

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO

CONTRA TODA AUTORIDADE E HIERARQUIA – BÍBLIA, TRADIÇÃO E
HERMENÊUTICA DA LIBERTAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

JIMMY SUDÁRIO CABRAL

GOIÂNIA

2008

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO

**CONTRA TODA AUTORIDADE E HIERARQUIA – BÍBLIA, TRADIÇÃO E
HERMENÊUTICA DA LIBERTAÇÃO NA AMÉRICA LATINA**

JIMMY SUDÁRIO CABRAL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás para obtenção do grau de mestre.

Orientador: Dr. Haroldo Reimer

GOIÂNIA

2008

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA
EM 31 DE MARÇO DE 2008
E APROVADA COM A NOTA 10 (DEZ INTEIROS)
PELA BANCA EXAMINADORA

1) Dr. Haroldo Reimer / UCG (Presidente) 

2) Dra. Ivoni Richter Reimer / UCG (Membro) 

3) Dr. Milton Schwantes / UMESP (Membro) 

Para Jonas Rezende

AGRADECIMENTO

A Deus, a quem me dirijo no silêncio da mais sincera oração, pressentindo no calor de um abraço humano, a incerteza de sua ausência.

Em tom de agradecimento e agradável submissão, me dirijo aos meus pais, primogênitos que souberam dirigir-me com intenso amor aos extensos e intensos caminhos da vida, não poupando esforços para me oferecer tudo que tenho e sou. Ela, que em gracioso e terno modo de ser, foi me fazendo e refazendo nos interstícios de uma moldura ainda por completa. Ele, que diante dos limites insignificantes das palavras expressadas e dos gestos apoucados, foi me permitindo experimentá-lo nas poesias de Antonio Marcos, Pholhas e Roberto, que construíram pontes entre nós, nas noites em que juntos descobríamos um pouco de nós mesmos um no outro.

A minha querida irmã, Priscilla, e ao irmão que ganhei, Jonatas, pelo apoio e carinho sempre dispensados

A minha família, dona dos laços que me enlaçam e não permitem que eu me perca na imensidão de um mundo sem fronteiras que me invoca, seduz e encanta.

A Avelina, amiga querida e anjo da guarda.

Ao Prof. Dr. Haroldo Reimer, mestre, amigo querido e orientador dessa dissertação. Sábio conhecedor de Jó, que em profunda paciência soube conduzir a confecção desse escrito, que não teria nascido sem a influência de sua presença e erudição.

À Prof. Dra. Ivoni Richter Reimer, pela presença amiga e inspiração.

Aos companheiros do “Diálogo”, que regado a muito vinho e quitutes, possamos dialogar, Ad multos annos!

A Osvaldo Luis Ribeiro, que soube despertar-me com as encantadoras faíscas de seu martelo, me mostrando o longo caminho daqueles que tem comichões nos pés. Os tenho, tanto pés, como comichões, e caminho, vale mesmo a pena à caminhada.

À Igreja Batista no Recanto do Bosque, que viveu comigo intensamente a dor e alegria de lutar contra tradições e hierarquias que nos impedem de viver honestamente a liberdade que pressentimos em Deus.

À Igreja Cristã de Ipanema, onde aprendi a amar a liberdade; A Edson Fernando, profeta da beleza.

A kleisson, amigo querido, que viveu comigo a extensa caminhada de inanição noturna e cultural que a ausência do Rio me ofereceu, ficando eu doente, de tanta saúde, nos recantos provincianos e sertanejos de minha querida Goiânia. Os dias em sua presença fraterna se tornaram melhores.

Aos amigos pastores, Agnaldo, Junior, Rodrigo, Mauricio, Eduardo, Ailton, Carlinhos, Pedro e Lourival.

A minha lorinha Milena, primeira ovelha que buscou pertencencia no rebanho mingado desse pastor confuso e sem cajado.

Aos queridos amigos Robson, Rudson, Mari, Rô e Alice.

RESUMO

CABRAL, J S. *Contra toda autoridade e hierarquia: bíblia, tradição e hermenêutica da libertação na América Latina*. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2008.

A presente pesquisa procurou elucidar o *lôcus hermenêutico* da leitura bíblica realizada pelo movimento bíblico latino-americano da libertação. Afirma-se que a hermenêutica bíblica latino-americana da libertação é reflexo de uma profunda ruptura com uma hermenêutica bíblica da tradição cristã clássica que reproduziu sistematicamente uma teocracia política e estruturas hierárquicas de poder que tem lastros fincados em uma hermenêutica canônica das escrituras que legitimou a conquista material e espiritual da civilização ameríndia das Américas. A partir de uma instrumentalização canônica das escrituras, que tem suas raízes em uma hierarquia formativa de bispos cristãos que manipularam e instrumentalizaram as tradições bíblicas em vias de elaborar uma certa imagem do saber e do poder, que forneceu as bases de uma teocracia política e sacerdotal, promoveu-se um projeto teológico político que se tornou o núcleo inspirativo do bélico expansionismo político e missionário da cristandade ocidental. Esta tradição teológica política determinou a leitura da Bíblia na América Latina, caracterizando-se como uma reprodução de estruturas mentais que sacramentalizou um poder religioso sacerdotal que foi determinante na destruição e demonização de toda estrutura simbólica da religião nativa. Utilizada como instrumento de conquista espiritual, a Bíblia se tornou, amiúde, um “monumento de barbárie”, lida e interpretada a partir do poder de uma cristandade que se reproduziu em sistemáticas investidas que buscam “converter” os indígenas e sua religião em nome da Bíblia. Reagindo a esta hermenêutica colonial equivocada, o movimento bíblico latino-americano da libertação elaborou uma profunda crítica das tradições bíblicas e eclesíásticas, que, vinculadas ao poder político colonizador, impôs um silêncio às camadas pobres e oprimidas que sobreviveram nos “porões da opressão” de uma cultura teológica colonial. Expressões dos gemidos de uma anti-conquista, a hermenêutica bíblica da libertação promoveu um profundo questionamento de uma leitura bíblica a partir do poder, abrindo brechas do controle das Escrituras pelo poder eclesial, empreendendo uma árdua reconstrução histórica das raízes populares dos documentos sagrados da tradição judaico-cristã, afirmando a partir de uma práxis de libertação os novos caminhos da hermenêutica bíblica que buscou reconstruir as experiências dos oprimidos da Bíblia. Desconstruindo cânones escriturísticos que foram transplantados por uma tradição interpretativa colonial e promovendo um des-empoderamento das Escrituras do poder eclesial, a hermenêutica bíblica da libertação releu a Bíblia pelo reverso da história, elaborando uma teologia bíblica a partir dos gemidos de resistência das memórias oprimidas e apagadas da história.

Palavras-chave: Bíblia, Colonização, Hermenêutica, Libertação

Abstract

CABRAL, J S. *Against all authority and hierarchy – bible, tradition and hermeneutics of liberation in Latin America*. Mastership Thesis (Post-Graduation Program in Science of Religion) – Catholic University of Goias, 2008.

This present research tried to elucidate the hermeneutics locus of bible reading organized by the liberation Latin American biblical movement. It's said that biblical hermeneutics Latin-American of liberation is a reflection of an intense breakage with a biblical hermeneutics of the classic Christian tradition that reproduced systematically a political theocracy and hierarchy frames of power which has its ballast entrenched in a canonic hermeneutics of the Scriptures that legitimated the material and spiritual conquest of the Amerindian civilization of the American continent. Due to the canonic instrumentalization of the Scriptures, which has its roots in a formative hierarchy of Christian bishops who manipulated and equipped the biblical traditions in order to create a certain view of knowledge and power, which was used to raise a political and sacerdotal theocracy, a political theological project was promoted and became the main inspiration to the warlike political and missionary expansionism of western Christianity. This political theological tradition determined the reading of the Bible in Latin America, characterizing itself as a reproduction of mental structures that turned sacred a sacerdotal and religious power which was important in the destruction and demonization of all symbolic structure of the native religion. Used as an instrument of spiritual conquest, the Bible became, often, a "monument of cruelty", read and interpreted based on the power of a Christendom characterized by its systematical attacks in order to "convert" the indians and their religion in the name of the Bible. In reaction to this wrong colonial hermeneutics, the Latin American biblical movement of liberation developed a deep critique of the biblical and ecclesiastic traditions, which, linked to the colonist political power, silenced the oppressed and the poor people who survived in the "oppressed cellars" of a colonial and theological culture. Crying expressions of an anti-conquest, the biblical hermeneutics of liberation argued deeply about the biblical reading based on power, weakening the control over the scriptures by the ecclesiastic dominion, attempting through hard work a historical reconstruction of popular traditions of Jewish-Christian sacred documents, affirming according to a liberation praxis the new ways of biblical hermeneutics which tried to rebuild the experiences of the oppressed in the Bible. , Unbuilding scriptural canons which were transferred by a colonial interpretative tradition promoting an unempowering of the Scriptures from ecclesial dominion, a biblical hermeneutics of liberation reread the bible by its reverse history, elaborating a biblical theology from the groans of resistance of the oppressed memories and excluded from history.

Keyword: Bible, Colonization, Hermeneutics, Liberation

SUMÁRIO

RESUMO

ABSTRACT

INTRODUÇÃO	9
1 CAPÍTULO I – BÍBLIA, TRADIÇÃO E COLONIZAÇÃO	17
1.1 O LÓCUS HERMENÊUTICO DA TRADIÇÃO CRISTÃ OCIDENTAL CLÁSSICA	18
1.1.1 Tradição Sacerdotal Judaica e Tradição Cristã Ocidental	20
1.1.2 Sacerdócio e Autoridade na Cristandade Patrística	22
1.1.3. Deus, Pecado, Tradição e Poder Político – Tertuliano e Santo Agostinho	25
1.1.3.1 <i>A “regula fidei” de Tertuliano</i>	26
1.1.3.2 <i>A “hermeneutica auctoritas” e “universal” de Santo Agostinho</i>	30
1.1.4 A Cristandade Medieval e as Colonizações: a Formação de uma Identidade	41
1.2 A CRUZ E O HOLOCAUSTO: COLONIZAÇÃO DO CORPO E DO IMAGINÁRIO INDÍGENA E AFRICANO: A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE LATINO-AMERICANA	50
2 CAPÍTULO II – EMANCIPAÇÃO E CULTURA PÓS-COLONIAL NA AMÉRICA LATINA: A GÊNESE DE UMA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO COMO CRÍTICA DAS TRADIÇÕES E DAS INSTITUIÇÕES	61
2.1 GERMES DE UMA CULTURA PÓS-COLONIAL NA AMÉRICA LATINA	61
2.2 EMANCIPAÇÃO E CULTURA PÓS-COLONIAL NA AMÉRICA LATINA: A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO	66
2.3 O MOVIMENTO BÍBLICO LATINO-AMERICANO: TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E CRÍTICA DAS TRADIÇÕES NA AMÉRICA LATINA	88

3	CAPÍTULO III – A BÍBLIA À MERCÊ DA HISTÓRIA: O LÓCUS HERMENÊUTICO DA MODERNIDADE	96
3.1	O RENASCIMENTO E A(S) REFORMA(S): PISTAS DE EMANCIPAÇÃO	98
3.2	A CRÍTICA HISTÓRICA DAS TRADIÇÕES EM BARUCH ESPINOSA: O TRATADO TEOLÓGICO POLÍTICO	109
3.3	A AFIRMAÇÃO DO MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO	116
3.4	A EXEGESE MODERNA DIANTE DO PROBLEMA HERMENÊUTICO E AS POSSIBILIDADES DO CONHECIMENTO HISTÓRICO	121
4	CAPÍTULO IV – BÍBLIA, TRADIÇÃO E LIBERTAÇÃO: O LÓCUS HERMENÊUTICO LATINO-AMERICANO	132
4.1	PAUTAS PARA UMA HERMENÊUTICA BÍBLICA LATINO-AMERICANA DA LIBERTAÇÃO: O LUGAR HERMENÊUTICO DA PESQUISA BÍBLICA LATINO-AMERICANA	134
4.2	ÉTICA E POLÍTICA DA INTERPRETAÇÃO: A CONTRIBUIÇÃO DE UMA HISTÓRIA SOCIAL DOS TEXTOS BÍBLICOS	138
4.3	DA PERIFERIA DO MUNDO PARA A PERIFERIA DOS TEXTOS: HERMENÊUTICAS LATINO-AMERICANAS EM CAMINHOS DE LIBERTAÇÃO	152
4.3.1	Escovando a História Bíblica a Contrapelo: Milton Schwantes e a memória histórica dos empobrecidos	156
4.3.2	Política e Manipulação Teocrática: o exemplo do Deuteronômio e a OHD (obra historiográfica deuteronomista) e o escrito sacerdotal (P)	165
5	CONCLUSÃO	177
	REFERÊNCIAS	181

INTRODUÇÃO

As Escrituras Sagradas judaico-cristãs tomaram um lugar elevado na formação espiritual da cultura ocidental. Sua leitura foi objetivamente responsável pela formação de mentalidades que “investiram esses escritos com o peso de suas aspirações mais elevadas, esperanças mais extravagantes e medos mais profundos”,¹ constituindo assim um elevado *ethos* cultural que tinha os seus lastros fincados em um passado experimentado e recebido como ontológico e estruturalmente vinculado a uma verdade revelada. Assim, a Bíblia dos cristãos se tornou, na história da civilização ocidental, cânone de vida, norteando pensamentos e ações que eram pautados única e exclusivamente pela lei de Deus revelada, que foi tecendo a vida pública e privada dos homens e mulheres ocidentais.

Quantos não foram os leitores(a)s que se enveredaram pelos labirínticos caminhos das Escrituras, em busca de lastros e eixos norteadores da vida que pudessem contribuir para a construção e manutenção de um mundo que é facilmente desajustado pelos sopros cotidianos de uma história que se esvai em sua constitutiva perecibilidade e ausência de ordem. Perecibilidade e ausência de ordem que faz do ser humano esse “ser jogado”², predestinado a construir narrativas que ofereçam sentido e ordem, que coloquem as palavras nos lugares certos, oferecendo uma linguagem capaz de dar respostas às perguntas mais urgentes, provocadas por esse angustioso silêncio de um mundo que se cala. Os escritos judaicos-cristãos se tornaram, assim, esse lugar ontológico onde as dúvidas e angústias humanas se refugiam, oferecendo bases para a formação de estruturas mentais fixas que organizam a vida social da *cidade dos homens*. Homens e mulheres no Ocidente “encontram nesses Escritos algo semelhante a uma presença que os introduz a uma dimensão transcendente. Eles basearam suas vidas na Escritura – prática, espiritual e moralmente”³, constituindo assim uma civilização que teve como

¹ ARMSTRONG, *A bíblia...*, p.8

² HEIDEGGER, *Ser e tempo...*, p.34

³ ARMSTRONG, *A bíblia...*, p.8

base a narrativa histórico-religiosa presente na formatação canônica da Bíblia cristã.

A Bíblia também se tornou para nós latino-americanos um desses importados que se fizeram importantes,⁴ e nesses 500 anos de colonização continuada, a Bíblia tem estado presente, fomentando a nossa percepção da realidade e inspirando a construção do mundo da vida de muitos de nós que ainda sobrevivem nesses *tristes trópicos*. A literatura latino-americana soube revelar com auspícios de genialidade a trágica situação de um continente sub-evangelizado pela colonização européia que só pode situar-se existencialmente a partir de uma consciência fragmentada que “ficou prisioneira” da cruz e do “santo sepulcro”⁵.

Evidentemente, a memória tem sua retórica de lugares comuns, de imagens litúrgicas no pano de fundo – nos porões – que nos legou a aculturação evangelizadora. Os reflexos condicionados do Novo Testamento funcionam a todo vapor nas grossas camadas do sentimento religioso que é o verdadeiro fermento de nossa cultura mestiça. Toda linguagem castelhana e guarani, ou sua mescla, foi “evangelizada”, ficou prisioneira do Santo Sepulcro, entre os miasmas da Redenção. Não temos como escapar.⁶

Não temos mesmo como escapar. O genocídio religioso e cultural perpetrado pela ação missionária e colonizadora possibilitou uma profunda e eficaz colonização do imaginário dos povos e culturas indígenas, causando o que talvez tenha sido o maior etnocídio da história da humanidade. A Bíblia está assim fortemente relacionada à formação de um *ethos* religioso e cultural dos povos latino-americanos, se constituindo também como cânon de vida de milhares de homens e mulheres na América Latina.

A partir deste fato que a realidade constata, urge perguntar-se pelo lócus hermenêutico que determinou a leitura da Bíblia na América latina. A partir de que tradição, e com que óculos, a Bíblia foi lida, interpretada, e experimentada pelo cristianismo instalado em terras latino-americanas. Instalada como autoridade espiritual e social, a Igreja, representante de uma cristandade que perpassou a história do Ocidente, estruturou-se politicamente a partir de uma leitura bíblica canônica que sustentou uma teocracia política que forneceu as bases religiosas da ação colonizadora dos povos indígenas. Amasiada com a

⁴ SCHWANTES, *Anotações...*, p.16

⁵ BASTOS *apud* PAGÁN, p.61

⁶ *Ibid*, p.61

política de colonização das índias, a cristandade portuguesa e espanhola propalou uma teocracia política que tem suas bases em uma leitura das Escrituras que foi se configurando a partir do poder já nos primeiros séculos do cristianismo. Com a formatação canônica dos textos bíblicos, sintetizados na ação de uma hierarquia formativa de bispos cristãos que manipulavam e instrumentalizavam as tradições bíblicas em vias de elaborar uma certa imagem do saber e do poder⁷, os fundamentos da teocracia cristã foram sendo elaborados e sistematicamente reproduzidos pelas estruturas de poder hierárquicas da Igreja cristã, estruturando uma relação de poder que vai ser determinante no processo de colonização dos povos latino-americanos.

Percebida como uma Sodoma entregue à perversidade e à idolatria, distanciada da graça de Deus e conseqüentemente escrava de Satanás, a América Latina se tornou o “vasto império do diabo”, e interpelava todo bom cristão a lutar com todas as suas forças contras as hostes de Satanás que estavam entranhadas na cultura latino-americana. A afirmação de uma superioridade cultural e religiosa esteve constitutivamente presente na teologia bíblica evangelizadora, que, contrapondo-se à cultura latino-americana a partir de sua leitura das Escrituras, colocou a cristandade como detentora e guardiã da revelação divina, pois, fora dela estão os pagãos que necessitam da cruz. Afirmada por uma Igreja colonial, munida de uma teocracia sacerdotal fundada em uma hermenêutica canônica das escrituras, a evangelização dos povos autóctones promoveu uma contínua demonização da religião indígena, proclamando uma teocracia sacerdotal que cristianizou os “pagãos” de uma cultura onde “prosperava o escândalo”, e os homens estavam sujeitos à “lei natural” de uma terra que era “centro da impiedade”, onde, mais do que qualquer outro lugar, “fazia tanta falta a semente de Deus”⁸.

O presente trabalho tem como objetivo fundamental perguntar-se pelas raízes de uma hermenêutica bíblica latino-americana da libertação, demonstrando sua reação e emancipação de uma hermenêutica cristã clássica, que, reproduzindo estruturas coloniais, estabeleceu-se como uma reprodução sistemática de estruturas mentais de dominação que celebram um cortejo fúnebre das

⁷ CHAUI, *Espinosa e a política*, p.73

⁸ GARCIA MARQUES, *Cem Anos...*, p.83

tradições autóctones da América indígena, transformando a Bíblia em um “documento de barbárie”⁹, instrumentalizado-a a com uma “hermenêutica bíblica colonial equivocada”,¹⁰ que reproduz mentalidades e cânones escriturísticos que são, em sua origem, instrumentos de dominação.

A pergunta pelo *locus hermenêutico* que constituiu a leitura da Bíblia no Ocidente cristão, objetivamente reproduzido por uma cristandade colonial que mantém as estruturas canônicas da teologia cristã clássica, é determinante para a elucidação de uma hermenêutica bíblica da libertação na América Latina que se estabeleceu como uma crítica das tradições e das instituições sociais e eclesiásticas.

