblica e as hermenêuticas latino-americanas. In: *Bíblia e cultura: tradição, tradução e exegese – debatendo as diferentes leituras da Bíblia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014, p 15-32.

TEIXEIRA, Carmem Lúcia (Org.). *Como iniciar um grupo de jovens?*. São Paulo: CCJ, 1998.

_____. A trajetória da juventude na igreja católica. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de; MORI, Geral de (Orgs.). *Religião e educação: para a cidadania*. SOTER. São Paulo: Paulinas, 2011, p.89-111.

_____; INÁCIO, Elmira Vivente; BARBOSA, Jaciara Pires (Orgs.). *Como dinamizar um grupo de jovens?* 3 ed. Coleção Na Trilha dos grupos e jovens. São Paulo: CCJ, 2013.

_____; SILVA, Louviral Rodrigues (Orgs.). *Como iniciar um grupo de jovens?* 2 ed. Coleção Na Trilha dos Grupos e jovens. São Paulo: CCJ, 2013.

TOLEDO, Joilson de Souza. #Vemprarua: contemplação e indignação na mística da Pastoral da Juventude. In: *Instruções: olhares sobre religião, cultura e sociedade*. Goiânia: América, 2014, p. 11-24.

TRADUÇÃO ECUMÊNICA DA BÍBLIA (TEB). São Paulo: Loyola, 1994.

VINCENT, Albert. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1969.

VOGELS, Walter. *Les récits de vocation des profetes*. *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, v. 95, p. 3-24, 1973. Disponível em: <<file:///C:/Users/admin/Downloads/1218->

[Les%20ru00E9cits%20de%20vocation%20des%20prophu00E8tes.pdf](#)>. Acesso em: 20 fev. 2015.

_____. *Moisés e suas múltiplas facetas: do Êxodo ao Deuteronômio*. São Paulo: Paulinas, 2003.

VOLKMANN, Martin. Origem do método histórico-crítico. VOLKMANN, Martin; DOBBERAHN, Friedrich Erich; CÉSAR, Ely Éser Barreto. *Método Histórico Crítico*. São Paulo: CEDI, 1992, p. 9-36.

WASELFISZ, Julio Jacobo. *Mapa da Violência 2013: homicídios e juventude no Brasil*. Rio de Janeiro: CEBELA, 2013. Disponível em: <<http://www.abong.org.br/final/download/MapaViolencia2013.pdf>> Acesso em: 20 Ago. 2014.

WALTKE, Larry □□□□ In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR, Gleason L; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2001, p. 369-70.

WEBER, Carl Philip. □□□ In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR, GLEASON L; WALTKE, Bruce K (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2001, p. 371-3.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: UNB, 1991, Vol. 1.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: Manual de Metodologia*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.

YAMANCHI, Edwin, □□□ In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR, Gleason L; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2001, p. 523-6.

YOUSSEF, Alexandre. Coordenadoria de Juventude: uma iniciativa da prefeitura de São Paulo. In: NOVAES, Regina R.; PORTO, Marta; HENRIQUES, Ricardo. A. *Juventude, cultura e cidadania*. ISER: Rio de Janeiro; UNESCO: Rio de Janeiro. Comunicações do ISER, Ano 21, Edição Especial, 2002, p. 37-42.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. Texto, estranho texto. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 100, p. 20-5, 2009.

ZENGER, Erich. As camadas pré-sacerdotais. In: *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 137-51.

_____. O surgimento do Pentateuco. In: *Introdução ao Antigo Testamento*. Coleção Bíblica Loyola. São Paulo: Loyola, 2003, p. 61-96.