Começaremos nosso trabalho procurando elucidar as estreitas relações entre Bíblia, Tradição interpretativa e Colonização. Estreitamente ligada ao processo de hierarquização da Igreja cristã, a hermenêutica canônica das escrituras lançou as bases de uma teologia política que procurou elaborar sistematicamente as relações de poder e autoridade configuradas pela afirmação de uma classe sacerdotal que se constituiu sobre um manto de autoridade divina. Base de toda teocracia ocidental, a instrumentalização bíblica e canônica de narrativas da Escritura hebraica referendou um poder político religioso que vai ser determinante na formação dos papéis sociais e nas relações de poder no Ocidente cristão. A partir desta hermenêutica canônica das escrituras foi se estabelecendo uma compreensão da cristandade como a ‘verdadeira religião’, representada exclusivamente por uma classe sacerdotal que assimilou total e completamente a revelação divina. Firmados em um núcleo central canônico das Escrituras, os ‘pais espirituais do Ocidente’ passam a sistematizar um projeto político teocrático fundado na supremacia do poder religioso, que, apropriando-se de narrativas bíblicas da tradição judaica sacerdotal, afirma-se como detentor de uma crença cristã católica que é a única detentora de verdade. Como síntese desta elaboração teológica política da tradição patrística está o pensamento de Agostinho de Hipona, que, herdando já uma tradição de vinculação entre religião cristã e império romano, lançou as bases de uma doutrina cristã ortodoxa, intransigente e iconoclasta,

⁹ BENJAMIM *apud* LÖWY, *Walter Benjamim...*, p.78

¹⁰ SCHWANTES; RICHARD, *Bíblia: 500 anos...*, p. 5.

que se tornou o núcleo inspirativo do bélico expansionismo político e missionário da cristandade ocidental. As missões do século XVI tem, assim, na tradição forjada por Agostinho, a síntese teológica política que edificou e inspirou as grandes investidas missionárias nas Índias. Contra-pondo-se às diversidades de culturas entendidas como pagãs, a cristandade ocidental europeia assimilou profundamente o exclusivismo religioso da doutrina agostiniana, que se tornou “texto oficial no mundo em expansão da cristandade, ajudando a formar uma imagem mediante a qual a civilização em desenvolvimento era conduzida pela mão de Deus” ¹¹.

Com lastros fincados nessa tradição política teológica que determinou a leitura das Escrituras, a colonização portuguesa e espanhola foi pautada por esse espírito missionário e iconoclasta que inspirou os levantes de soldados de Cristo, que foram levados pela certeza apaixonada de que tinham posse da verdadeira vida espiritual, totalmente possuídos pelas idéias religiosas de uma cristandade bélica, conferindo um fundo religioso à carnificina que perpetrou a destruição de toda civilização ameríndia das Américas.

Na América Latina, a Bíblia foi lida e recebida a partir deste locus hermenêutico da tradição cristã clássica, reproduzindo uma estrutura colonial que se afirmou na destruição da religião dos dominados, que, possuídos pela ‘ação demoníaca’, necessitavam da presença universal da cristandade e de seus sacramentos, que eliminava, quando necessário, ao fio da espada, as ‘hostes demoníacas’ da religião dos autóctones.

Nos 500 anos de evangelização e conquista espiritual da América Latina a leitura da Bíblia se configurou em uma reprodução sistemática deste locus hermenêutico da cristandade, fundado na autoridade de uma hermenêutica canônica e universal que afirma substancialmente o poder religioso sacerdotal da Igreja, excluindo severamente expressões marginais de resistência das religiões autóctones, reproduzindo, assim, esquemas de saber e poder como repetição sistemática da tradição cristã clássica. Utilizada como instrumento de conquista espiritual, a Bíblia se tornou, amiúde, um monumento de barbárie, lida e interpretada a partir do poder de uma cristandade e por “seitas

¹¹ GOUDSBLOM, *A religião cristã...*, p.34

fundamentalistas que continuam convertendo os indígenas, e destruindo sua cultura e sua religião em nome da Bíblia”¹².

Contra esta “hermenêutica colonial equivocada”¹³, elaborou-se na América Latina uma hermenêutica bíblica da libertação que reagiu aos rascunhos coloniais e às leituras a partir do poder que colonizaram a consciência religiosa de um sem número de homens e mulheres latino-americanos. Decorrente de um impetuoso vento de emancipação que varreu as periferias do mundo, a teologia da libertação elaborada na América Latina elaborou as mais severas críticas à tradição cristã ocidental, denunciando, com a fúria de uma consciência emancipada, a realidade estratificada dos pobres latino-americanos, que foram vítimas das duras conseqüências de um insólito processo de colonização que foi responsável pelo genocídio econômico, religioso e cultural de milhares de vidas. Expressão dos gemidos de uma anti-conquista, a teologia da libertação promoveu uma profunda crítica das tradições e das instituições eclesiais, que, vinculadas ao poder político colonizador, impôs um silêncio às camadas pobres e colonizadas que sobreviveram nos “porões da opressão” de uma cultura colonial. Esta hermenêutica colhe das profundas experiências de uma leitura bíblica feita a partir das bases populares, advindas dos métodos de educação popular propostos pelo educador Paulo Freire, reconhecida como leitura popular da Bíblia. Neste aprofundamento bíblico nasce a “experiência do povo pobre e oprimido e carente da América Latina que foi começando a dizer coisas novas e estranhas: que não pode ser verdade que Deus queira que as coisas sejam assim; que Cristo possa ser usado como instrumento de exploração; que o evangelho seja manipulado”¹⁴. A partir desses ventos renovadores a Bíblia é redescoberta, e o movimento bíblico latino americano da libertação realizará um crítico processo de releitura bíblica, lançando as bases hermenêuticas da leitura bíblica na América Latina, identificando, assim, o lugar social dos novos leitores: a periferia do mundo latino-americana. Sobre isto, nos ocuparemos em nosso segundo capítulo.

¹² SCHWANTES; RICHARD, *Bíblia: 500 anos...*, p. 5

¹³ *Ibid*, p.5

¹⁴ ASSMANN, *O que é teologia...*, p.10

A hermenêutica bíblica latino-americana da libertação caracteriza-se pelo profundo questionamento de uma leitura bíblica feita a partir do poder, esforçando-se “para abrir brechas no controle das Escrituras pelo poder eclesial”¹⁵. Neste sentido, esta hermenêutica bíblica é herdeira de movimentos de ruptura que nasceram no coração da Europa nos séculos XV a XIX -, caracterizados pelos movimentos renascentistas e reformadores, que inauguram uma desapropriação das escrituras do poder eclesiástico. Herdeira desta tradição crítica, a hermenêutica da libertação tem como fundamento de sua constituição a contribuição das ciências bíblicas, advindas do programa crítico de emancipação cultural e religiosa gestado nas luzes dos séculos XVIII e XIX (*Aufklärung*), que colocou a Bíblia sob os olhares da crítica e à mercê da história. Assim, nosso terceiro capítulo buscará elucidar as bases epistemológicas da hermenêutica bíblica latino-americana.

Nosso quarto e último capítulo buscará elucidar o lócus hermenêutico da pesquisa bíblica latino-americana do movimento bíblico da libertação. Expressão dos gemidos de uma anti-conquista que reage a uma hermenêutica colonial, a hermenêutica bíblica da libertação vai situar-se a partir da tradição dos oprimidos, buscando um olhar sobre as tradições bíblicas que rompe com a carga dogmática da interpretação bíblica que caracterizou a história da leitura da Bíblia no Ocidente. Há uma dessacralização dos anseios teocráticos e políticos que constituem as leituras bíblicas de uma hermenêutica cristã clássica que legitimou os arroubos coloniais, erguendo instituições que se mantiveram e se estruturaram no poder sob um manto de autoridade divina. A partir de uma crítica histórica das tradições, a hermenêutica bíblica da libertação devolveu a Bíblia à história, procurando aproximar-se das tradições dos oprimidos e perceber os conflitos sociais e políticos que perpassam a narrativa bíblica. Neste sentido, afirma um rompimento com uma hermenêutica canônica das Escrituras, que determina o sentido do texto a partir de uma harmonização das diversas tradições que compõem a narrativa bíblica. A hermenêutica bíblica da libertação procurou acessar as realidades sociais de onde emergem a variedade de tradições bíblicas, buscando as raízes sociais dos textos, e descobrindo assim a “origem da teologia e do poder teológico-

¹⁵ PIXLEY, *A bíblia não tem dono...*, p.106

político cristão” que é resultado das apropriações canônicas e normativas das Escrituras, realizadas a partir das “manobras astutas dos doutores da Igreja”¹⁶. A partir de uma abordagem histórico-social das tradições bíblicas, essa hermenêutica pode perceber as raízes históricas e políticas das tradições, podendo, assim, emitir um juízo ético e político sobre os projetos apresentados, afirmando assim, uma teologia bíblica da libertação como crítica das tradições e das instituições.

¹⁶ CHAUI, *Espinosa e a política...*, p.45

CAPÍTULO I

BÍBLIA, TRADIÇÃO E COLONIZAÇÃO

O que o cristianíssimo burguês do século XX não perdoa a Hitler não é o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem em si, é o crime contra o homem branco [...] é ter aplicado á Europa procedimentos colonialistas que, até então, só se destinavam aos árabes, aos cules da Índia e aos negros da África.¹⁷

Na América Latina somos herdeiros de um massacre. Das atrocidades do colonialismo seiscentistas cometidas contra nossos ancestrais herdamos um passado ignóbil. Nossa memória dilacerada por uma carnificina nunca antes vista foi sendo tecida nesses quinhentos anos de história de um estupro. Como filhos abortivos enxertados numa *tradição* milenar, nos ensinaram, com a cruz e a espada, a sermos cristãos. A história da salvação da cristandade ocidental nos tomou de surpresa, e, no entanto, ainda não estamos salvos.

Somos cristãos. Aprendemos a tecer nossa história com esse passado que não é nosso. Fomos tomados por ele. Uma tradição nos foi imposta e diante do absurdo da existência resignificamos nossas vidas com aquilo que nos foi dado. A palavra se fez espada e aqui estamos.

A América Latina experimentou o genocídio de toda uma cultura ameríndia e as atrocidades cometidas abriram uma ferida que jamais poderá ser estancada. Aqui ressoam com toda força as palavras de Todorov, para quem, “se a palavra genocídio foi alguma vez aplicada com precisão a um caso, então é esse”. Nenhum momento da história humana revelou-se tão perverso, aniquilando uma “população estimada em 70 milhões de seres humanos” e sem nenhuma dúvida, “nenhum dos grandes massacres do século XX pode se comparar a essa hecatombe”.¹⁸ O processo colonizador proporcionou o holocausto de milhares de indígenas que foram vítimas de um expansionismo missionário econômico e religioso que fez da colonização europeia das Américas no século XVI o maior genocídio da história da humanidade.¹⁹

¹⁷ FERRO, *História...*, p.14

¹⁸ TODOROV, *A conquista...*, p.129

¹⁹ TODOROV, p.6.

Sem entrar em detalhes, e para dar somente uma idéia global (apesar de não nos sentirmos totalmente no direito de arredondar os números em se tratando de vidas humanas), lembraremos que em 1500 a população do globo deve ser da ordem de 400 milhões, dos quais 80 habitam as Américas. Em meados do século XVI, desses 80 milhões, restam 10. Ou, se nos restringirmos ao México: às vésperas da conquista, sua população é de aproximadamente 25 milhões; em 1600, é de 1 milhão.²⁰

Somos definitivamente herdeiros desse massacre. A intuição de Tzvetan Todorov de que “é a conquista da América que anuncia e funda nossa identidade”,²¹ necessita ainda mais de um significativo aprofundamento. Considerados preparados pela plenitude dos tempos para serem libertos de sua cultura e religião demoníaca, ou mesmo culturalmente virgens, páginas em branco à espera de uma inscrição européia civilizada e cristã²², a civilização ameríndia das Américas experimentamos a mais eficaz e mortífera colonização do imaginário religioso da história.

Ao contrário do que imaginava Colombo, a assimilação da cristandade não aconteceu sem fortes resistências. Os povos indígenas não eram “pessoas que melhor se entregariam e converter-se-iam a fé crista pelo amor sem o uso da força”.²³ Aqueles que resistiram à força e à intrepidez da palavra morreram ao peso e à força da espada, que, impregnada de sangue dos ‘infiéis’, alargava os limites de uma cristandade que, fundamentada por uma forte tradição teológica e política, impulsionava ainda mais as investidas dos ‘filhos de Deus’ que em seu nome acumulavam ainda mais poderes, terras e riquezas.

1.1 O LÓCUS HERMENEUTICO DA TRADIÇÃO CRISTÃ OCIDENTAL CLÁSSICA

A leitura canônica da bíblia hebraica e cristã sustentou uma lógica de dominação que fundamentou toda reflexão teológica ocidental e foi matriz de um grande projeto de dominação política e religiosa. A grande narrativa ocidental tem também suas raízes em algumas porções das Sagradas Escrituras da civilização judaico-cristã e em sua apropriação feita pela cristandade européia. A tradição político-religiosa ocidental construiu uma

²⁰ TODOROV, p.129.

²¹ TODOROV, p.6

²² TODOROV, p. 35

²³ COLOMBO, *Diários...*, p.44

fundamentada narrativa histórico-teológica que, passando pelos primeiros pais da igreja até os grandes nomes da teologia cristã na Idade Média, fez nascer um forte entrelaçamento entre poder político e religioso, dando continuidade à dominação religiosa presente nas tradições canônicas do Primeiro e Segundo Testamento.

Existe uma profunda relevância em perceber as raízes da cosmologia ocidental européia e a conseqüente influência religiosa, política e cultural dessa cosmovisão no empreendimento colonizador. É interessante notar as raízes religiosas e bíblicas da dessacralização do mundo presente na tradição judaica canônica que possibilitou o nascimento de uma *história religiosa*, uma história dos homens desvinculados da natureza e de um mundo dos deuses. A mentalidade iconoclasta do judaísmo tardio e canônico proporcionou o lastro para o desenvolvimento de uma história da salvação do cristianismo ocidental e possibilitou o nascimento de um ocidente sensivelmente dessacralizado, tendo na hierarquia político-religiosa cristã a única autoridade representativa do sagrado.

Os escritos sagrados judaico-cristãos foram determinantes no processo de formação da cristandade ocidental. Segundo Peter Berger, a religião israelita possuiu como traços dominantes uma forte afirmação da transcendentalização, historicização e racionalização da ética.²⁴

O Antigo Testamento postula um Deus que está fora do cosmos. Esse cosmos foi criado por Deus, e eles se defrontam mas não se permeiam. Encontramos claramente expressa aqui a polarização bíblica fundamental entre o Deus transcendente e o homem, com um universo inteiramente “demitologizado” entre eles.²⁵

O mito israelita da criação-queda presente nas tradições de Genesis 1-3 revela as raízes bíblicas de um Deus ocidental, transcendente e separado do cosmos. A cristianíssima civilização ocidental teve sua história moldada pelos escritos sagrados judaico-cristãos²⁶, que por sua vez impregnou toda a percepção do real do homem europeu e foi matriz determinante na construção do seu mundo. A fundamental noção de um Deus transcendente, advinda de porções das tradições sagradas da Bíblia Hebraica, constitui a realidade última

²⁴ BERGER, *O dosse...*, p. 128

²⁵ BERGER, p.130

²⁶ BERGER, p.22

do ocidente²⁷. As palavras do crítico literário Jack Miles são profundamente reveladoras. Ele afirma:

De certa forma, somos todos imigrantes do passado. E assim como um imigrante que retorna, depois de muitos anos, à terra onde nasceu pode enxergar seu próprio rosto no rosto de estranhos, assim também o leitor ocidental moderno, secular, pode sentir um tremor de reconhecimento na presença do antigo protagonista da Bíblia.²⁸

A imagem de Deus revelada nas escrituras do Primeiro e Segundo Testamento, percebidas a partir de uma leitura canônica dos dois testamentos, teceu mentalidades e possibilitou a criação de uma teologia da história que inspirou as investidas missionárias e colonizadoras da Europa ocidental. Não há nada que se tenha impregnado com mais força na cultura ocidental do que as tradições presentes nas páginas das escrituras judaicas e cristãs. O Deus judaico-cristão foi o motor da história ocidental. A instrumentalização desse personagem divino possibilitou o desvelo das mais pulsantes paixões do humano, revelando as mais atrozes e pusilânimes formas *a vontade de poder* presente nas representações humanas do sagrado que se fizeram representantes do divino num amálgama e entrelaçamento perfeito entre poder político e religioso.

A leitura canônica da Bíblia Hebraica inaugura no Ocidente a tríade que estará nos fundamentos da civilização judaico-cristã: *monoteísmo, sacerdócio e poder político*. Esta 'santíssima trindade' norteará a evolução política e religiosa do ocidente cristão.²⁹

1.1.1 Tradição Sacerdotal Judaica e Tradição Cristã Ocidental

A herança sacerdotal do judaísmo advinda da centralização do poder político e religioso que predominou no judaísmo do segundo templo lançou as bases da hierarquia religiosa da cristandade ocidental. Temos nos escritos canônicos do Primeiro Testamento as raízes de uma teocracia monoteísta fundada no poder político e religioso.³⁰ O gradativo aumento de poder de uma classe sacerdotal judaica e a criação de um javismo como afirmação de uma

²⁷ MILES, *Deus...*, p.13

²⁸ MILES, p.14

²⁹ FINKELSTEIN, I. SILBERMAN, N. *A Bíblia...*; ESPINOSA, *Tratado...*; CHAUI, *Espinosa...*

³⁰ Ver, GALAZZI, *A teocracia...*; FINKELSTEIN, I. SILBERMAN, N. *A Bíblia...*

religião monolátrica desencadeou uma série de intervenções sociais possibilitadas pelo crescente poder político-sacerdotal. A Bíblia hebraica tem na formatação político-ideológica das classes sacerdotais da tradição judaica sua forma e tradição final.

O discurso teológico do judaísmo sacerdotal presente na Bíblia hebraica e cristã lançou as bases da civilização cristã ocidental. O ideal cristão de um Deus criador e transcendente, separado do cosmos, é sem nenhuma dúvida o lastro político-religioso do Ocidente. O *ethos* religioso, político e cultural da civilização ocidental têm na imagem de Deus a razão última de sua existência. A estrutura patriarcal e colonizadora do ocidente europeu é um construto teológico judaico cristão que tem no poder político-religioso da cristandade a criação de identidades universais, que são vinculadas a um Deus transcendente e patriarcal a partir das representações e intervenções político-sacerdotais da cristandade européia.

Não se captou com a agudez e crítica suficientes a cumplicidade das elaborações cristãs patriarcais com a manutenção e dominação de mulheres e da exploração sem limites dos recursos naturais. Poucas vezes tiramos as conseqüências reais da cumplicidade do cristianismo colonial com a destruição de divindades indígenas ligadas aos fenômenos naturais.³¹

A cosmologia dos conquistadores europeus é fruto de um longo processo de apropriação de tradições sacerdotais da religião de Israel que foi sendo amalgamado com a reflexão filosófica dos pensadores gregos. As categorias cosmológicas e antropológicas vigentes na Europa do século XVI são fundamentalmente religiosas e têm também suas raízes na tradição dos escritos sagrados do judaísmo canônico.

A concepção cosmológica predominante nas classes eruditas via o mundo como uma obra de Deus. A elaboração dessa teoria foi o resultado de um longo caminho de reflexão, com raízes na cosmologia judaica, e acrescida pela explicitação filosófica dos pensadores gregos.³²

A cristandade ocidental apropriou-se de todo legado das escrituras e sistematizou um aparato de dominação legitimada no poder religioso que perpassou toda história da civilização ocidental. A leitura das escrituras canônicas do Primeiro e Segundo testamento cumpriu um papel fundamental

³¹ GEBARA, *Teologia Eco feminista...*, p. 19.

³² AZZI, *Razão...*, p.22.

nesse processo de legitimação religiosa como verdadeiro alicerce na formação da *Tradição Cristã Ocidental*.

1.1.2 Sacerdócio e Autoridade na Cristandade Patrística

Um negligente ímpeto de poder sacerdotal demonstrou toda sua força já nos primeiros anos da cristandade ocidental. As condutas dos guardiões da santa doutrina que se enamoraram de Deus em profunda demência e vontade de poder foram se revelando mais severas na medida em que o controle e o poder político sobre a *communio sanctorum* foi se tornando mais vulnerável.³³

Representantes autorizados da tradição eclesiástica, os Pais da Igreja se tornaram sem sombra de dúvidas os pais espirituais do Ocidente cristão. Verdadeiros guerreiros da santa fé, defensores da verdadeira imagem da divindade e intérpretes autorizados das tradições judaico-cristãs, esses homens carregam consigo a real paternidade espiritual da civilização cristã ocidental.³⁴ “Tradição cristã” e “Pais da Igreja” são representações políticas temporais. Legitimadoras do poder religioso sacerdotal, foram fundamentais no processo político e histórico-teológico do Ocidente. A própria noção de patrologia tem sua origem num processo de legitimação do poder religioso sacerdotal.

O termo, originário da palavra “Pai”, é utilizado pela primeira vez na obra póstuma do teólogo protestante alemão J. Gerhard (t 1637) (“Patrologia seu de primitivae ecclesiae christianae doctorum vita ac lucubrationibus opus postummum”, Jena 1653). Trata-se de um vocabulário surgido num contexto apologético e indica a “procura nos Padres da Igreja de testemunhos a favor das crenças contestadas pelos Reformadores e como resposta ‘ao apelo à antiguidade’ por parte dos próprios reformadores.”³⁵

O fundamento hierárquico e sacerdotal já presente nas escrituras canônicas judaico-cristãs é funcionalizado pelos primeiros Pais da Igreja, legítimos representantes de Deus, que, estabelecendo um *continuum* hierárquico sacerdotal, afirmam as relações de poder que perpassaram toda história da civilização judaico-cristã. Escrevendo aos Coríntios acerca do

³³ Para o processo de hierarquização da Igreja Cristã já nos primeiros séculos da cristandade, ver *Ribla* 32. Da autoridade a Hierarquia.

³⁴ PAVODESE, p. 18.

³⁵ PAVODESE, p. 21.

princípio hierárquico sacerdotal revelado nas tradições do Primeiro Testamento, Clemente Romano afirma:

Se alguém refletir sobre cada uma dessas coisas com sinceridade, reconhecerá a magnificência dos dons de Deus a Jacó. É dele que procederão os sacerdotes e levitas todos, que servirão o altar de Deus; dele, o Senhor Jesus, segundo a carne; dele, através de Judas, os reis, príncipes e chefes. Por sua vez, os demais cetros de Jacó também gozarão de não pouca honra, já que Deus anunciou.³⁶

A tríade “monoteísmo, sacerdócio e poder político” determina os papéis sociais e as relações de poder nos primeiros séculos da cristandade que são fundamentalmente desenvolvidas a partir da lógica canônica presente nas escrituras judaico-cristãs: *pecado-expição e remissão*. O pecado, espinha dorsal de todo desenvolvimento histórico teológico da cristandade e de uma tradição canônica judaica, funciona como pedra de toque, retroalimentando as narrativas que estabelecem os papéis e as relações de poder entre sacerdote e pecador. Os escritos de Clemente Romano, no século I da era cristã, reproduzem os mecanismos de poder e centralização sacerdotal já presentes no segundo templo de Jerusalém.

Nem por toda parte, irmãos, são oferecidos sacrifícios perpétuos ou votivos, de expiação e remissão, mas só em Jerusalém. E mesmo lá, não se oferece em todo lugar, mas só em frente ao santuário sobre o altar, depois que a oferenda foi atenciosamente examinada pelo sumo sacerdote e seus auxiliares acima mencionados. Os que praticam algo contra o que agrada a sua vontade recebem como castigo a morte. Vede, irmãos, quanto maior conhecimento com que somos distinguidos, tanto maior perigo a que estamos expostos.³⁷

Uma apropriação de poder religioso ancorada nas tradições sacerdotais judaicas legitima a sistematização de uma hierarquia religiosa representativa. A tradição bíblica é funcionalizada com fins de legitimação teológica da hierarquia religiosa. Já se percebe aqui a preocupação dos primeiros Pais sobre a continuidade apostólica da tradição, que é conservada pela hierarquia.³⁸ Em comentário às cartas de Santo Inácio de Antioquia, Dom Paulo Evaristo Arns, afirma que, em suas curtas epístolas:

Inácio fala sessenta vezes de bispos, lembra vinte e duas vezes presbíteros e menciona quinze vezes diáconos. Por aí se percebe a grande preocupação de unir não só as comunidades àqueles que lhes garantem a unidade, mas também unir a hierarquia entre si. Poderíamos reassumir a afirmação de A. Michiels: ‘Basta lermos as Cartas de Santo Inácio, para nos convenceremos que esta hierarquia

³⁶ CLEMENTE ROMANO, p. 41.

³⁷ CLEMENTE ROMANO, p. 48.

³⁸ INÁCIO, p. 18.

não datava da véspera; que nada inovava'. Sintomático nos parece o fato de Inácio mencionar treze vezes a hierarquia tripartida, a saber, bispos, presbíteros e diáconos, num só fôlego. Talvez estivesse aí a marca autêntica do sacramento e da co-responsabilidade no exercício das funções sacerdotais: 'um é o altar, assim como também um é o bispo, junto com seu presbitério e diáconos, aliás meus colegas de serviço. E isso, para fazerdes segundo Deus o que fizerdes.³⁹

Não é necessário muito esforço para perceber a lógica “pecado-expição e remissão” implicitamente fundamentada em uma leitura canônica das tradições sacerdotais do Primeiro Testamento. As representações simbólicas legitimam uma relação de poder que leva a uma unidade hierárquica. As intervenções de Santo Inácio são motivadas por um contexto de disputas religiosas nas quais a autoridade do bispo começava a ser questionada, revelando uma fragmentação do poder político-religioso. Em carta a Policarpo, Inácio procura fundamentar sua autoridade, afirmando sua posição de superioridade concedida por Deus:

Atendei ao bispo para que Deus vos atenda. Ofereço-me como resgate daqueles que se sujeitam ao bispo, aos presbíteros e diáconos. Com eles me sejam concedido ter parte em Deus. Labutai uns ao lado dos outros, lutai juntos, correi, sofri, dormi, acordai unidos, como administradores de Deus, como Seus assessores e servos. Procurai agradar aquele cujo estandarte combateis, de quem igualmente recebeis soldo. Que não se encontre desertor entre vós.⁴⁰

As expressões “sujeitar ao bispo” e “administradores de Deus” revelam a lógica das relações de poder estabelecidas pelo bispo de Antioquia. A unidade religiosa tem um pano de fundo moldado por fortes implicações políticas, pois somente tem o poder o verdadeiro possuidor da vontade de Deus, e “tomar conhecimento da vontade de Deus só se pode através do bispo, como também será honrado por Deus quem honra ao bispo e presta culto ao diabo quem faz algo às ocultas do bispo”.⁴¹ “Monoteísmo, sacerdócio e poder político” é a lógica de poder que vai determinar espaços e papéis, clarificando o lugar social e a centralidade de um poder político-religioso que em toda a sua brutalidade e força transformará uma quantidade nunca sonhada de ‘pagãos’ em uma nação cristã. Os soldados do reino de Deus com suas espadas e penas criarão a todo custo e força a “cidade de Deus” – descendente imediata do sangue dos pagãos –, o germe da civilizada e cristianíssima civilização européia.

³⁹ ARNS, apud INÁCIO, p.20

⁴⁰ Ibid, p.87

⁴¹ Ibid, p.18

A lógica da cristandade, *pecado-expição e remissão*, já profundamente disseminada nos escritos sagrados da tradição judaico-cristã e que configurará as relações de poder no Ocidente – *monoteísmo, sacerdócio e poder político* – é o pano de fundo sobre o qual se estrutura toda a cristandade ocidental, desde seus primeiros Pais até os arroubos colonizadores no século XVI, onde os ‘pagãos’ padecerão de uma carnificina considerada absolutamente necessária aos desígnios de Deus.

1.1.3 Deus, Pecado, Tradição e Poder Político – Tertuliano e Santo Agostinho

Pecado e poder sacerdotal estão sensivelmente entrelaçados. As abruptas intervenções religiosas na sociedade cristã ocidental estão estreitamente relacionadas a esse eixo: *Deus, pecado, tradição e poder político*. A resposta do moleiro Menochio dada ao inquisidor católico, retratado no brilhante *O queijo e os vermes*, obra do historiador italiano Carlo Ginsburg, nos dá o tom da imbricação entre poder político e religioso:

Ir confessar com padres ou frades é a mesma coisa que falar com uma árvore. Se esta árvore conhecesse a penitência, daria no mesmo; alguns homens procuram os padres porque não sabem que penitências devem ser feitas para seus pecados, esperando que os padres as ensinem, mas, se eles soubessem, não teriam necessidade de procurá-los. Estes últimos deveriam se confessar à majestade de Deus em seus corações e pedir-lhe perdão pelos seus pecados.⁴²

A relação de poder fundamentada numa hierarquia religiosa da cristandade ocidental revelou-se como um poderoso mecanismo de interdição e supressão de tradições desamparadas de poder político. A hierarquia cristã fundou uma espécie de imperialismo religioso que não conheceu fronteiras em suas investidas políticas, impulsionada que estava pela obsessiva assimilação da total verdade divina em uma Igreja hierárquica e sacramental, uma Igreja *sine macula nec ruga*. Esta postura hierocrática dos primeiros Pais da Igreja foi responsável pela criação de uma religião imperial, auto proclamada como possuidora de uma compreensão espiritual mais elevada, capaz de reivindicar um imperialismo cristão que estabeleceu a Igreja como agente de Deus para converter e conquistar o mundo.⁴³

⁴² GINSBURG, *O queijo...*, p. 49.

⁴³ RUETHER, *Sexismo...*, p. 33.

1.1.3.1 A “*regula fidei*” de Tertuliano

Entre os ardorosos defensores desse universalismo cristão está a figura de Tertuliano. Jurista de tradição romana, nasceu em Cartago, no norte da África, e está entre os baluartes da ortodoxia católica. Embora não considerado Pai da Igreja, seu pensamento influenciou enormemente a síntese da ortodoxia católica revelada nos escritos de Agostinho de Hipona. É, sem nenhuma dúvida, “testemunha da vida e das instituições da igreja cristã”, e em “qualquer abordagem que se faça da igreja primitiva, em suas instituições, lá se encontra um texto de Tertuliano”.⁴⁴ Sua obra contribuiu sistematicamente para o desenvolvimento da ortodoxia da igreja cristã e para sua definitiva hierarquização e patriarcalização. Cartago era no século II o centro mais importante de literatura e língua latina e a obra de Tertuliano se difundiu de maneira precisa em todo o ocidente cristão.⁴⁵ A mentalidade greco-romana e as injunções sacerdotais advindas das tradições canônicas do Primeiro e Segundo Testamentos determinaram a reflexão desse teórico da ortodoxia em suas elaborações teológicas, que referendaram um projeto hierárquico político fundamentado na tradição.

O jurista está entre os mais ardorosos defensores da verdadeira fé. É talvez o grande fundador da teologia latina com lastros fincados na *autorictas*. Sua pena ágil combate com toda agressividade os não iniciados na *vera religione*. No combate aos adversários fundamentou como jurista o argumento da prescrição, proibindo o uso das Escrituras àqueles que não fazem parte da verdadeira igreja apostólica.

Los herejes discuten sobre La Escritura; pero ésta prohíbe la discusión con ellos. Lo realmente verdadero es preguntar-se: A quién pertenece la fe? De quién son las Escrituras? Por quién y a quien há sido transmitida la disciplina por la que somos cristiano? La respuesta es simple: Cristo envió sus apóstoles, quienes fundaron Iglesias em cada ciudad, y de éstas las demás Iglesias tomaron luego el retoño de la fe y la semilla de la doctrina, como lo siguen haciendo todos los días para ser constituídas como Iglesias. Por esta razón éstas se tenían también por iglesias apostólicas, puesto que eran como retoños de las iglesias apostólicas. Los que sobre este

⁴⁴ Colocar autor da introdução apud TERTULIANO, *O sacramento do batismo*, p.7.

⁴⁵ TERTULIANO, *O sacramento do batismo*, p.71

fundamento edifican forman la única Iglesia fundada por los apóstoles de Cristo.⁴⁶

Em um dos seus escritos, *O sacramento do batismo*, Tertuliano direciona sua pena com toda autoridade contra os hereges:

Para nós existe um batismo, tanto conforme o evangelho do Senhor como conforme as cartas do apóstolo (Paulo), porque Deus é um e uma só a igreja nos céus. Com razão alguém poderia observar que um mais competente trate dos hereges mais a fundo! Mas este escrito dirige só a nós. Os hereges não participam de nossos ritos, são estranhos porque privados de nossa comunhão. Não devo reconhecer para eles o que é preceito para mim, porque nós e eles não temos o mesmo Deus, nem um e mesmo Cristo. Por isso seu batismo não é um, porque não é o mesmo. Porque não tem o batismo da maneira certa, sem duvida não o tem, e o que não tem não poderão enumerar. Assim também não o podem receber, porque não tem.⁴⁷

O ideal de uma igreja verdadeira e universal possuidora de uma compreensão espiritual mais elevada fundamentou a teologia do mestre de Cartago. Sua apropriação das escrituras como propriedade da Igreja católica revelava sua insistência na existência de uma *regula fidei*, capaz de fundamentar a autoridade da hierarquia. Sua fé era fundamentada na autoridade e na hierarquia “O Deus que Tertuliano amava é o juiz inflexível e zeloso que estabeleceu o timor como base da salvação humana”.⁴⁸

Sua mentalidade patriarcal aumentou em elevadíssimos graus o desprezo ao gênero feminino na tradição cristã. Dos mananciais da ortodoxia cristã ocidental só Agostinho e depois Tomás de Aquino conseguiram superar o jurista de Cartago, numa sistematização teológica do falocentrismo que perpassou a história das mentalidades no ocidente. O uso canônico dos escritos sagrados da Bíblia Hebraica e cristã foi fundamental no desenvolvimento e sistematização de uma teologia patriarcal e falocêntrica que sacramentou a minoridade de mulheres num mundo de homens feitos a imagem e semelhança do Deus pai.

A lógica sacerdotal que estabeleceu as relações de poder na história religiosa judaico-cristã ocupou um lugar fundamental na elaboração teológica de Tertuliano. Em sua obra *Do ornamento feminino*, o sacerdote de Cartago fundamenta-se na leitura de tradições bíblicas. Tertuliano faz uma apropriação

⁴⁶ TERTULIANO apud ROPERO *Lo mejor...*, p. 28

⁴⁷ TERTULIANO apud ROPERO *Lo mejor...*, p.58

⁴⁸ CARVALHO, *Tertuliano e a formulação do dogma cristão*, p.12.

da tradição presente nos escritos do Novo Testamento, conhecidos e legitimados pela ortodoxia cristã como a Carta do Apóstolo Paulo a Timóteo. Esses textos são apresentados como legitimadores de sua teologia que coloca o foco do pecado na mulher.⁴⁹

A mulher é considerada a porta de entrada do diabo; ela comeu do fruto proibido, ela é a primeira transgressora da lei divina. Foi a mulher quem persuadiu o homem, a quem o diabo não era valoroso o bastante para atacar. A mulher destruiu a imagem de Deus, e por causa disto, até mesmo o filho de Deus teve que morrer.⁵⁰

Pode-se estar diante de um fenômeno de longa duração, onde o poder religioso sacerdotal, instrumentalizado e re-atualizado a partir dos recursos de legitimação da tradição, interdita e sacramentaliza a posição de inferioridade de grupos minoritários. A reflexão teológica de Tertuliano possui lastros políticos. Seus escritos são frutos de enfrentamentos com grupos minoritários do(s) cristianismo(s) originário(s). São todos elaborados numa perspectiva patriarcal e se tornam mais severos na medida em que as expressões femininas vão se tornando evidentes e confrontam o senhorio de uma instituição masculina e sacerdotal. Representa também a postura aristocrática romana que concebia a mulher apenas na esfera privada, não admitindo sua participação em cargos de autoridade. As injunções falocêntricas tornaram-se mais detalhadas e numerosas com o crescimento do movimento de mulheres na sociedade⁵¹, com o objetivo de silenciar o feminino a partir das estruturas falocêntricas de uma ortodoxia. Em sua obra *O Sacramento do Batismo*, Tertuliano procura legitimar sua interdição do feminino em tradições paulinas do Segundo Testamento, deslegitimando quaisquer tradições que não façam parte de sua tradição apostólica hierárquica:

Mas a petulância da mulher, que já usurpou o direito de ensinar, não se arrouge também o direito de batizar. Não! A menos que surgissem

⁴⁹ O texto da carta de Timóteo pode estar sendo usado como instrumento de interdição da mulher no papel de liderança das comunidades cristãs primitivas. Possivelmente acontece o mesmo fenômeno de interdição feminina no séc. VI a.C, no período do pós-exílio em Israel: Ver RIBEIRO, Osvaldo Luis. *Interdição da mulher à intermediação do sagrado, através da reformulação sacerdotal da antiga lei dos tabus dos humores genitais masculinos e femininos, na Judá pós-exílica*, texto apresentado no V Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões, 2003. O autor afirma: "Levítico 15, na forma como se encontra, é o resultado da intervenção sacerdotal sobre uma antiga lei dos tabus dos humores genitais (tanto) masculinos (quanto) femininos, com objetivo de promover a interdição da liderança feminina à intermediação do sagrado, fundamentando a estratégia na supervalorização e sobrevalorização da menstruação sobre as demais indicações fisiológicas da lei".

⁵⁰ TERTULIANO, *A moda feminina...*, p.3

⁵¹ SCHUSSLER-FIORENZA, E. *As origens cristãs a partir da mulher...*, p. 89.

algumas novas bestas semelhantes à antiga. Aquela pretendia suprimir o batismo; uma outra quer administrá-lo ela mesmo. E se essas mulheres invocam os escritos, que erroneamente levam o nome de Paulo, e citam o exemplo de Tecla para defender o direito de ensinar e batizar, saibam que foi um presbítero da Ásia que elaborou este escrito, como que cobrindo sua autoridade com a de Paulo. Depois de reconhecida a fraude e tendo confessado que agiu por amor a Paulo, foi deposto. De fato, como seria fidedigno que o apóstolo desse à mulher o poder de ensinar e batizar, ele, que só com restrição permitiu às esposas que se instruissem? Disse: devem silenciar e perguntar a seus maridos em casa.⁵²

Tertuliano associa o feminino a elementos demoníacos e à responsabilidade pela entrada de todo mal no mundo. Sua teologia busca fundamentos nas tradições sacerdotais dos escritos sagrados judaico-cristãos e reproduz conceitos platônicos das tradições gregas e judaicas helenistas⁵³, a fim de associar a mulher à corporeidade e interditá-la do ambiente sagrado.⁵⁴

Através da pena e da mentalidade jurista de Tertuliano, que entendia a igreja como instituição pública e única, a cristandade ocidental tornou-se monolítica, estabelecendo sua autoridade no poder temporal, representado por uma hierarquia formativa que excluía as expressões femininas da igreja, levando-as a se abrigarem em movimentos sectários.

O fundamento hermenêutico de Tertuliano encontra-se em uma leitura canônica das escrituras judaico-cristãs e em sua compreensão da igreja cristã

⁵² TERTULIANO, *O sacramento do batismo*, p.64.

⁵³ Quanto à influência de tradições helênicas no cristianismo primitivo, ver BOYARIN, *Israel Carnal*. O mesmo afirma que as atitudes dos da Igreja em relação a sexualidade estão mais ligadas ao judaísmo helenizado de Fílon e seus congêneres. As noções platônicas a respeito do ser humano eram muito comuns ainda que não necessariamente universais entre os judeus de língua grega. Este conceito de ser humano sem dúvida se tornou muito disseminado entre os padres da Igreja, que propagaram metáforas para o corpo do tipo: túmulo, grilhões, vestimentas, máscara feia, roupa de pele, habitação da alma. Nestas tradições, a mulher é sempre símbolo de corporeidade e associada à alma. Para Boyarin é no judaísmo de Fílon que se deve encontrar as origens da Eva européia. Aqui é necessário observar a preocupação de Boyarin em resgatar a tradição do judaísmo clássico diante da misoginia. Neste sentido, é importante demonstrar que as tradições sacerdotais do judaísmo clássico são fundamentalmente misóginas.

⁵⁴ RUETHER, *Muher Nueva...*, afirma que a antropologia de Fílon e dos padres da Igreja considera que o masculino e feminino são expressões da divisão do corpo e alma. Nesta concepção, as mulheres são semelhantes ao corpo, e devem-se submeter ao governo da razão (masculina). Considera-se que o princípio corporal (que é associado ao feminino) é tão demoníaco em sua essência que o caminho à salvação exige a mortificação da vida física. Para Ruether, o misoginismo está presente tanto na literatura grega como nos textos do Velho Testamento e no judaísmo talmúdico. Estes textos explicam a maldade da mulher e busca as origens do mal no mundo a partir de figuras femininas, tais como Eva e Pandora. A tradição judaica expressa sua misoginia em linguagem extraída da família patriarcal, e a tradição grega vêm simbolizar a mesma em linguagem filosófica abstrata. Estas formas de hierarquização patriarcal eram paralelas e começaram a se amalgamar no período helenístico. O cristianismo foi herdeiro dessa fusão.

católica romana, que possuía sua autoridade na hierarquia apostólica, a única com legitimidade na administração dos sacramentos. O eixo “Deus, pecado, tradição e poder político” determina e dá lastro às suas reflexões teológicas.

Tertuliano apregoa um violento monoteísmo político e considera como demônios todo o panteão de deuses da religião pagã de Roma. Avesso a qualquer pluralismo presente no mundo religioso romano, se tornou proclamador do verdadeiro Deus universal cristão, representado unicamente pela igreja romana, receptáculo da fé e guardiã da revelação. Em sua *Apologia contra los gentiles em defensa de los cristianos*, afirma:

Buscad otros dioses, puesto que los que creiais ser dioses ya conocéis que son demônios. Pero, gracias a nosotros, vuestros dioses no os revelan tã solo que ni ellos ni otros son dioses, sino que os enseñan además, por inmediata consecuencia, quien es el verdadero Dios, si es preciso creer em Él y adorarle, conforme la fe y doctrina de los cristianos lo prescribe.⁵⁵

Já se esboça nos escritos de Tertuliano a idéia de uma *verdadeira religião* que norteará a hermenêutica *auctoritas* de Agostinho e impregnará no Ocidente cristão uma verdadeira obsessão pela verdade divina, total e definitivamente assimilada por uma igreja hierárquica e sacerdotal.

1.1.4.2 A “hermenêutica auctoritas” e “universal” de Agostinho

O senhor não prometeu [a Igreja católica] apenas aos Romanos, mas sim a todas as nações do mundo. (Santo Agostinho)

Agostinho está entre os tentáculos da grande tradição da cristandade ocidental. É sem nenhuma dúvida o maior artífice da ortodoxia cristã e talvez tenha sido o primeiro grande teórico da Inquisição.⁵⁶ Representa o homem da tradição que carregou nos ombros numa severidade paulina as “verdades da fé” a ele confiadas. Brilhante teólogo cristão, foi responsável pela afirmação da univocidade da doutrina cristã elaborando como nenhum outro uma profunda síntese entre neo-platonismo e cristianismo. Seu ministério abrange a segunda metade do século IV e início do V século. Sem nenhuma dúvida,

⁵⁵ TERTULIANO apud ROPERO *Lo mejor...*, p.111.

⁵⁶ BROWN, *Santo Agostinho...*, p.297

Entre todas as inteligências latinas em ação durante esse período, nenhuma foi maior nem teve mais duradoura influência sobre as gerações posteriores do que Agostinho de Hipona.⁵⁷

Foi um dos principais pensadores a sistematizar um projeto político fundamentado no poder religioso que pudesse afirmar a autoridade religiosa da cristandade diante da decadência e das acirradas disputas pelo poder no fragmentado império Romano. Segundo Riolando Azzi,

Com a crise do império Romano, e a conseqüente volta ao mundo agrário, novamente as concepções religiosas retomaram sua força. É nesse período que vive Agostinho, nascido em Tagaste, na Numídia proconsular, em 354. Após um longo percurso intelectual por diversas filosofias e crenças religiosas, termina aderindo totalmente a fé católica. A partir de então, sua preocupação será não só reafirmar a supremacia do poder religioso ou mítico sobre o saber intelectual ou filosófico, como também defender a crença católica como a única detentora da verdade. Para isso o pensador católico fundamenta-se na tradição judaica, em que a força do poder da carne sacerdotal foi tão grande a ponto de transformar o patriarcalismo das tribos de Israel num verdadeiro Estado teocrático.⁵⁸

As grandes convicções teológicas do Ocidente foram forjadas pela intransigente pena agostiniana e suas lentes determinaram a leitura canônica e doutrinária de grande parte das Escrituras Sagradas judaico-cristãs. Agostinho representa uma síntese da grande tradição patrística que delineou o pensamento teológico no Ocidente, criando um corpo teórico que estabeleceu a compreensão cristã de muitas das questões que deram forma à sociedade cristã ocidental.⁵⁹

Agostinho é, sem nenhuma dúvida, um pensador político. É herdeiro da grande assimilação da religião cristã feita pelo Império Romano a partir das ações políticas de Constantino. Diferente de Tertuliano, experimentou a síntese entre religião cristã e império romano, tendo a seu serviço os vastos empreendimentos de unificação realizados à força da espada dos exércitos imperiais, em prol da unificação e expansão da religião cristã universal nos quatro cantos do império. Agostinho é herdeiro das políticas expansionistas político-religiosas e seu exercício de teólogo e pastor já experimenta os benefícios das ações militares de Constantino contra os santuários pagãos.

Em 341 os últimos santuários locais eram fechados na Itália e terminaram os sacrifícios tradicionais oferecidos aos outros deuses em Roma. Constantino aumentou a pressão sobre os rivais do

⁵⁷ IRVIN, *História...*, p. 291.

⁵⁸ AZZI, *Razão...*, p.32

⁵⁹ SALISBURY, *Pais...*, p. 27.

cristianismo fechando várias escolas de filosofia e patrocinando a construção de mais igrejas. Até as formas tradicionais de magia e adivinhação foram proscritas, embora tenham continuado a ser praticadas em segredo. No começo do século, menos de uma em cada vinte pessoas no mundo romano era cristã, mas no final do reinado de Constantino quase uma em cada duas era membro de uma igreja. A transformação fora rápida, embora o custo da dominação imperial das igrejas muitas vezes se revelasse alto demais.⁶⁰

Agostinho herda uma tradição de vinculação entre religião e império e seu pensamento foi articulado a partir da manutenção do vínculo entre poder sacerdotal e império romano. As medidas do império trouxeram à religião cristã uma sorte de privilégios e honrarias, e mesmo o clero cristão nas regiões ocidentais governadas por Constantino começou a receber benefícios especiais do tesouro imperial.⁶¹ Essa vinculação possibilitou uma unidade política da Igreja que, no início do século IV, era um grupo litúrgico e teologicamente variado que não servia aos anseios de Constantino, o qual almejava um cristianismo como um sistema unificado.⁶²

A união com o império trouxe consigo novas formas de dominação imperial. As designações de bispos nas maiores sedes passou para a responsabilidade do imperador. Os bispos que recebiam fundos do império eram também onerados com novas responsabilidades políticas. Um deles, Ósio de Córdoba, na Espanha, foi um dos mais íntimos conselheiros do imperador. Pela primeira vez um bispo cristão era chamado a aconselhar um imperador, cuja primeira vocação envolvia empreender a guerra, introduzindo o bispo e o amplo grupo da liderança eclesial mas a fundo das ambigüidades da vida política do império. A tendência a integrar Igreja e Estado, e com ela o modelo de domínio imperial sobre assuntos eclesiásticos, continuou após a morte de Constantino em 337 com seus filhos que lhe sucederam no trono... Constantino reconhecia a força estrutural proporcionada pela liderança dos bispos em todo seu reino e o potencial unificador da fé cristã entre os diferentes súditos do império. Procurou fortalecer esses aspectos, garantido entre as igrejas uma formulação unificada da doutrina e uma prática cultural unificada.⁶³

Após o Edito de Milão, Igreja e Estado se entrelaçam na comunhão entre dois poderes. O império se tornara cristão e a Igreja se instalava e se integrava nos espaços de poder e na grande estrutura do Estado Romano. Iniciavam-se as grandes investidas contra os templos pagãos e a política romana e eclesiástica começava a dar formas à unidade política e teológica da Igreja cristã. Na África de Agostinho, os bispos se tornaram personalidades de

⁶⁰ IRVIN, p. 229

⁶¹ Ibid, p.211

⁶² Ibid, p.211

⁶³ Ibid, p.211

Estado, tornando-se influentes instrumentos de unificação, pois a aplicação de leis imperiais sobre a repressão do paganismo e dos adversários cristãos exigia uma constante colaboração entre os dois poderes.⁶⁴ O cristianismo se tornou religião oficial do império e o evangelho seria agora propagado pelo poder retórico da palavra e a força desmedida da espada.

Em 391, Agostinho foi ordenado ao sacerdócio e logo depois veio a ser bispo da cidade de Hipona, na África. É neste período que redige sua obra *Verdadeira Religião*, dando início a sua laboriosa atividade de apologista e defensor da única e verdadeira fé cristã. Neste período, as igrejas da África já eram numericamente fortes e já exerciam claramente uma presença política.⁶⁵ A presença de Agostinho foi sem nenhuma dúvida fundamental e funcionou como verdadeiro divisor de águas no combate ao paganismo e a heterodoxia cristã no século IV. Se, no início do século, o imperador Constantino passou a crer no Deus cristão que lhe concedeu suas vitórias militares e deveria ser venerado no mundo inteiro, agora o bispo de Hipona encontrava alento no exército imperial e justificava com veemência o uso da força contra hereges e cismáticos para o “bem do evangelho”.⁶⁶

No início de 399, agentes especiais do império chegaram à África para fechar os templos pagãos. eclodiram tumultos religiosos: em Sufes, cerca de sessenta cristãos foram mortos; na zona rural, as turbas católicas mostraram-se tão violentas no “expurgo” de santuários pagãos das grandes fazendas quanto tinham sido os circunceliões. Agostinho e seus companheiros estiveram no centro dessa tempestade. Em Cartago, ele pregou para as grandes multidões, em meio a gritos de “Abaixo os deuses romanos”. Essa é a primeira vez que o vemos, um amante da paz intensamente sensível a violência, apanhando na agitação que sua certeza apaixonada tanto contribuía para provocar. Isso porque, mais uma vez, a Igreja católica havia mostrado ser a única corporação da África a contar com o reconhecimento legal do imperador: “Deveis saber, meus amigos, como os murmúrios (dos pagãos) juntam-se aos dos hereges e judeus. Hereges, judeus e pagãos passaram a formar uma unidade contra nossa unidade.”⁶⁷

Esse era o início das investidas missionárias desse *servus Dei*, que um dia fora “um amante da paz intensamente sensível a violência”, até o funesto momento em que no combate tornou-se posseso de uma “certeza apaixonada” que dominará por inteiro a ele e a todos os *servus Dei* que

⁶⁴ HAMMAN, p. 288.

⁶⁵ IRVIN, p. 214.

⁶⁶ Ibid, p.219

⁶⁷ BROWN, p. 285.

levariam adiante essa obsessão pela conquista que contagiará toda civilização cristã ocidental.

Agostinho de Hipona se tornou o grande teórico de um expansionismo missionário político da cristandade européia. Sua hermenêutica auctoritas e universal percebia como única a *ecclesia catholica mater christianorum verissima*. Profundamente fortes eram suas convicções religiosas que entendiam ser apenas uma questão de tempo para que os imperadores, católicos devotos, decidissem recolher os desertores “espirituais” das fileiras da igreja católica.⁶⁸ Peter Brown afirma:

O catolicismo de Agostinho refletia a postura de um grupo confiante em sua capacidade de absorver o mundo sem perder a identidade. Essa identidade existia independentemente da qualidade dos agentes humanos da Igreja: apoiava-se nas promessas “objetivas” de Deus, que se realizavam magnificamente na história, e na eficácia “objetiva” dos sacramentos. Essa Igreja estava faminta de almas: pois que comesse, e indiscriminadamente, se necessário. O grupo já não tinha o compromisso de se defender da sociedade; antes, postava-se pronto a cumprir o que considerava ser sua missão histórica: dominar, absorver, conduzir um império inteiro. “Pede-Me, e eu te darei as extremidades da terra por Tua possessão”. Não é de admirar, portanto, que a África, que sempre fora a pátria de visões bem articuladas e extremistas na natureza da Igreja como grupo na sociedade, viesse mais uma vez, na época de Agostinho, a se tornar o “campo de batalha da Europa” nesse último grande debate, cujo desfecho determinaria a forma assumida pela dominação católica do mundo latino até a Reforma.⁶⁹

Agostinho elaborou uma teologia da história que perpassou a história das mentalidades da civilização cristã ocidental. A elaboração de uma história da salvação pela pena agostiniana determinou o espírito de um tempo e determinou as formas de dominação e conquistas no interior da cristandade. Sua visão de Igreja como herdeira de um testamento, com sua expansão predestinada por Deus, prestes a tomar posse de uma vasta propriedade, colocou-o à beira de uma guerra de conquista⁷⁰, que trouxe trágicas conseqüências. Sua hermenêutica *auctoritas* e universal da Bíblia hebraica e cristã o levaram à intuição de que participava de uma mais elevada compreensão espiritual que o levou a cometer (ele e toda a cristandade) as mais dementes ações em nome de uma verdade que acreditava possuir. Em sua incontestável genialidade, capaz de contagiar uma civilização, foi também

⁶⁸ Ibid, p.275

⁶⁹ Ibid, p. 265

⁷⁰ Ibid, p.273

implacável em sua demência e obsessão, sendo capaz de defender o que julgava ser a verdade objetiva com notável desconhecimento de sua própria agressividade.⁷¹ Sua convicção religiosa o levou para os lugares mais sombrios da alma humana, revelando os obscuros sentimentos de um homem que se imagina tomado pela verdade e luz divina. Sua leitura canônica da Bíblia foi fundamental para a elaboração de sua teologia da história, acreditando ser protagonista na história da ação de Deus para com todos os homens. Peter Brown afirma que na leitura de sua Bíblia,

Agostinho passou a ver os acontecimentos que o cercavam como parte de um processo inelutável, previsto mil anos antes de Davi, nos Salmos, e pelos profetas de Israel. A Igreja católica espalhara-se pelo mundo inteiro: estava escrito; realizou-se. O mesmo se deu em relação aos imperadores romanos. Também eles haviam aprendido a “servir ao Senhor com tremor e medo”, eliminando os inimigos de Sua Igreja.⁷²

O eixo “Deus, pecado, tradição e poder político” instalou-se como núcleo da fé e da teologia de Agostinho. O Deus que se revela ao homem pecador através da religião católica que possui integralmente o programa de salvação funda um poder político temporal detentor de um único corpo de ritos salvadores. O Deus de Agostinho usa sua igreja para corrigir e proclamar o seu evangelho, usando como instrumentos os imperadores cristãos que chegaram ao entendimento da verdade para punir as impiedades e estabelecer a verdade. Justificando as atrocidades e o massacre de hereges e pagãos, o santo bispo afirma ser a morte da alma do pecador infinitamente mais dolorosa do que a dor do corpo do homem mortal que é corrigido pela pedagogia da fé.

A massa dos homens guarda seu coração nos olhos, não no coração. Quando o sangue jorra da carne de um homem mortal, todo aquele que o vê sente repulsa; mas, quando almas decaídas da paz de Cristo morrem nesse sacrilégio de cisma ou heresia [...] – uma morte mais aterradora e mais trágica, uma morte mais verdadeira que qualquer outra, para dizê-lo com clareza –, zomba-se dela, por força do hábito.⁷³

Aqui se revela o primeiro teórico da inquisição e das colonizações da cristandade, que cometerá a mais violenta carnificina e o expurgo dos templos pagãos na América Latina, no intuito de também salvar as almas decaídas da paz de Cristo que se encontravam em completa ignorância da verdade. A fé de

⁷¹ Ibid, p.256

⁷² Ibid, p. 286.

⁷³ AGOSTINHO apud BROWN, p. 287.

Agostinho fundamenta-se na autoridade e na tradição da Igreja. Sua hermenêutica *auctoritas* da Bíblia como obra canônica fundamentada na tradição é o centro de toda a sua atividade teológica. Sua atividade apologética contra os intelectuais, hereges e pagãos possui lastros fincados em sua hermenêutica canônica e autoritária.

Agustín convertido sabe que lo que le separa esencialmente de su anterior maniqueísmo es la fe nova. La fe es fe em la autoridad: 'fides qua creditur quod intelligimus debemus rationi, quod credimus auctoritati, porque creer es fiarse de la autoridad'. La fe no es una opinión, pero tampoco una evidencia de la 'fides quae creditur'. Aunque en los primeros escritos de Agustín no se hable de la tradición, el concepto de tradición es el que da vigor a toda la argumentación agustiniana. La 'regula christianitatis' es la respuesta a la 'fides manichaea', con una diferencia esencial: los católicos tienen una Iglesia que garantiza los textos.⁷⁴

Como centro de toda a sua atividade teológica, a Bíblia hebraica e cristã é afirmada como propriedade da Igreja e legitimadora de um poder religioso sacerdotal. Afirmando sua hermenêutica canônica, Agostinho afirma:

En cuanto a las Escrituras canónicas siga la autoridad de la mayoría de las Iglesias católicas, entre las cuales sin duda se cuentan las que merecieron tener Sillas Apostólicas y receber Cartas de los apóstoles.⁷⁵

A hermenêutica de Agostinho das escrituras canônicas lança as bases de toda cristandade ocidental. Sua lente autoritária e suas profundas intuições fundaram uma antropologia cristã que contagiou toda a história do pensamento cristão. Sua leitura de tradições hebraicas do “mito da queda” de Gênesis 3 elevou profundamente a lógica que determinaria o eixo político religioso do ocidente: “Deus, pecado, tradição e poder político”. Seu pessimismo antropológico, fundamento de toda a sua teologia, vinculado à sua compreensão de Igreja, sacramentalizou na cristandade a lógica sacerdotal, *pecado-expiação e redenção*, processando uma justificação das mais absolutas barbaridades e atentados contra a vida humana, que acompanhou a história religiosa e política do ocidente.

A obsessiva afirmação de Agostinho de um pecado original como reação radical às enérgicas discussões com seus adversários pelagianos o armou de um espírito bélico em defesa da fé verdadeira que foi fundamental na

⁷⁴ MADRID, *Obras completas...*, p. 11.

⁷⁵ *Ibid*, p.106

elaboração de sua teologia da história. Contra seus adversários afirma que devem ser reunidos num lugar de penitência e condenados.⁷⁶

O que resta a fazer é que cada católico, de acordo com a capacidade que recebe de Deus, refute essa epidemia e resista-lhe o espírito prevenido. Quando se virem necessidade de retrucar, sem espírito de controvérsia, são obrigados a lutar pela verdade, não há outro caminho que instruir os ignorantes e assim redunde em utilidade para a Igreja o que o inimigo tramou para sua ruína, conforme o que diz o Apóstolo: É preciso que haja mesmo cisões entre vós, a fim de se que se tornem manifestos entre vós aqueles que são comprovados.⁷⁷

A intuição do pecado original e a compreensão e defesa da tradição e autoridade da Igreja é o lócus hermenêutico de toda reflexão de Agostinho. Suas discussões contra seus adversários eram entendidas como inspiradas no ideal de autoridade paulina extraída de sua leitura das escrituras, no compromisso de se impor constantemente ao seu rebanho e a seus inimigos, estava movido por um pavor objetivo das escrituras.⁷⁸ Agostinho estava possesso pelo demônio de sua verdade. Nas palavras de Peter Brown:

Agostinho acreditava que a Igreja podia tornar-se co-extensiva à sociedade humana como um todo: podia absorver, transformar e aperfeiçoar os laços existentes das relações humanas. Ele tinha profunda preocupação com a idéia de unidade fundamental da raça humana. Deus fizera todos os homens a partir de um só, Adão, para mostrar que “nada é mais dilacerado pela discórdia do que esta raça humana, em seu estado falível, conquanto nada tenha sido tão claramente destinado por seu Criador a viver em conjunto”. A idéia de parentesco comum em Adão foi o molde em que Agostinho, na meia idade, verteu sua preocupação contínua com a amizade, com as relações verdadeiras entre os seres humanos. O sentimento pungente da necessidade de recuperar a união perdida talvez seja o traço mais característico da mística agostiniana da Igreja católica. A igreja católica era um microcosmo da união restabelecida da raça humana.⁷⁹

São carregadas de uma beleza salutar as intuições agostinianas da unidade da raça humana. Revelam uma sensibilidade que o mestre de Hipona deixou percorrer em grande número dos seus escritos. Mas seu encontro com a verdade não o deixou perceber a potencialidade do seu pensamento. A verdade para Agostinho estava somente contida na *ecclesia catholica mater christianorum verissima*, a verdade era autoridade, da qual era legítimo representante. Sua Igreja vivia a plenitude dos tempos, onde os grandes do mundo se encontravam com a verdade, os imperadores se tornavam cristãos,

⁷⁶ AGOSTINHO, *A graça*, p. 289.

⁷⁷ *Ibid*, p.289

⁷⁸ BROWN, p.255

⁷⁹ *Ibid*, p.274

sua igreja estava pronta para dominar, transformar e aperfeiçoar o mundo inteiro e levar a verdade aos cativos, nos quatro cantos da terra. Agostinho lia o testamento do seu Deus, o de que Cristo e sua Igreja deviam herdar as extremidades da terra como possessão.⁸⁰

Sua visão da Igreja a havia colocado à beira de uma guerra de conquista. No pensamento Agostiniano, era possível ver sólidos laços que se estendiam dessa instituição por toda a sociedade romana. Os bispos já governavam grandes comunidades, e Agostinho havia praticamente admitido que tais comunidades só responderiam a uma certa dose de severidade. No fim do século IV, era fácil um ideal desse tipo de autoridade ativa ultrapassar as fronteiras das comunidades católicas propriamente ditas. Tentáculos invisíveis – os sacramentos do batismo e da ordenação ministrados no cisma pelos donatistas – já ligavam os cristãos remanescentes da África a seu verdadeiro senhor, a Igreja católica.⁸¹

O pensamento de Agostinho lançou as bases da cristandade ocidental. Sua obra teológica determinou os lastros teóricos de uma teocracia que perpassará o pensamento do homem medieval e moderno. Sua monumental obra *A Cidade de Deus* forjou grande parte da mentalidade cristã ocidental e talvez se possa afirmar que a sua teologia da história tenha determinado os rumos do Ocidente. Impregnada de sua leitura dos textos sagrados da tradição judaico cristã, sua obra potencializou o imaginário e as abstrações teológicas do Ocidente cristão. A crença e criação de um mundo visível e outro invisível, constituído e criado por Deus, é o cerne da teologia de Agostinho. Neste sentido, cidade celeste e cidade terrestre estão profundamente imbricadas a partir do mistério da Igreja constituída pela autoridade dos apóstolos para administração dos sacramentos. Para o historiador Jean Delumeau:

A importância de *A cidade de Deus* na cultura ocidental foi tanta que se pode mesmo detectar a influência desse livro essencial em obras que remetem a ele de maneira explícita. Penso aqui na *Via veritatis* [O caminho da verdade], um dos afrescos que Andrea de Firenze pintou em 1366-8 nas paredes da capela dos Espanhóis na Santa Maria Novella, de Florença, em que se lê em filigrana os temas das duas cidades. Na parte superior da composição, o Cristo em glória, os anjos e os santos acolhem os eleitos que chegam à porta do paraíso; embaixo, cidade celeste e cidade terrestre estão imbricadas, como queria o esquema agostiniano. A Igreja é simbolizada pela catedral de Florença, então em projeto, pelo papa, bispos, clero e, especialmente, dominicanos, a quem o edifício pertencia. No afresco, os frades pregadores esforçam-se, por sua autoridade e seu ensinamento, em desviar os humanos a uma só vez dos vãos prazeres terrestres e da heresia. O caminho do paraíso passa pela

⁸⁰ Ibid, p.273

⁸¹ Ibid, p.273

Igreja: essa era realmente a mensagem maior do livro de santo Agostinho.⁸²

Toda estrutura teológica do pensamento de Agostinho fundamenta-se em um profundo pessimismo antropológico. Seu pensamento estruturou grande parte da antropologia teológica ocidental e suas brilhantes intuições inspiraram genialidades da estatura de Blaise Pascal e Sigmund Freud. O ponto nevrálgico do castelo teológico de Agostinho encontra-se no seu reconhecimento de um pecado original. Absorvido pela sua leitura da narrativa judaico-cristã de Gênesis 3, Agostinho coloca todo foco do seu pensamento neste acontecimento, que – para ele – foi fundamental na história do homem. Sua reflexão contagiou o pensamento de toda civilização cristã, “que colocou a queda original no centro de suas preocupações e a compreendeu como uma catástrofe que marcou o início da história”.⁸³ Este é o centro de toda teológica cristã ocidental clássica.

No fim do século 2 e durante o século 3, Irineu, Tertuliano e Orígenes, cada um a sua maneira, interrogam-se sobre o pecado de Adão, que vai se tornar a preocupação essencial de Santo Agostinho. Provável criador da expressão “pecado original”, o Bispo de Hipona faz ao mesmo tempo uma sistematização e uma dramatização da doutrina a esse respeito. A formulação que ele propõe contra Pelágio e seus adeptos irá doravante exercer um papel decisivo na história – e na vida cotidiana – da cristandade latina.⁸⁴

Aqui é fundamental perceber as raízes de uma teocracia política no pensamento de Agostinho que, através do eixo “pecado-expição e redenção”, estabelecerá a tríade que norteará as mentalidades e as disputas de poder no ocidente: “monoteísmo, sacerdócio e poder político”. Sua doutrina possui um fundamental arranjo social que eleva consideravelmente o poder sacerdotal, inaugurando na Roma cristã uma nova relação de poder que confere a Igreja oficial e aos seus sacerdotes um elevadíssimo status de controle político.

Podemos certamente dizer, julgando as coisas a partir da noção de “poder”, que a dramatização do pecado e de suas consequências reforçou a autoridade clerical. O confessor tornou-se um personagem insubstituível.⁸⁵

⁸² DELUMEAU, *O que sobrou do paraíso...*, p. 38.

⁸³ DELUMEAU, *O pecado e o medo...*, p.464. Vol. I. De acordo com Delumeau, toda reflexão religiosa de Pascal constrói-se a partir do pecado original, “porque sem isso”, perguntava Pascal, “o que se dirá que é o homem? todo o seu estado depende desse ponto imperceptível”. P.472. Uma belíssima introdução a antropologia de Pascal e sua relação com Agostinho, ver: PONDÉ, *O Homem Insuficiente...*

⁸⁴ Ibid, p. 465

⁸⁵ Ibid, p.12

Fundamentando-se em tradições sacerdotais presentes em narrativas da Bíblia hebraica, o bispo de Hipona constrói uma elaborada teologia da história com um tom fundamentalmente político e sacerdotal. Para Agostinho, o caminho do paraíso passa pela Igreja, a *ecclesia catholica mater christianorum verissima*. Sua noção de história, fundamentada na existência de uma cidade de Deus e uma cidade dos homens teve significativas conseqüências políticas. Segundo Goudsblom,

a república e o Antigo Império romano constituíam entidades políticas numa sociedade militar e agrária, que notavelmente, não possuía uma classe sacerdotal forte. Não havia nada, na estrutura social republicana e do Antigo Império, comparável à organização dos administradores eclesiásticos emergentes no tempo de Agostinho. Na falta de um forte estabelecimento de sacerdotes, uma onda de secularização do pensamento pôde manifestar-se na era mais primitiva, sendo novamente varrida a partir do fim do século IV a.D. por um processo de *sacralização*, sob a influência da triunfante Igreja cristã.⁸⁶

A cidade de Deus de Agostinho possui fortes implicações políticas. Sua obra é escrita após o saque de Roma pelos visigodos, no ano de 410. Aqui toda sua percepção da história é forjada a partir da sua imagem e percepção de Deus. Para Agostinho é Deus quem conduz a história humana.

Grande parte da *A Cidade de Deus* constitui uma revisão completa da história da Grécia e de Roma. Todos os conhecidos episódios são revisados, mas aparecem num novo contexto, juntos com a história de Israel, do modo como está registrado nos livros da tradição judaico-cristã. Assim como *Confissões* descrevia a vida do próprio Agostinho, no plano de uma psicologia moralizante do desenvolvimento, *A Cidade de Deus*, resumia, numa síntese teológica, a história de toda humanidade conhecida⁸⁷.

Agostinho elabora uma teologia da história que vai ser normativa no desenvolvimento de toda a cristandade ocidental. O cristianismo, personificado pela Igreja, forjara as mentalidades daqueles participantes da cidade de Deus, elaborando um expansionismo universal de um Deus que reinará sobre todos os povos. A “cidade de Deus” de Agostinho tornou-se um texto oficial no mundo em expansão da cristandade,⁸⁸ contribuindo na construção de mentalidades e na formação de um *ethos* cultural exclusivista e expansionista da civilização cristã ocidental.

⁸⁶ GOUDSBLOM, *A religião...*, p.34

⁸⁷ *Ibid*, p. 34

⁸⁸ *Ibid*, p. 33.

As missões do século XVI encontram na grande tradição e na obra de Santo Agostinho – manancial de espiritualidade da ortodoxia cristã – a síntese teológica e política que edificou e inspirou as grandes investidas missionárias nas índias. Para J. Delumeau, “o pessimismo agostiniano” e o grande debate sobre o pecado original atingiram “sua mais forte coloração e sua mais ampla audiência nos séculos XV e XVII na Europa” – período das colonizações – e “tornou-se uma das preocupações principais da civilização ocidental”.⁸⁹ Passando rapidamente por uma das conseqüências mais trágicas dessa teologia, J. Delumeau afirma que “até os índios da América foram batizados às pressas para que na morte não fossem encontrar seus ancestrais no inferno”.⁹⁰

A civilização cristã ocidental foi toda ela edificada a partir da presença de um Deus universal, exclusivista e expansionista da tradição cristã – que tem sua síntese em Agostinho –, que no alargar de sua influência, passa de Deus dos hebreus a Deus dos católicos, e a custos de muitos crimes e sangue derramado, passará também a ser Deus dos povos latino-americanos.

1.1.4 A Cristandade Medieval e as Colonizações: a Formação de uma Identidade

*Ora, a Europa, acho, surgiu exatamente quando o Império romano desmoronou.*⁹¹ (Marc Bloch)

A pergunta do historiador L. Febvre, que se indaga, “como, por quem, por que se fez uma Europa, um mundo europeu? Às custas e com a ajuda de que mundo anterior?” é de fundamental importância para percebermos a gênese do espírito europeu das colonizações.

Com a queda do império romano no século V, o Ocidente perde toda sua identidade e unidade política. Arruínam-se as instituições romanas, seu organismo político se desagrega e desmorona diante das severas invasões dos povos bárbaros. Rompem-se todas as barreiras políticas impostas pelo forte Estado Romano e a unidade se desintegra, trazendo à cena profundas contradições internas que eram amortizadas por uma unidade que se consolidava a partir de uma armadura sólida de instituições políticas, militares,

⁸⁹ DELUMEAU, *O pecado e o medo...*, p. 468

⁹⁰ *Ibid.*, p.468.

⁹¹ BLOCH apud FEBVRE, *A Europa...*,

fiscais e administrativas.⁹² Somente no século IX, com uma civilização completamente impregnada dos valores culturais das tribos germânicas que saquearam Roma, o Ocidente, através das investidas de Carlos Magno, ensaiará novamente uma unidade política. Essa unidade política terá sua expressão no Império Carolíngio, que dará as bases políticas do Sacro Império Romano Germânico. Para L. Febvre:

É a consagração política de uma profunda mudança de estruturas do mundo do Ocidente, a integração oficial, reconhecida, pública, do elemento nórdico na história do ocidente, e não mais como elemento secundário e acessório, mas como um elemento fundamental e determinante.⁹³

O Império Carolíngio ofereceu o primeiro formato válido para aquilo que chamamos de Europa, a primeira forma política de um novo mundo que se estende sobre todas as regiões que reconhecem no papa de Roma o vigário de Cristo, o chefe da verdadeira Igreja.⁹⁴ Sobre a cabeça de Carlos Magno, o papa de Roma colocou uma coroa que o sagrou imperador romano de um império que não era romano,⁹⁵ identificando a fé cristã com o Império, que mais uma vez oferecerá os lastros políticos da cristandade. Fora deste império, de acordo com L. Febvre:

estão os infiéis, a gente de Maomé. Fora delas estão os pagãos, esses eslavos que invadiram, num grande impulso, fazendo refluir os germanos e também os finlandeses, que invadiram a grande planície da Europa do Norte até o Elba, e que agora os súditos de Carlos Magno e seus soldados se esforçam para rechaçar para o leste. Fora delas estão os gregos, os bizantinos, os ortodoxos que, cada vez mais, se agrupam em torno do patriarca de Constantinopla e o opõem, como um papa do mundo grego, ao papa da romanidade. E eis que explica, precisamente, a surpresa do ano 800, a coroa imperial colocada pelo papa Leão na cabeça do rei dos francos.⁹⁶

Precursor da civilização europeia, o Império Carolíngio não conseguiu manter os lastros de unidade política do Ocidente europeu, pois mal a civilização começou a se formar no quadro carolíngio, o império se rompe, esmigalhando-se assim a Europa carolíngia.⁹⁷ Rompe-se assim toda unidade política que começava a dar os fundamentos de uma civilização europeia unificada, experimentando uma significativa ausência de um substrato sócio-

⁹² FEBVRE, *A Europa...*, p. 81.

⁹³ *Ibid*, p.90

⁹⁴ *Ibid*, p.105

⁹⁵ *Ibid*, p.116

⁹⁶ *Ibid*, p.105

⁹⁷ *Ibid*, p.93

político que pudesse edificar as suas bases sociais. Destituída de bases políticas e sociais, a nascente civilização europeia encontrou na tradição cristã clássica um profundo lastro de unidade, e numa total dependência e vinculação, configurou-se a partir dos pilares hierárquicos da cristandade.

Para não perecer, a civilização recorreu à religião, esse abrigo que o político recusava. Ela se colocou inteiramente sob a proteção da Igreja, tanto mais prestigiosa, tanto mais sedutora quanto, diante dela, a sociedade laica nada edificava, nada de grande, nada que pudesse contar, nada que pudesse, de longe, rivalizar com a Igreja de Roma, essa Igreja que, antes do século 11, pode se dizer ainda a Igreja de tudo o que tinha sido, outrora, o Império Romano, exceto as partes já islamizadas, mas que desde o século 11, em seguida ao cisma, se torna unicamente a Igreja do Ocidente⁹⁸.

Neste sentido, falar de Europa é falar de cristandade. A gênese de sua identidade se encontra em sua total dependência de um *ethos* cultural e religioso que se formou a partir da apropriação da tradição do cristianismo clássico. A partir de uma história das mentalidades, podemos afirmar que a Europa como um todo tem sua formação e modo de existir a partir da realidade e presença do Deus da tradição cristã clássica. É toda edificada a partir desta realidade. Com a total desestrutura do Império Carolíngio, a Europa se forma e se identifica como tal a partir de uma fé comum, o cristianismo, vivido e representado a partir de sua forma clássica, hierárquica e dogmática, no seio de uma cristandade.

Na medida em que o império carolíngio é a Europa, eis que a Europa chega ao fundo do abismo e não está mais unida, que não se sente mais unida senão pela comunidade de suas crenças religiosas ou, mais precisamente ainda, senão pela armadura dos bispados e dos arcebispados que conformam suas diversas províncias.⁹⁹

Podemos afirmar, com relativa segurança, que a identidade europeia, sentida e vivida por grande parte de sua civilização, nasce como uma abstração religiosa, uma teocracia política, que tem sua formatação no seio da tradição da cristandade. Sua identidade é caracteristicamente vinculada à religiosidade cristã proclamadora de um monoteísmo político. Não há uma unidade sócio-cultural, política e econômica de raízes laicas, por isso “não podia ter um rosto, vida, realidade enquanto não era nada, precisamente nada além de uma forma, uma armação política sem substância econômica

⁹⁸ Ibid, p.93

⁹⁹ Ibid, p.151

verdadeira, um modo de falar e não um modo de existir”.¹⁰⁰ A Europa, no século XIII de sua formação, não é Europa; é cristandade, se estrutura totalmente em sua vinculação com a tradição.

Uma Europa que não tem unidade política certamente; uma Europa cuja unidade vem toda de sua fé, de sua religião, cujos sinais e símbolos ela apresenta ao estrangeiro, ao infiel, sobre as faces brilhantes de suas moedas de ouro, o cristo benzedor do ducado, são marcos de Veneza, são João Batista de Florença, santo Ambrosio de Milão; uma Europa que é cristandade e que ela própria não se denomina Europa.¹⁰¹

Assim, a Europa tem na sua religião o núcleo central que dá as razões de sua superioridade. L. Febvre demonstra essa clara pertença ao verdadeiro Deus e à verdadeira religião em sua análise das memórias do intelectual europeu Philippe Commynes.

Estamos diante, realmente, de uma Europa e de um europeu ao mesmo tempo, de um europeu orgulhoso de sê-lo, de um europeu que considera que ser europeu é uma superioridade que permite a um homem inteligente e culto desprezar tudo o que não é europeu, tratar do alto e de longe as partes da Ásia e da África, como ele diz. Por que ele é cristão? E o cristianismo é a verdadeira religião, a verdade de Deus? Enquanto que os homens da Ásia e os homens da África são infiéis ou pagãos, os sectários de Maomé, isto é, do diabo? Sim, sem dúvida. Commynes é cristão. E Commynes considera que por isso mesmo detém a verdade religiosa, que ele conserva para si o verdadeiro Deus. Mas o orgulho de Commynes por ser europeu é fazer parte de uma grande comunidade que se basta a si mesma, e que de todas as comunidades humanas é a mais invejável, a mais nobre, a mais civilizada, esse orgulho se apóia em outra coisa. Esse orgulho é um orgulho ocidental (Ocidente opondo-se ao Oriente). Esse orgulho dá provas de quê? De um progresso decisivo realizado pela Europa, pela Europa que se considera daí em diante superior a Ásia, a essa Ásia que durante tanto tempo esmagou a barbárie com o peso de sua superioridade, de seu poder, de sua cultura e de sua irradiação.¹⁰²

Podemos perceber esse orgulho e sentimento de superioridade ligado a tradição cristã já em Agostinho. Sua percepção da realidade advinda de sua intuição de um Deus universal que conduz a realidade humana fez com que identificasse a civilização e o progresso ético com o advento da fé cristã. Respondendo aos que acusam o cristianismo de ser o responsável pelo enfraquecimento e fragmentação do Império Romano, o Bispo de Hipona diz ser o cristianismo o único responsável pela civilização. Comentando sobre os

¹⁰⁰ Ibid, p.156

¹⁰¹ Ibid, p.156

¹⁰² Ibid, p.151

elevados padrões éticos dos invasores, os quais os romanos consideravam bárbaros, afirma:

Toda a devastação, carnificina, pilhagem, conflagração e toda angústia que acompanhou o recente desastre de Roma estavam de acordo com a prática geral de guerra. Mas houve algo que estabeleceu um novo costume, algo que mudou todo o cenário; a selvageria dos bárbaros assumiu um tal aspecto de bondade que as maiores basílicas foram escolhidas e reservadas para acolher as pessoas que deveriam ser poupadas pelo inimigo. Ninguém deveria ser violentamente usado ali, nem tirado ali. Muitos foram levados para lá para libertação por inimigos misericordiosos; ninguém deveria ser levado de lá para o cativeiro, mesmo por inimigos cruéis. Isto deve ser atribuído ao nome de Cristo e à influência do cristianismo. Quem não perceber isso é cego; quem perceber e não exaltar é ingrato; quem tentar impedir que outro o exalte é louco.¹⁰³

Pode-se perceber aqui o início de uma associação entre cristianismo e civilização que permeou a mentalidade de toda cristandade europeia e cumpriu determinante papel na ideologia das colonizações. Contrapondo-se às diversidades de culturas entendidas como pagãs, a cristandade ocidental europeia proclamou a si mesmo como única possuidora de uma religião e cultura civilizadas. Comentando a obra *A Cidade de Deus* de Agostinho, J Goudsblom, afirma:

A Cidade de Deus é um livro admirável. Em virtude de sua erudição e de seu argumento lúcido e habilidoso, tornou-se um texto oficial no mundo em expansão da cristandade, ajudando a formar uma nova imagem mediante a qual a civilização em desenvolvimento era conduzida pela mão de Deus. Se as gerações posteriores se consideravam mais cultas e de modos e costumes mais refinados que seus ancestrais, podiam declarar, humildemente, ter devido esse avanço especialmente à sua religião, ao cristianismo personificado pela Igreja e por seus representantes, o clero.¹⁰⁴

As origens religiosas da Europa são demonstradas na sua total dependência do cabedal doutrinário e teórico dos primeiros pais da Igreja, sintetizado na tradição teológica de santo Agostinho, que se alastrou e foi assimilado como doutrina canônica em toda idade média. O núcleo teórico dessa tradição se sedimentou e serviu como lastro que orientou uma visão de mundo do homem europeu e possibilitou uma unidade plástica, sem substância real e econômica, completamente abstrata, nas palavras de Febvre, “um modo de falar”, que se orienta pela fé fundada na tradição, nas abstrações

¹⁰³ AGOSTINHO apud GOUDSBLOM, p.34

¹⁰⁴ GOUDSBLOM, p.33

metafísicas dos primeiros pais, os *pais espirituais do ocidente cristão*. Aqui é importante ouvir outra vez o historiador francês:

Eu chamo de Europa, simplesmente, uma unidade histórica, uma incontestável, inegável, unidade histórica, uma unidade que se construiu numa data fixa, uma unidade recente, uma unidade histórica que aparece na história sabemos exatamente quando, uma vez que a Europa nesse sentido, a Europa tal qual a definiremos, tal como a estudamos, é uma criação da Idade média; uma unidade histórica feita de diversidades, de pedaços, de entulhos arrancados de unidades históricas anteriores.¹⁰⁵

Uma unidade histórica criada na idade média e edificada sob o núcleo central da tradição, qual seja, o dogma da cristandade ocidental clássica, sistematizado e pressuposto a partir do eixo de poder que perpassa a história do Ocidente: *Deus, pecado, tradição e poder político*. Em uma palavra definiríamos o que está no âmago do ser europeu: *a cristandade*. O sentimento de pertença a essa tradição define a estrutura do ser e forma o *ethos* central de toda a civilização europeia. Os franceses, italianos, alemães, espanhóis, portugueses, são conscientes de sua pertença à sua pequena pátria, mas antes disso, são muito mais cristãos, todos eles convictos de sua pertença *A Cidade de Deus*. Só se entendem como cidadãos de suas pequenas pátrias porque foram tomados pela grandeza da tradição cristã.

Todos os homens do Ocidente bebem da mesma atmosfera do cristianismo, todos foram tocados, levados antes de tudo pelas grandes correntes que atravessam incessantemente a cristandade e que incessantemente as engendram fora das fronteiras [...] A ação poderosa de uma organização cristã, de um proselitismo cristão, de uma devoção cristã, de um pensamento e de uma filosofia cristãs, e até uma política cristã interna ao mundo do Ocidente (Europa e papado) ou externa a esse mundo e levando-o a conflitos com o Oriente ([ver as cruzadas]), durante toda a Idade Média, a ação poderosa e múltipla de um cristianismo de fato totalitário entrouvrou, numa certa medida, a formação de pátrias nacionais sólidas.¹⁰⁶

Há um princípio teocrático e universalista que foi forjado no seio de toda a tradição cristã clássica, com lastros fincados na leitura canônica das escrituras e em uma hermenêutica canônica e universal presente nos primeiros pais que tem sua força e expressão na obra de Santo Agostinho. O fundamento teocrático que inspirou teólogos da idade média a defenderem a dominação universal do papa e o expansionismo da Igreja se tornou o núcleo central da

¹⁰⁵ FEBVRE, Europa..., p.159

¹⁰⁶ Ibid, p.40-41

cristandade e cumpriu um papel fundamental no espírito das missões. Segundo Hoffner,

a atitude do ocidente para com o problema dos infiéis e, com isso, para com a questão colonial, só poderá ser compreendida, tomando-se como ponto de partida esse universalismo.¹⁰⁷

Existe na Europa cristã um forte ideal de um “Orbis christianus”, que perpassa toda a mentalidade ocidental,¹⁰⁸ um movimento espiritual que se constitui em uma monarquia universal que tem em sua arquitetura a inspiração sacerdotal que oferece um forte arranjo de poder social, uma hierarquia religiosa que determina os destinos e as mentalidades da grande maioria dos homens e mulheres no Ocidente:

Apesar de todos os recuos de fronteira, a cristandade foi e continuou sendo o Império Romano, “o povo romano”. Essa convicção continuou viva muito depois da Idade Média, pois mesmo o arguto Tomasio Campanella (1568-1639), no início do século XVII ainda, julgava que a “maioria dos católicos se inclinava para um Império universal”. Tão forte era a influência dessa concepção na Idade Média, mesmo fora e além das fronteiras, que os povos islâmicos “como comprovam as fontes árabes” viam nas cruzadas, não “uma questão cristã em geral, mas algo com caráter nacional de uma única e grande família cristã das nações”. Realmente, no medievo o fosso entre crentes e infiéis era mais largo do que, por exemplo, a oposição entre gregos e bárbaros, ou entre escravos e livres na antiguidade. Apesar dessa forte união íntima, o Ocidente cristão não pautou por uma suficiente modéstia. “Orbis christianus” não se limitava em ser defendido como algo próprio, e com tenacidade, mas, sob o ponto de vista religioso e político, transformando-se em senha capaz de conquistar o mundo. Por esse motivo a propagação do Reino de Cristo era imposta aos imperadores e reis, como dever sagrado, através do solene ritual litúrgico.¹⁰⁹

Esse universalismo cristão medieval impulsionou severamente as colonizações, armando o espírito dos servus Dei, os soldados de cristo que se asseveraram contra os pagãos. Para Agostinho, hereges, judeus e pagãos, eram obstáculos à unidade cristã,¹¹⁰ idéia que vai ser intensamente potencializada na Idade Média e vai caracterizar a mentalidade dos escritores pontifícios e imperiais que em seus escritos negarão o direito a existência de

¹⁰⁷ HOFFNER, p.39

¹⁰⁸ Ibid, p.46

¹⁰⁹ Ibid, p.21

¹¹⁰ Ibid, p.286

qualquer estado pagão.¹¹¹ J. Höffner, escrevendo acerca de Egidio Romano (1316), um dos vários escritores pontifícios da Idade Média, afirma:

Foi certamente Egídio Romano (1316), o mais total “agostinianista” do “orbis christianus”, quem produziu a declaração mais radical sobre os Estados pagãos que, todos, estariam sujeitos à Igreja. Foi induzido a essa opinião por certas formulações de Agostinho. “Entre os infiéis, eis uma de suas opiniões, não há nem reino nem realeza em sentido próprio”. Pois cada infiel vive em inimizade com Deus e, devido isto, retém injustamente tudo o que Deus lhe concedeu. “Ora, recebemos de Deus os bens terrenos, a propriedade e o poder, pois não há poder que não proceda de Deus”. Por conseguinte, ninguém é “príncipe digno e autêntico” que “não tenha renascido espiritualmente pela Igreja e, caso haja cometido pecado mortal, não tenha sido absolvido pelo sacramento da Igreja”. Em uma palavra: “Depois da paixão de Cristo, não é possível haver verdadeiro Estado, no qual a Santa mãe Igreja não seja venerada e no qual Cristo não domine como fundador e chefe”. Os pagãos não dispõem nem mesmo de um direito particular de propriedade. Pagão algum é, justamente proprietário “de sua casa, de seu campo ou de sua vinha ou de outra coisa qualquer”. Pois, quem recusa a sujeitar-se a Deus, também é justo que nada lhe seja sujeito. Vários empréstimos literais da “Cidade de Deus” revelam quão forte é a dependência de Egídio Romano de Santo Agostinho.¹¹²

Entre os grandes estandartes desse Estado teocrático e universal instituído na tradição pela cristandade está o Decreto Graciano (1139-1142), que é considerado a mais importante compilação do direito de guerra medieval cristão.¹¹³ Nele se expressa claramente a história dos efeitos de uma tradição na mentalidade religiosa e política de uma civilização. O Decreto Graciano apropria-se de toda “ética bélica das tradições do Antigo Testamento, aduzindo o testemunho dos padres da Igreja e dos papas”. Neste decreto, “percebe-se quão decisivo foi o influxo de Agostinho no direito bélico da Idade Média”.¹¹⁴ O Decreto é totalmente assimilado pela idéia de uma “guerra sagrada”, realizada sobre as “ordenanças de Deus”.

Em muitos casos o próprio Deus ordenou que se combatesse, no Antigo Testamento. Josué e os Juizes, Saul e Davi travaram a “guerra sagrada”, por ordem divina, para conquistar a terra prometida. Do mesmo modo os Macabeus defenderam a fé pelas armas. Para esclarecê-lo Graciano cita a clássica explicação de Agostinho: “Sem dúvida é justa” a guerra “que Deus ordena”, pois em Deus não há maldade; ele sabe o que cada um mereceu. Portanto, capitães e povo não são propriamente as causas ou os causadores de uma guerra assim, mas simples instrumentos de Deus. Além dessa argumentação teológica, Graciano aduz outra emprestada ao

¹¹¹ Ibid, p.60

¹¹² Ibid, p.61

¹¹³ Ibid, p.65

¹¹⁴ Ibid, p.66

direito natural que, de novo, foi procurada em Santo Agostinho: a guerra dos israelitas contra os amorreus foi justa, “porquanto a eles lhes foi negada uma inofensiva passagem, que lhe cabia, conforme o postulava o direito e a conveniência da sociedade humana.”¹¹⁵

A instrumentalização de narrativas das sagradas escrituras judaico-cristãs demonstra que a Bíblia, lida e entendida dentro de uma estrutura, religiosa e canônica, pode ser, como afirmou Mieke Bal, “o mais perigoso de todos os livros, porque é dotado do poder de matar”.¹¹⁶ E matou. Lida e instrumentalizada por uma hermenêutica autoritária e universal, sedimentou um universo político de dominação que perpassou a história das mentalidades no Ocidente, justificando e legitimando as maiores demências e atrocidades que uma civilização cega por sua verdade religiosa foi capaz de cometer. Fundamentados em sua hermenêutica das escrituras, os *pais espirituais do Ocidente* elaboraram uma sedimentada narrativa histórico-teológica que perpassou e deu lastros para todas as ações militares e políticas da cristandade ocidental.

O papel político dessa cristandade definiu os caminhos do Ocidente, e o fez a partir de uma política interna que desenhou os insuperáveis limites do cristianismo Ocidental, que se caracterizou por um forte proselitismo desempenhado na ação de numerosos grupos cristãos, como entre os enumeráveis exemplos, os padres militares da Inácio de Loyola, configurados e formados pela companhia de Jesus. A pátria do Ocidente foi e de alguma forma continua sendo a cristandade, fundada e estabelecida por um cristianismo político intransigente e totalitário, que tem no âmago de sua formação o espírito bélico que arma, inspira e carrega o espírito das missões. Essas missões que, parafraseando L. Febvre¹¹⁷ foram sem nenhuma dúvida um belo negócio. Um belo negócio que a fé ofereceu à cupidez, que o desinteresse ofereceu ao dinheiro, que a religião ofereceu à política, justificando uma historia de barbárie, uma carnificina que superou todos os holocaustos cometidos pelo *homo demens*.

¹¹⁵ Ibid, p.66

¹¹⁶ CASTELLI, PHILLIPS, SCHWARTZ, *A Bíblia...*, p. 273

¹¹⁷ FEBVRE, *Europa...*, p.88

1.2 A CRUZ E O HOLOCAUSTO: COLONIZAÇÃO DO CORPO E DO IMAGINÁRIO INDÍGENA E AFRICANO: A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE LATINO-AMERICANA

De repente, de um só golpe, acabam-se os gritos e os tambores. Homens e deuses foram derrotados. Mortos os deuses, morreu o tempo. Mortos os homens, a cidade morreu. Morreu em sua lei esta cidade de guerra, a dos salgueiros brancos e brancos juncos. Já não virão para render-lhe tributo, em barcas de nevoa, os príncipes vencidos de todas as comarcas. Reina um silêncio que atordoa. E chove. O céu relampagueia e troa durante toda a noite chove. Se empilha o ouro em grandes cestas. Ouro dos escudos e das insígnias de guerra, ouro das máscaras dos deuses, penduricalhos de lábios e orelhas. Pesa-se o ouro e cotizam-se os prisioneiros. De um pobre é o preço, apenas, dois punhados de milho [...] Os soldados armam rodas de dados e baralhos. O fogo vai queimando as plantas dos pés do imperador Cuauhtémoc, untadas de azeite, enquanto o mundo está calado e chove¹¹⁸.

A colonização espanhola e portuguesa das Américas tem lastros fincados numa tradição religiosa e política de longa duração¹¹⁹, responsável por um *ethos* religioso e cultural que perpassou toda a mentalidade do homem cristão europeu. Esse imaginário religioso ocidental foi responsável pelo espírito das missões, que com uma característica intrinsecamente bélica, exterminou a totalidade de uma civilização indígena e africana nas Américas. Respirando ainda os ares das cruzadas contra os árabes, na conquista da terra santa, os cristãos ibéricos chegaram à América dispostos a conquistar como soldados de Jesus, milhares de almas que se distavam da *Cidade de Deus*. O espírito das missões fazia com que os soldados da conquista estivessem convictos de que estavam lutando por Cristo, peleando pelo aumento da fé com a gente Bárbara, plantando felizes augúrios da religião cristã e fazendo triunfar universalmente a bandeira da cruz.¹²⁰

Na colonização portuguesa e espanhola se revelaram as estruturas da cristandade europeia impregnada nas mentalidades dos aventureiros colonizadores. Um caráter proeminente de elevação espiritual era o mote que impulsionava os levantes missionários, numa “certeza de posse da verdadeira

¹¹⁸ GALEANO, p.99

¹¹⁹ Para o conceito de longa duração na história, ver. Braudel, *O mediterrâneo...*

¹²⁰ DREHER, *A Bíblia...*, p.82

vida espiritual que gerou em muitos homens aquele cruzadismo difuso que se sublimava nas missões e se norteara muitas vezes para o Brasil como para África ou para o Oriente”.¹²¹ Nesse processo de dominação de consciências e colonização de mentalidades, faz-se necessário perceber a intensidade em que o homem europeu do século XVI fora possuído pelas idéias religiosas.

Portugal nascera da luta contra o muçumano. A reconquista é a subestrutura de sua história. O significado religioso do empreendimento avivou o Cristianismo nas etnias hispano-visigóticas, primeiros elementos da nacionalidade portuguesa. Um catolicismo belicoso que se mantinha vivo, incorporando-se à própria visão da ação. No século XVI predisponha a participação do país na Reforma da Igreja Católica, garantindo uma peculiar receptividade. Retomada da militância, reencontro com a história dos antepassados. Nesta época Portugal dividiu com a Espanha a liderança na defesa da ortodoxia¹²²

Com lastros políticos e teológicos, Espanha e Portugal nutriam-se da grande tradição da ortodoxia cristã clássica que reproduziu um *continuum* hierárquico sacerdotal, possuindo o espírito de todos os homens, que tomados pela força de um imaginário religioso, se sentiam participantes de um mundo do bem, identificado pelo Deus da cristandade, que lutava contra as forças do mal, os agentes do demônio, infiéis, bárbaros e inimigos da santa fé católica.¹²³

Produto dessa sociedade cristã militante, o homem do século XVI tivera plasmado no subconsciente, com maior ou menor intensidade, uma série de imagens e conceitos. Entre eles, a consciência de um mundo visível e outro invisível, constituído por Deus e por ele governado. Nesse mundo encaixava-se o homem – projeção da vontade criadora de Deus. Homem dotado de espírito e de liberdade, capaz de decaimento, como também de retorno ao criador. Homem consciente de que o caminho para a aproximação a Deus era escalonado em sucessivos degraus da perfeição da virtude. Opondo-se a Ele ficava a idéia do vício ligada à de um homem natural com seus apetites para o alimento, a bebida, a luta, o jogo, a vanglória e os excessos sexuais. Tudo isso implicava numa concepção de justiça, com seus corolários de mérito, demérito, prêmio e castigo, arrastando o conceito do valor medicinal das penas. Idéias elaboradas pela teologia, reestruturada pela Escolástica restaurada, que substantivavam o pensamento cristão do tempo. Pensamento que avivava a consciência dualística dos planos natural e sobrenatural do homem, hóspede provisório do mundo, tangido a preparar seu fim eterno. Cristianismo: estímulo e critério de ação¹²⁴.

A Igreja do século XVI, impulsionada pelas reações obscurantistas do concílio de Trento, afirmava com severidade um “Orbis christianus”, fundamentado numa hermenêutica universalista e na autoridade de uma Igreja

¹²¹ SIQUEIRA, p. 18.

¹²² Ibid, p.20

¹²³ Para tanto, ver SIQUEIRA, cap.II.

¹²⁴ Ibid, p.30

Una, Santa, Católica e Apostólica. A Contra Reforma católica propagandeou uma unidade de caráter expansionista que deveria levar a cristandade aos quatros cantos da terra, demonstrando a estreita relação entre fé e ação colonizadora.

Católica e Apostólica. Com isso pusera a descoberto os fundamentos teológicos da universalidade e do espírito missionário. Cristo propiciara a redenção do gênero humano sem a colaboração deste, mas exigira sua cooperação para que pudesse se salvar. O mistério da catolicidade coincide com os mistérios dos desígnios supranacionais de Deus sobre a história dos homens. A Igreja tomara consciência que sua missão era a de unificar os homens no Corpo Místico. Não podia manter-se fechada. Era de todos e para todos. O fundamento eclesiológico da Obra Missionária está em sua catolicidade essencial e em sua objetiva missão universal. A Igreja deve pregar e tem o direito de ser escutada em todas as partes: aqui o nervo da expansão missionária, segundo entendiam-no os padres conciliares.¹²⁵

No processo de colonização européia dos povos latino-americanos, a Bíblia, lida e interpretada a partir de uma hermenêutica canônica fundada na tradição, foi usada como instrumento de legitimação na dominação e massacre dos povos indígenas. A religião cristã clássica e a colonização européia são faces de um mesmo projeto de dominação que em 500 anos consumou a destruição de quase toda uma civilização ameríndia. O projeto colonizador europeu conseguiu na América Latina apropriar-se de todo o potencial de dominação presente no cânon das escrituras sagradas judaico-cristãs e na grande tradição teológica da cristandade, proporcionando um massacre étnico, econômico, cultural e religioso. A cruz e a espada desembainhada conferiram autoridade ao ambicioso projeto de conquista, que travestido em profundo zelo religioso e iconoclasta destruiu com violência todo o imaginário simbólico e religioso dos povos colonizados.¹²⁶ O Deus irado e ciumento das tradições deuteronomista e sacerdotal do Antigo Testamento¹²⁷ fez-se carne nas mãos assassinas que degolaram milhares de idolatras e sua religião tida como demoníaca.

Foi no tocante a religião que os espanhóis fizeram seu esforço mais determinado para modificar a sociedade indígena. Isso porque muitas características da religião indígena eram ofensivas do ponto de vista do Cristianismo e porque o Cristianismo era considerado pelos espanhóis a única religião verdadeira. Ocasionalmente os espanhóis

¹²⁵ SIQUEIRA, p.27.

¹²⁶ CROATTO, *A destruição dos símbolos...*

¹²⁷ Ver cap. IV Política e manipulação teocrática – o exemplo do Deuteronômio e a OHD (obra historiográfica deuteronomista) e o escrito sacerdotal (P).

estiveram propensos a usar a força para destruir templos e ídolos, extirpar o sacrifício humano e outras práticas e punir os recalcitrantes... Os esforços sérios e maciços de conversão tiveram início na década de 1520 no México e se disseminaram rapidamente pela América nativa nas pegadas dos exércitos da conquista. A primeira tarefa dos missionários foi eliminar os indícios explícitos de paganismo e remover ou reduzir o poder dos sacerdotes nativos, e em sua maior parte essas medidas foram tomadas com sucesso durante a primeira geração. Depois disso, os missionários enfatizaram fortemente os dogmas essenciais, e os aspectos mais visíveis, da religião cristã... Os missionários davam atenção especial aos filhos de índios de classe alta, sabendo que estes se tornariam os líderes da geração seguinte e no futuro estariam em condições de exercer uma influência cristã sobre a comunidade. Seguindo o mesmo princípio, os índios da classe alta que resistiam ao Cristianismo ou retornavam, após a conversão, a formas pagãs de adoração eram passíveis de severo castigo. Foram registrados inúmeros casos de espancamento e prisão, e casos ocasionais de execução por esses motivos.¹²⁸

O discurso bíblico teológico da cristandade missionária referendou o projeto de colonização cristã européia, dando a ele um sentido que ultrapassava os interesses socioeconômicos, transformando o processo colonizador em uma atividade religiosa que pudesse suplantar todas e quaisquer motivações. Há uma conquista justificada, “a espada e a cruz marcham juntas na conquista e na espoliação colonial”.¹²⁹ O ideal de conquista da terra prometida mais uma vez fez com que a terra se tornasse vermelha do sangue dos infiéis. As cabeças pagãs oferecidas como holocausto levariam mais uma vez o ouro e a prata para os suntuosos templos do Deus cristão, que respirava os suaves sacrifícios sangrentos. Nas palavras de Galeano:

De prata eram os altares das igrejas e as asas dos querubins nas procissões: em 1658, para a celebração do Corpus Christi, as ruas da cidade foram desempedradas, da matriz até a igreja de Recoletos, e totalmente cobertas com ouro e prata.¹³⁰

Impossível não perceber uma *história dos efeitos*¹³¹ na mentalidade européia ocidental, formada pela re-leitura e apropriação das tradições judaicas presentes na Bíblia hebraica e nas elaborações teológicas dos primeiros pais da Igreja, os pais espirituais do Ocidente, de quem a cristandade colonizadora herdou o espírito bélico e universal das missões. Na mentalidade dos cristãos

¹²⁸ GIBSON, p.285

¹²⁹ GALEANO, p. 38.

¹³⁰ Ibid, p.38

¹³¹ Para o conceito de historia dos efeitos, ver GADAMER, *Verdade e Método...*

conquistadores, “a América era o vasto império do diabo”,¹³² e a conversão ou massacre dos pagãos era um dever de todo bom cristão.

O demônio é realmente o inimigo pessoal de cada evangelizador, de cada extirpador; está nos *huacas*, nos ídolos, na alma dos índios, nos oráculos dos caciques e bruxos, nos sonhos, em toda manifestação religiosa autóctone. Expulso do velho mundo pela Igreja refugiara-se nas Índias, reinando ali até a chegada dos espanhóis, segundo Acosta. Em sua *De natura novi orbis* diz que “embora não seja permitido compelir os súditos bárbaros ao batismo e á profissão cristã, é licito e até conveniente afastá-los do culto idolátrico mesmo por mal, isto é, *destruir seus simulacros e templos*, desterrar a superstição diabólica que não só impedem a graça do Evangelho, mas que também se opõem a lei natural”. Este principio é assumido pelo primeiro concílio de Lima, que ordena a destruição das *huacas*: “pois além de ser contra a lei natural, é grandemente prejudicial e incentivo para se volverem os já cristãos com pais e irmãos infiéis, e aos próprios infiéis é grande estorvo para se tornarem cristãos”. Em 1541 era feito o primeiro manual eclesiástico da extirpação por sugestão do vigário geral de Cuzco, Luis de Morales; entre 1545 e 1549 era redigida uma *Instrução*, pelo arcebispo Loaysa do Peru, sobre a prática da evangelização; uma das prioridades é a procura e destruição dos monumentos religiosos dos aborígenes, bem como a doutrinação, sobretudo em relação aos ritos funerários e ao culto relacionado com elementos da natureza.¹³³

A extirpação da ‘idolatria’ dos povos indígenas estava também estreitamente vinculada à sede pelo ouro, fazendo com que as propriedades dos templos destruídos passassem para o poder da Igreja ou da coroa.¹³⁴ Como não poderia ser diferente no Ocidente, Deus, poder e riquezas – a lógica da teologia deuteronomista¹³⁵ –, eram indissociáveis, demonstrando que a “fanática missão contra a heresia dos nativos confundia-se com a febre que provocava, nas hostes da conquista, o brilho dos tesouros do Novo Mundo”.¹³⁶ Segundo Marianne Mahn-Lot,

Sob o pretexto de que os *huacas* tinham um caráter idólatra, os espanhóis se entregavam a pilhagens desavergonhadas dos tesouros que estas encerravam. Os abusos foram denunciados com indignação por Santo Tomás e por Las Casas que escreveu a esse respeito o tratado *De thesauris*.¹³⁷

As atividades missionárias conferiam um aspecto combativo e inspiravam a destruição da religião nativa. Nos *Sermões de los Mistérios de nuestra santa fé católica*, Hernando de Avendaño, reflete claramente a instrumentalização das escrituras sagradas no combate as religiões indígenas:

¹³² GALEANO, p.29

¹³³ CROATTO, *A destruição...*, p.38

¹³⁴ Ibid. p.34

¹³⁵ Para a teologia deuteronomista ver: NAKANOSE...

¹³⁶ GALEANO, p. 29

¹³⁷ MAHN-LOT, p.95

Quem poderá contar os castigos que Deus impôs aos homens porque antigamente adoraram os huacas? Ouvi, filhos, a Escritura Sagrada diz que, quando os judeus adoraram o bezerro, Moisés, que era seu caudilho, mandou que os levitas matassem a todos os que tinham adorado a huaca e, sem reparar que eram seus irmãos e parentes, mataram de uma vez 23.000 homens. O que você, índio, diz disso? Se Deus mandasse matar todos os índios que adoraram a huaca no Peru, quem ficaria com vida?¹³⁸

Não há necessidade de muito esforço para perceber a densidade teológica dos textos do *requerimiento* que exortavam os infiéis a se submeterem a fé cristã católica.

“se não o fizerdes, ou nisto puserdes maliciosamente dilação, certifico-vos de que, com a ajuda de Deus, entrarei poderosamente contra vós e vos farei guerra por todas as partes e maneira que puder, vos sujeitarei ao jugo e obediência da Igreja e de Sua Magestade, tomarei vossas mulheres e filhos e vos farei escravos, e como tais venderei e disporei de vós como sua majestade mandar, e tomarei vossos bens e farei todos os males e danos que puder”¹³⁹

Aqui se começa alinhar o grande projeto de dominação cultural e religiosa da tradição judaico-cristã Ocidental sob os povos das índias colonizadas. A força da tradição religiosa cristã sobrepor-se-á as tradições autóctones, proporcionando a criação de uma nova civilização que nascerá já submetida à coerção da grande narrativa histórico-teológica da civilização cristã ocidental. Na intenção colonizadora, alinhava-se um processo de colonização de consciências, transplantando para o novo mundo, uma nova forma de percepção, um “transplante de toda uma cultura: maneiras peculiares de ver e sentir a vida, a pautar-lhes o comportamento em relação ao criador e as criaturas. Homens emersos de um complexo cultural europeu: o Barroco, que na Península Ibérica se exacerbava confrontando-se com a originalidade de sua formação espiritual”.¹⁴⁰

Em meados do século XVI, a maioria dos templos tinha sido destruída no Tawantinsuyu. Segundo Cieza de León, conhecedor do Peru, “aprouve a nosso Deus redentor que mereçam ter nomes de filhos seus e estar sob a união de nossa santa mãe Igreja, pois é servido que ouçam o sagrado Evangelho... e que os templos destes índios tenham sido derrubados...; os templos antigos, que geralmente chamam *guacas*, todos já estão derrubados e profanados, e os ídolos quebrados, e o demônio, como mau, lançado daqueles lugares... e está posta a cruz. O gesto de implantar a cruz sobre as ruínas de

¹³⁸ CROATTO, *A destruição...*, p. 32

¹³⁹ *Ibid*,

¹⁴⁰ SIQUEIRA, p.4.

antigos templos ou huacas tem um grande valor simbólico. Significa apagar a memória anterior, ocupando seu espaço.¹⁴¹

A força de uma conquista espiritual subtrai toda forma de resistência ao projeto colonizador. Neste sentido cumpriram um papel fundamental as ordens religiosas que foram destacadas para a afirmação do catolicismo no mundo, como a Companhia de Jesus, que se uniu aos desígnios do Papado nas lides pela restauração da Igreja.¹⁴² Foram essenciais na *propaganda fide* nas novas terras, fazendo com que D. João III ao sentir a necessidade de integrar o Brasil na Igreja de Cristo, recorresse aos filhos de Santo Inácio de Loyola¹⁴³.

Efetivamente, mandou embaixador a Roma para convencer os jesuítas a integrarem-se “na empresa da Índia e em todas as outras conquistas que eu tenho”, dizia ele. Aos 10 de março de 1540 D. Pedro Mascarenhas escrevia ao seu Rei dando contas de sua missão em que tinha tido pouco trabalho “porque com muito contentamento aceitaram a jornada”. Na messe dos filhos de Santo Inácio incluía-se o Brasil. Iniciava-se com os loiolanos, o missionarismo sistemático da província de Santa Cruz que, pela catequese, era incorporada à Reforma Católica, incluída no plano tridentino. Para isso vieram os jesuítas para o Brasil, para fazer da Colônia terra da Igreja Militante.¹⁴⁴

A força política dos vigários de Deus na América foi tão necessária quanto às pólvoras e as espadas desembainhadas, que degolavam a massa indígena ordenadas nas “reduções”, as aldeias cristãs vigiadas, que colocavam os índios sob o julgo permanente da Igreja e do Estado¹⁴⁵. De acordo com Haubert: “a submissão dos índios a Espanha requer que suas comunidades sejam organizadas de forma a tornar essa submissão efetiva e eficaz”.¹⁴⁶ Mas quando somente a palavra não é eficaz à submissão, a espada da fé e a couraça da justiça devem exercer o papel de dominação entre os indígenas. Nas palavras de um padre jesuíta, “Nosso Senhor optou por utilizar o medo e o temor dos espanhóis para levar essa pobre gente a conhecê-lo e servi-lo”.¹⁴⁷ Na ação missionária revela-se a força avassaladora de uma dominação da consciência religiosa indígena, uma investida colônia que se dá através de um processo de colonização de consciências, mentalidades apropriadas por uma retórica religiosa.

¹⁴¹ CROATTO, *A destruição...*, p.34

¹⁴² SIQUEIRA, p.33

¹⁴³ *Ibid*, p. 37

¹⁴⁴ *Ibid*, p. 37

¹⁴⁵ HAUBERT, P. 76

¹⁴⁶ *Ibid*, p.76

¹⁴⁷ *Ibid*, p.79

É necessário salientar as boas intenções missionárias de alguns grupos religiosos, como os missionários da Companhia de Jesus, que impregnados por sua convicção religiosa, procuraram com todas as suas forças amenizar os sofrimentos dos indígenas da violência da colonização, agindo de maneira que sempre que os imperativos conjugados do Evangelho e da evangelização exigissem, seria proclamado os direitos dos índios em relação aos espanhóis.¹⁴⁸

A orientação realista dos inicianos refletia feição profundamente humana de sua maneira de serem cristãos. Suas constituições insistiam sobre o espírito de caridade e de amor. Amor que consistia mais nas obras do que nas palavras. Amor verdadeiro que exigia entre amante e amado comunicações recíprocas de bens. Emergia de sua doutrina espiritual a preocupação de ser bem concreto e definido. Páginas dos “Exercícios” deixavam entrever claramente as idéias de adaptação, acomodações, circunspecções, preferências que se deviam respeitar. Dessa faculdade de adaptação às circunstâncias, de ajuste a todas as mentalidades, dessa sua flexibilidade de acomodação, resultou a ação direta dos jesuítas em todas as camadas sociais¹⁴⁹

Essas medidas jesuíticas permitiam aos índios que aceitassem espontaneamente a soberania espanhola, usufruir de privilégios tais como a isenção de tributos, e uma relativa liberdade diante do *encomendeiro*.¹⁵⁰ Essa prática jesuíta foi responsável pelo cultivo de um ódio por parte dos pequenos colonos por essa ordem religiosa que – supunha-se – servia pouco aos interesses dos colonizadores. Mas a verdade é que as práticas religiosas da Companhia de Jesus foram fundamentais e determinantes no processo de colonização, submetendo – a partir de uma retórica religiosa – milhares de indígenas à dominação espanhola.

Quando uma aldeia pagã aceita se submeter aos espanhóis e ao seu Deus, os colonos não dão trégua enquanto os habitantes não são distribuídos em *encomienda*. “O Evangelho arrasta uma verdadeira peste em suas conquistas”, observa o padre Ruiz de Montoya; “mal alcançaram pelo batismo a liberdade eterna, são lançados na servidão e no cativeiro”.¹⁵¹

A penetração da religião cristã no imaginário do colonizado agiu como instrumento facilitador do projeto colonizador. A fundação de aldeias missionárias estava estreitamente ligada ao processo de colonização e eram diretamente controladas pelas autoridades coloniais. Essas reduções cumpriam

¹⁴⁸ Ibid, p.83

¹⁴⁹ Ibid, p. 88

¹⁵⁰ Ibid, p.83

¹⁵¹ Ibid, p.82

um importante papel no agrupamento dos indígenas e em sua conseqüente desarticulação cultural e religiosa fazendo com que esses agrupamentos se submetessem a religião cristã e a seus representantes. A fundação dessas reduções era acompanhada de um forte simbolismo religioso que honrava a presença dos novos senhores que eram agora recebidos com a mais absoluta devoção. Em um dos relatos, feito por um padre Jesuíta, o comandante espanhol nomeia os líderes de uma redução:

Todos os índios e soldados espanhóis chegaram á praça a cavalo e perfilaram-se de cada lado dela. O comandante estava diante da igreja, eu a sua direita e o cacique Elebogdin à sua esquerda. Ele pronunciou as frases habituais naquela circunstância, ou seja: 'Eu, Francisco Antonio de Vera y Muxica, entrego em nome de Sua Magestade real a ti, Florian Paucke, e a Elebogdin, aqui presente, este solo e estes terrenos em total propriedade, etc., e assim seja em nome da Santa Trindade'. Durante todo o discurso, ele se inclinava para o chão, arrancava, enquanto caminhava, tufo de relva e as dava para mim para que eu as jogasse em direção ao céu.¹⁵²

Aqui a influência do Jesuíta se faz extremamente necessária, pois toda autoridade concedida ao soberano espanhol é fundamentada na legitimação religiosa já antes concedida ao missionário que já operou a colonização da consciência religiosa indígena. Segundo Haubert:

Para marcar solenemente a tomada de posse da aldeia, o missionário manda erigir uma grande cruz de madeira, muitas vezes no mesmo dia ou no dia seguinte a sua chegada. Quando finalmente a cruz domina as habitações dos pagãos, ele se descobre, ajoelha-se diante dela e a beija com efusão, "para ensiná-los a curvar-se sob o jugo suave de Jesus Cristo". A seguir celebra o sacrifício da missa, e os índios cristãos da escolta realçam a cerimônia com todo o fausto permitido pelo despojamento naquelas regiões perdidas. As vezes, o jesuíta tem a surpresa de ver todos os habitantes virem prosternar-se atrás dele: é verdade que ele lhes garantiu que a partir daquele momento a cruz afugentará todos os demônios, e os pagãos estão convencidos de que finalmente não serão mais perseguidos por maus espíritos. E, de fato, a convicção do missionário é tão forte e a esperança dos índios tão tenaz, que varias vezes, segundo dizem, eles param de fazer malefícios.¹⁵³

A retórica religiosa dos missionários cristãos marca o pano de fundo da colonização que é perpassado pela disputa e dominação religiosa da tradição cristã sob os povos indígenas. A colonização religiosa da cristandade européia se alimenta da grande tradição conversionista e bélica que perpassa a mentalidade religiosa judaico-cristã no Ocidente. A instrumentalização e leitura da Bíblia a partir do lócus hermenêutico da tradição, que constituiu o núcleo de

¹⁵² Ibid, p.86

¹⁵³ Ibid, p.84

poder da cristandade, referendaram e sedimentaram as estruturas de poder que estiveram presentes durante o longo processo de dominação e colonização dos povos latino-americanos.

Na América Latina, a Bíblia foi lida e recebida a partir desse locus hermenêutico da cristandade, o eixo de poder que sistematizou os papéis sociais e legitimou as estruturas religiosas e políticas que cometeram um verdadeiro etnocídio. A Bíblia como obra canônica foi recebida como legitimadora de estruturas de poderes sedimentados, como substancialmente responsável pelo desenvolvimento e afirmação do poder religioso sacerdotal da Igreja, que por sua vez afirmava ser a única autoridade apta à leitura e interpretação dos textos sagrados. A teologia e a leitura da Bíblia em terras latino-americanas eram constituídas por uma repetição e reprodução sistemática da tradição cristã clássica. Sua leitura configurou-se como “prisões de longa duração”, idéias transplantadas que determinavam a vida religiosa e cultural dos homens e mulheres latino-americanos.

As mesmas estruturas teológicas que possibilitaram o massacre étnico e religioso dos povos ameríndios foram sendo assimiladas e reproduzidas pelos novos cristãos e por toda estrutura eclesiástica, que foi sendo transplantada da Europa para terras latinas, afirmando na vida dos povos colonizados a herança cultural européia que legitimava teologicamente a manutenção de estruturas sociais assimétricas e a total dependência dos povos latino-americanos a intermediação religiosa e política da Igreja Católica.

O eixo hermenêutico da cristandade, *Deus, pecado, tradição e poder político*, constitui-se o cerne de formação da identidade latino-americana, transplantando uma história de dominação religiosa que perpassou a história do Ocidente, sendo aqui responsável pela assimilação e naturalização das assimetrias de gênero, políticas, e sociais e também pela destruição e massacre dos símbolos dos povos dominados, possibilitando um ethos cultural constitutivamente assimétrico, herdado de uma cristandade que tem em sua constituição uma hermenêutica canônica e autoritária dos textos sagrados da tradição judaico-cristã. Aqui ressoam as palavras do literato português José Saramago, para quem todo o Ocidente nasce edificado pela idéia de um Deus,

o Deus da cristandade, que por sua vez estende os seus domínios no ato de colonização missionária das terras ameríndias. A América Latina nasce cristã e estratificada, sob o domínio de uma cristandade hierárquica que legitimou os maiores desmandos e atrocidades, reproduzindo uma estrutura de poder político e religioso que constituiu a unidade do Ocidente.

Aqui se fundamenta a intuição de Tzvetan Todorov de que “*é a conquista da América que anuncia e funda nossa identidade*”¹⁵⁴, pois toda a estrutura política, religiosa e cultural é formatada a partir dos substratos políticos dessa cristandade europeia, elaborados e percebidos na história da interpretação do dogma da cristandade, núcleo central da tradição.

¹⁵⁴ TODOROV, p.129.

CAPÍTULO II

EMANCIPAÇÃO E CULTURA PÓS-COLONIAL NA AMERICA LATINA: A GÊNESE DE UMA *TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO* COMO CRÍTICA DAS TRADIÇÕES E DAS INSTITUIÇÕES

Quase 500 anos se passaram para que uma consciência emancipada da tradição cristã clássica européia se delineasse e possibilitasse o surgimento de um pensamento autóctone, com raízes fincadas na realidade de opressão e colonização sofridas pelos povos latino-americanos. Sobre este processo e o papel da leitura da Bíblia neste horizonte de emancipação escreveu o biblista brasileiro Milton Schwantes:

Depois de 500 anos de conquista e colonização, os povos indígenas da América Latina ainda estão vivos! Foram fundamentalmente as religiões indígenas que permitiram que os povos resistissem e sobrevivessem, muitas vezes apesar e contra a “evangelização cristã”. A Bíblia, amiúde, foi utilizada como instrumento de conquista espiritual. As religiões indígenas foram desprezadas ou ignoradas. Ainda hoje muitas Igrejas e Seitas fundamentalistas continuam “convertendo” os indígenas, destruindo sua cultura e sua religião, em nome da Bíblia. Os indígenas, além de serem vítimas da colonização, tiveram de sofrer uma hermenêutica bíblica colonial equivocada. Com tudo isso também a própria Bíblia sofreu um processo interno e externo de manipulação e corrupção. Depois de 500 anos é um imperativo urgente ler a Bíblia de uma maneira diferente e com uma hermenêutica libertadora.¹⁵⁵

As palavras de Schwantes são reflexos de uma profunda transformação sócio-cultural que ocorreu na América Latina a partir da década de 1960, desencadeando um processo de reflexão que procurou desnudar as trágicas conseqüências do processo de colonização, contagiando praticamente todos os setores da sociedade latino-americana. Um impetuoso vento de emancipação sacudiu os varais de roupas velhas e desbotadas que cobriam os corpos indígenas e negros dos trópicos, ressoando com seu zumbido que perpassava os ouvidos da periferia do mundo, um réquiem definitivo ao Deus da velha cristandade opressora.

2.1 GERMES DE UMA CULTURA PÓS-COLONIAL NA AMÉRICA LATINA

¹⁵⁵ SCHWANTES, RICHARD, *Bíblia: 500 anos...*, p. 5.

Existe na América Latina uma longa tradição de movimentos de emancipação e libertação que, desde o período colonial, reagiram aos sistemas de dominação que legitimavam estruturas sociais assimétricas. No século XVIII as instituições colonizadoras sofreram fortes resistências com a eclosão de várias insurreições indígenas que reagiam ao sistema de opressão a que viam sendo submetidos.

Em 1723 há uma violenta rebelião dos araucanos no Chile (que não serão vencidos senão quando na última insurreição em 1880-1883). Entre 1735 e 1750, João Santos Atahualpa dirigirá e inspirará diversas insurreições de índios na Bolívia e no Peru. As revoluções dos índios que trabalhavam nas minas têm um caráter tipicamente social e anticolonial. Elas eclodem em quase todos os lugares onde se extraíam minérios para a exportação. Em 1752 surge uma guerra de quatro anos dos índios guaranis contra as autoridades espanholas e portuguesas. Esses índios estavam organizados nas “Reduções” dos missionários jesuítas. Ganharam a guerra, e é o único caso de uma insurreição indígena vitoriosa. No século XVIII, há muitas insurreições das quais participavam unidos índios e negros, mulatos e mestiços, o que revela o caráter social e não puramente étnico desses conflitos. São conflitos que surgem geralmente na estrutura econômica e política do sistema de exploração colonial capitalista da América Latina e ao mesmo tempo contra essa estrutura. Em 1780 estoura a mais importante guerra de libertação de toda a história da América, dirigida por José Gabriel Condorcanqui, cacique de Tangasuca, chamado Tupac Amaru. A guerra dura de novembro de 1780 a 1783 e se estende aos territórios que constituem hoje o Peru, Bolívia, Equador e o norte do Chile e da Argentina. O sentido dessa guerra é posto em evidência nas palavras de Tupac Amaru, na véspera de sua morte, diante enviado do vice-rei: “os únicos conspiradores são vós e eu. Vós, como opressor do povo, e eu, por ter tentado libertá-lo desta tirania”. A revolução de Tupac Amaru revela essa posição antagônica e irreduzível entre as massas exploradas e o sistema de opressão, e como tal, ela permanece como o símbolo de todos os movimentos de libertação na América latina até os nossos dias.¹⁵⁶

Esses movimentos de libertação revelam uma dimensão social e política que oferecia uma consciência de resistência aos sistemas de exploração e opressão em que estavam submetidos os povos indígenas e africanos. Na realidade estratificada dos povos latino-americanos, vítimas das duras consequências da colonização espanhola e portuguesa, responsável pelo genocídio econômico e cultural de milhares de vidas, começava já a se gestar fortes rupturas e reações por parte dos povos explorados, cultivando já uma consciência revolucionária que será os germes de toda revolta e emancipação dos povos latinos. Um caso notável está nas insurreições e resistências

¹⁵⁶ RICHARD, *Morte da cristandade...*, p. 44.

negras, que nos deixaram como legado uma forte tradição revolucionária, reagindo intempestivamente contra os poderes de mandos coloniais já sedimentados nas consciências dos povos colonizados. Entre os casos mais notáveis está a organização da “República de Palmares”, uma confederação de aldeias de escravos negros libertos que se estabeleceram entre 1630 e 1695.¹⁵⁷

A constituição do “Quilombo”, como método de organização revolucionária, é uma conquista de nossa tradição libertaria latino-americana. As insurreições de negros no Brasil serão ininterruptas até 1888, data da abolição da escravatura neste país. Um fato importante, esquecido pela história “liberal” da América Latina, é que as idéias revolucionárias, republicanas e inspiradoras de independência, foram cultivadas inicialmente na América Latina, sobretudo por negros e mulatos, e especialmente em países como o Brasil, Uruguai, Venezuela e nas Caraíbas. A conjuração dos mulatos dirigida por Joaquim José da Silva Xavier, o Alferes Tiradentes, tem um caráter paradigmático: em 1789 ela tentou impedir o envio do ouro brasileiro para Portugal. O movimento se estende por todo o estado de Minas Gerais, mas a 21 de abril de 1792 Tiradentes é executado. A conjuração inspirou-se nas idéias das “luzes”. A conjuração dos alfaaiates, na Bahia, em 1798, teve o mesmo caráter. Esse movimento popular, constituído sobretudo de mulatos, proclamou a “Republica da Bahia” (“um governo republicano, livre e independente, em que todos tinham possibilidade de acesso aos postos e ministérios públicos, sem distinção entre crioulos e negros”). Essa insurreição dos alfaaiates é considerada pelos historiadores como o movimento social mais claramente político da época colonial.¹⁵⁸

O século XIX foi um século de lutas políticas pela independência econômica e política da América Latina. Embora as grandes massas de indígenas, negros, mestiços e mulatos, pertencentes aos setores pobres e marginalizados não fizessem parte da agenda de libertação, pois a independência foi uma ação caracteristicamente burguesa que servia aos interesses políticos e econômicos de uma classe dominante que reivindicava status de independência política da coroa espanhola e portuguesa, essas camadas marginais foram responsáveis por fortes revoluções sociais, que davam lastro às reivindicações políticas das camadas dominantes da burguesia.

A conjuntura aberta em 1808 com as invasões napoleônicas da Península Ibérica, que enfraqueceram a dependência colonial, abriu possibilidades de libertação tanto para os setores crioulos dominantes como para os setores dominados. As reivindicações sociais das classes dominadas exprimiram-se também nessa

¹⁵⁷ Ibid, p.45

¹⁵⁸ Ibid, p.45

conjuntura e, em alguns casos, explodiu uma autêntica revolução social, que precedeu, acompanhou ou seguiu a luta da alta burguesia pela independência política. Frequentemente essas lutas pela independência fizeram-se sob os impulsos da revolução dos mais desprovidos, ou se fizeram precisamente para dominar ou estrangular essas pressões sociais populares revolucionárias (tal foi o caso do México, onde a revolução popular de Hidalgo e Morales foi liquidada pela própria independência política). Se a guerra de Independência teve, portanto, em certos casos, um caráter social e popular, isso se deveu a necessidade em que se encontrava a burguesia crioula de subordinar um amplo setor do povo a seus próprios interesses de classe como burguesia. Esse caráter social e popular permanecia *estranho* e *extrínseco* à dinâmica própria da luta pela independência política em relação à Espanha. Houve exceções: tal é o caso de Artigas, no Uruguai, e em outros países, certos casos individuais e em certos setores determinados das forças da independência¹⁵⁹.

Essas camadas marginais, representantes dos baixos estratos sócio-culturais, representam a grande massa explorada de negros, indígenas, mestiços e mulatos, que através de sua vivência concreta num mundo de exploração e dominação, manifestaram o abismo existente entre dominantes e dominados, conseqüente de um insólito processo de colonização que se reproduziu e foi sistematicamente afirmado, após a independência, por uma burguesia mercantil conservadora que procurou manter o velho modelo colonial de economia no interior das novas formas políticas¹⁶⁰. A independência dos países latino-americanos aprofundou ainda mais as assimetrias sociais, pois o rompimento com o passado colonial dava-se a partir da afirmação de uma nova forma de colonialismo, travestido com os ideais liberais de desenvolvimento e progresso. O novo ideal liberal, adotado pela burguesia mercantil dominante, inebriada pelos valores de uma civilização européia, a partir da absorção de um livre mercado voltado para fora, estabelecia um novo pacto colonial, que aprofundava ainda mais a miséria das grandes massas, acarretando um processo irreversível de dependência e subdesenvolvimento.

Uma forte reação a esse Estado liberal e desenvolvimentista se deu por parte dos movimentos populares, que são embriões da sociedade civil latino-americana e foram responsáveis por sedimentar as lutas de resistência e inspirar os grandes movimentos operários¹⁶¹ e os setores intelectuais que serão fundamentais na afirmação de uma cultura pós-colonial. Durante o

¹⁵⁹ RICHARD, *Morte da cristandade...*, p.61

¹⁶⁰ *Ibid*, p.58

¹⁶¹ Para a formação do Movimento Operário, ver CANDIDO FILHO, *O Movimento operário...*

período de 1890 a 1930, forma-se em países como México, Brasil, Argentina, Chile, Uruguai e Colômbia uma classe operária significativa, que foi profundamente influenciada por correntes marxistas que penetraram nos setores do movimento operário latino-americano.¹⁶² O processo de emancipação dessas bases populares foi se formando a partir de um acentuado intercâmbio de uma cultura universal, que se alastra com a presença de operários estrangeiros imigrados que fomentam os ideais socialistas nas associações operárias e também por uma classe de intelectuais que a partir do contato com as massas começam a se organizarem, fazendo com que as primeiras organizações políticas de nível nacional e latino-americano fizessem sua aparição.¹⁶³

Em 1864 tinha sido fundada a Associação Internacional dos Trabalhadores (A.I.T), conhecida na história como a primeira internacional, mas sua influência no continente é posterior... No México, existe por volta dos anos 70 uma imprensa operária abundante, da qual alguns títulos dizem bem do caráter deste período: “O Socialista”, “A Greve”, “O Operário Internacional” etc. em 1872 funda-se o “Circulo dos Operários do México”, e em 1888 já se publica a primeira tradução conhecida, em espanhol, do *Manifesto Comunista*... Na Argentina, existe uma ligação estável e orgânica com a A.I.T., mas trata-se especialmente de operários estrangeiros imigrados. Já na década dos anos 70 existe, em Buenos Aires, uma seção francesa, italiana e espanhola da A.I.T., cuja influência se estende igualmente aos operários argentinos. No Uruguai, o processo é semelhante. No Chile, a influência da A.I.T. é mais tardia, embora seja nesse país que o movimento operário adquire, durante este período, uma maior extensão e uma melhor organização, sob a influência das idéias socialistas e marxistas. Duas instituições tiveram uma importância especial: a Federação Operária do Chile (F.O.CH), fundada em 1909, e o partido Operário Socialista (P.O.S), fundado em 1912. É preciso ressaltar aqui a obra de um dos grandes líderes operários latino-americanos: Luís Emilio Recabarren: 1876-1924. Um interessante movimento operário desenvolve-se em Cuba, que conheceu também uma importante emigração popular espanhola. Todos esses núcleos do proletariado internacionalista e revolucionário da América Latina, embora reduzidos, tem uma enorme importância, pois é a partir deles que se desenvolverá, em seguida, um movimento operário mais vasto¹⁶⁴.

Fundamental para perceber as raízes de uma emancipação latino-americana é atentar para a importância desse intercâmbio de idéias de emancipação advindas de um velho mundo Europeu que gestou uma forte tradição crítica e revolucionária, que, aplicada a uma realidade estratificada em um profundo conflito de classes, possibilitou uma elaboração teórica e crítica da

¹⁶² RICHARD, *Morte da cristandade...*, p.85

¹⁶³ *Ibid*, p.85

¹⁶⁴ *Ibid*, p.85

sociedade latino-americana. As contribuições do referencial teórico marxista foram de fundamental importância para a construção de uma *intelligentsia* cultural e pós-colonial na América Latina.

2.2 EMANCIPAÇÃO E CULTURA PÓS-COLONIAL NA AMERICA LATINA: A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

A América Latina experimentou no século XX um forte arroubo de emancipação que procurou evidenciar às profundas contradições sociais e a situação de dependência econômica e cultural em que estavam submetidos os povos latino-americanos. É importante perceber que a gênese de sua emancipação é política e tem no processo de redemocratização dos países latinos sua principal via de acesso e independência. A partir dos anos 1960 configura-se uma resistência intelectual caracteristicamente latino-americana, fruto de uma longa gestação, que no Brasil, desde os anos 1920, foi se desenvolvendo a partir desses germes de sociedade civil, apresentando novas classes e camadas sociais que se apresentam no cenário político, dando assim início aos primeiros conflitos sociais, representados nas lutas operárias e nas agitações das camadas médias da sociedade.¹⁶⁵ Segundo Coutinho:

Esses embriões de sociedade civil, esses pressupostos de uma autonomia da cultura, favorecidos ademais pela situação internacional, apareciam de modo mais claro em 1945, com a redemocratização do País. Fato significativo é que, pela primeira vez, o Partido Comunista do Brasil, legalizado, torna-se um partido de massas; e revela, na época, compreender melhor do que em 1935, embora de modo ainda insuficiente, a importância da luta democrática, do fortalecimento da sociedade civil nos combates pelo socialismo no nosso País. Os sindicatos operários, embora continuassem atrelados à tutela do Ministério do Trabalho, começam a ter um peso crescente não só nas lutas econômicas, mas inclusive na vida política nacional. Também as camadas médias buscam formas de organização independentes, nos partidos e fora dos partidos: escritores, advogados, jornalistas criam associações para a defesa de seus interesses e ideais. Tudo isso amplia o campo da organização material da cultura; uma ampla e muitas vezes fecunda batalha das idéias começa a ter lugar entre nós. Há um acentuado empenho social da intelectualidade, um maior comprometimento com as causas populares e nacionais. A possibilidade de subsistir fora da cooptação e do favor dos poderosos, graças à rede de organizações culturais que se amplia (com a publicação de jornais independentes, de revistas, com o aumento do número de editoras, com uma crescente autonomia das recém-criadas Universidades, etc.), permite ao intelectual escapar mais facilmente dos impasses a que é levado

¹⁶⁵ COUTINHO, *Cultura...*, p. 26

pela situação, pouco confortável em muitos casos, do “intimismo à sombra do poder.”¹⁶⁶

Herdeira dessa autonomia cultural que foi se configurando no processo de redemocratização, essa resistência intelectual latino-americana procurou elaborar uma reflexão emancipada das estruturas impostas pela colonização européia, que fosse genuinamente gestada a partir dos interesses e das carências de um continente famigerado que experimentou uma exploração e dependência insólita desde seu descobrimento e colonização. Fundamental no processo de tomada de consciência foi a contribuição das análises econômicas e sociais do continente latino-americano, realizadas por sociólogos que demonstravam as raízes de uma dependência econômica estrutural.¹⁶⁷

Não se pode pensar esse processo de emancipação da reflexão latino-americana sem considerar as contribuições da história do pensamento ocidental em suas matrizes e desdobramentos. Assim como não existe uma reflexão filosófica puramente ocidental européia – pois essa depende absolutamente de uma absorção de tradições fundamentais da filosofia grega clássica – também na América Latina uma tradição de emancipação pós-colonial é fruto de profundas transformações e desenvolvimentos no pensamento europeu e suas conseqüentes apropriações e releituras feitas em continente latino americano. As matrizes teóricas fundamentais do pensamento pós-colonial têm suas origens num velho mundo que tem como aspecto próprio de sua constituição os ideais de colonização. Uma reflexão pós-colonial nasce no momento em que os colonizados reivindicam direitos em nome das idéias do colonizador¹⁶⁸. As conseqüências históricas da revolução francesa, o desenvolvimento do referencial teórico marxista nas ciências sociais bem como a criação de uma tradição intelectual revolucionária ocidental européia afetou diretamente o processo de formação de uma *intelligentsia* pós-colonial na América Latina. Neste sentido cabe ressaltar aqui a observação de sociólogo francês Edgar Morin:

Foi somente no século XIX que houve a abolição da escravidão, enquanto o processo de descolonização generaliza-se depois de meados do século XX. O paradoxo neste período da história humana

¹⁶⁶ COUTINHO, p.30.

¹⁶⁷ Aqui cabe mencionar a contribuição da CEPAL – Comissão Econômica para América Latina. Grande contribuição foi dada pelos sociólogos Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto, em sua obra: *Dependência e desenvolvimento...*

¹⁶⁸ MORIN, *No cerne da crise...*, p.65

tão cruel, é que as idéias, como a emancipação, tiveram como berço os próprios países que exerciam a dominação. Por exemplo, Bartolomeu de Las Casas, um padre espanhol, consegue convencer o clero espanhol de que os índios da América têm uma alma, que são seres humanos, ainda que o Cristo não tenha vivido no continente americano... com o humanismo das luzes, desenvolve-se a idéia segundo a qual todos os homens são iguais diante do direito¹⁶⁹

No Brasil, as ciências sociais – em especial a Sociologia – foram se formando a partir de intenso diálogo com as matrizes do pensamento sociológico da França, Alemanha, Inglaterra e outros países, relacionando-se diretamente com correntes de pensamento da sociologia mundial.¹⁷⁰ O próprio ideal de emancipação, entendido como reflexão sistemática das conseqüências da colonização e a realidade de dependência econômica e cultural dos países latino-americanos, só se estabelece a partir de um intercâmbio de reflexões que se fizeram possíveis com a absorção de uma cultura intelectual européia – identificada já como cultura universal¹⁷¹ – que não encontrou nenhuma resistência de uma possível cultura autóctone. No caso da Europa – entendida aqui como a cultura ocidental –, o processo de acumulação primitiva do capital,

¹⁶⁹ MORIN, P.67

¹⁷⁰ IANNI, p.19

¹⁷¹ O conceito de cultura universal, identificado com a cultura ocidental européia é sem nenhuma dúvida a discussão fundamental de uma epistemologia pós-colonial. O antropólogo Claude Levi-Strauss, em um artigo escrito em 1970, *“Raça e História”*, p.231-270, faz o questionamento sobre o fenômeno da universalização da cultura e civilização ocidental e se pergunta se chegaremos a uma ocidentalização integral do planeta: “Primeiramente, a existência de uma civilização mundial é um fato provavelmente único na história ou cujos precedentes deveriam ser buscados numa pré-história longínqua, a respeito da qual quase nada sabemos. Em seguida, uma grande incerteza reina sobre a consistência do fenômeno em questão. É fato que, há um século e meio, a civilização ocidental tende, seja na totalidade, seja por alguns de seus elementos-chave como a industrialização, a se espalhar pelo mundo; e que, na medida em que as culturas procuram preservar algo de sua herança tradicional, essa tentativa se reduz geralmente às superestruturas, isto é, aos aspectos mais frágeis e que supostamente serão varridos pelas transformações profundas que se realizam”. É fato que esse “universalismo” constitutivo no fundamento religioso europeu se apresenta com uma face secularizada na modernidade. Na América Latina, é importante salientar que o que a reflexão pós-colonial absorve e tem como fundamento de sua reflexão é o espírito crítico e revolucionário que se gestou na história do pensamento da civilização ocidental, desencadeando uma espécie de revolução mundial. Neste horizonte de assimilação deste espírito crítico, afirmou o Pastor batista negro Martin Luther King: “Esta é uma época revolucionária. Por todo o planeta homens se revoltam contra antigos sistemas de exploração e opressão e, longe das feridas de um mundo debilitado, novos sistemas de justiça e igualdade estão nascendo. Os miseráveis da terra se levantam como nunca antes. Aqueles que viviam na escuridão viram uma luz grandiosa. Nós, o Ocidente, devemos apoiar essas revoluções. É triste perceber que ao conformismo, à complacência, a um medo mórbido do comunismo e a nossa propensão para nos ajustarmos à injustiça, às nações ocidentais que deram origem ao espírito revolucionário do mundo moderno tornaram-se agora o bastião anti-revolucionário”. King, 2006. In *Educação em direitos humanos...*

segundo Marx e Engels, promoveu um intercâmbio universal,¹⁷² uma universal interdependência das nações e neste sentido as criações culturais de uma nação tornam-se propriedade comum de todas; das inúmeras literaturas nacionais e locais, nasce uma literatura universal.¹⁷³

A cultura universal, assim, não era algo externo, imposto pela força à nossa formação social, mas algo *potencialmente* interno, que ia se tornando *efetivamente* interno à medida que (ou nos casos em que) era recolhido e assimilado por uma classe ou um bloco de classes ligados ao modo de produção brasileiro. Nascido no momento em que se forma o mercado mundial, e como conseqüência de sua expansão, o Brasil – desde sua origem – já é herdeiro potencial daquele patrimônio cultural universal de que falam Marx e Engels. A história da cultura brasileira, portanto, pode ser esquematicamente definida como sendo a história dessa assimilação – mecânica ou crítica, passiva ou transformadora – da cultura universal (que é certamente uma cultura altamente diferenciada) pelas várias classes e camadas sociais brasileiras. Em suma: quando o pensamento brasileiro “importa” uma ideologia universal, isso é prova de que determinada classe ou camada social de nosso País encontrou (ou julgou encontrar) nessa ideologia a expressão de seus próprios interesses *brasileiros* de classe. Quando surgiu no Brasil a classe operária, por exemplo, não foi nos mitos bororos ou nas religiões africanas que ela foi buscar sua expressão teórica adequada.¹⁷⁴

Neste sentido se explica a importância de uma tradição intelectual do pensamento ocidental como fundamental para o desenvolvimento de uma reflexão crítica a partir de uma realidade de estratificação e colonização. No Brasil, as condições históricas propiciam um ambiente fecundo para a formação de uma intelectualidade pós-colonial nas ciências sociais, abrindo fendas para o nascimento de uma cortante criatividade intelectual que a partir de interesses próprios toma como ponto de partida o cotidiano e a realidade de um continente famigerado devido às históricas investidas colonizadoras. Aqui cabe mencionar o nome do sociólogo brasileiro Florestan Fernandes que inaugura uma análise crítica da realidade social a partir do questionamento da sociologia clássica e da adequação do referencial teórico marxista na análise da sociedade brasileira.¹⁷⁵ A absorção dessa tradição crítica pelo pensamento interessado de um intelectual que reflete a partir de um continente colonizado

¹⁷² Importante perceber a assimilação cultural e epistemológica na América Latina do referencial teórico e crítico das ciências humanas européias. A América Latina nasce moderna. Segundo Pablo Richard, “A América Latina não nasceu de uma sociedade feudal, mas ela nasceu como parte do processo de expansão do capitalismo mercantil”. Richard, p. 90.

¹⁷³ COUTINHO, 2005, p.41

¹⁷⁴ Ibid, p.45

¹⁷⁵ Para introdução ao pensamento de Florestan Fernandes, ver IANI, *Florestan Fernandes...*

faz nascer com intensa profundidade uma reflexão pós-colonial nas ciências sociais da América Latina. Neste sentido é acertada a afirmação de que

Foram as próprias condições sociais nas quais emergiram as ciências sociais que as levaram a defrontar as diversidades, desigualdades e antagonismos. A sociologia “se viu confrontada com as contradições da sociedade de classes em expansão”. Para estar em condições de apanhar tais contradições em suas condições, causas e efeitos, precisou adaptar suas técnicas de observação, de análise e de explicação a um padrão de objetividade que incorporasse a negação da social.¹⁷⁶

As ciências sociais na América Latina – elaborada por intelectuais de vertente marxista como Florestan Fernandes, que fundamentou o que se chamou de sociologia crítica – procurou elaborar um referencial teórico de análise da realidade que pudesse abarcar as contradições sociais e econômicas dos regimes de classes estabelecidos na América Latina pelo processo de colonização. O aspecto econômico, cultural e político se tornou fundamental na observação empírica do cientista social situado na periferia do mundo. Nas palavras de Florestan Fernandes, “os sociólogos da chamada “periferia” do mundo capitalista desenvolvido devem dedicar-se, através da análise monográfica e da investigação comparada, ao estudo de regime de classes”.¹⁷⁷

As transformações sócio-culturais na América Latina representavam um enorme progresso político e cultural que se manifestava no cenário de resistência formado por um *aggiornamento* intelectual que procurou refletir as causas da dependência dos povos latinos e assim traçar novos rumos de emancipação. A teoria da dependência, elaborada por sociólogos latino-americanos, colocou em panos brancos os mecanismos de dominação que se engendraram na vida cultural e econômica dos países da América Latina.

Todo potencial emancipatório adquirido e vivido na Europa com a Revolução francesa e a plena reflexão crítica de emancipação adquirida pelas duas ilustrações, que caracterizaram a reflexão intelectual da Europa moderna, foram absorvidas em terrenos latino-americanos não somente como signo de emancipação de uma burguesia moderna que se emancipava das tradições e de um passado entendido como obscuro. Esta revolução do pensamento na América Latina dá se também sob o signo da revolução dos explorados por

¹⁷⁶ IANNI, p.30

¹⁷⁷ FERNANDES apud IANNI, p.227

essa mesma burguesia moderna, realizando assim uma apropriação das idéias dos dominadores pelos povos dominados, possibilitando o nascimento de uma reflexão genuinamente latino-americana. Neste sentido, a tomada de consciência no continente latino-americano se dá a partir do intercâmbio com um saber universal, elaborado a partir de uma reflexão crítica que é reflexo de um processo de emancipação que contagiou toda civilização ocidental, despertando na América Latina a sua consciência de dependência dos países desenvolvidos, que deixam às vistas as trágicas conseqüências do histórico processo de colonização. O conceito de *libertação e dependência* se tornou o eixo hermenêutico das abordagens políticas e culturais. A obra *Dependência e desenvolvimento na América Latina: ensaio de interpretação sociológica*, escrita com a contribuição do sociólogo brasileiro Fernando Henrique Cardoso, marca um período de reflexão sobre a urgente necessidade de libertação de um continente que caminhava para um processo “acelerado de subdesenvolvimento e de acentuação das contradições entre uma minoria cada dia mais rica e uma maioria cada dia mais pobre”.¹⁷⁸

Em 1950 a América Latina se encontra possessa de uma efervescência cultural e política que se reflete em todos os setores da sociedade. O projeto de libertação nacional e a fomentação dos partidos de esquerda atingem uma parcela significativa da sociedade civil, que absorvida por um amplo processo de politização e crítica cultural, articula-se em um projeto de construção de um socialismo latino-americano no interior da dialética histórica da luta de classes contra a dominação capitalista econômica, política e cultural.¹⁷⁹ A esse respeito o teólogo católico João Batista Libânio afirma:

Pululavam, naqueles idos, movimentos revolucionários na cidade e no campo. Capitaneava-os uma vanguarda adestrada com táticas de guerrilha, inspirada na ideologia marxista, tendo como horizonte o socialismo, e que se beneficiava das figuras simbólicas de Fidel Castro, Che Guevara (+1966), Camilo Torres. Entre eles, estavam Mir, Erp, Tupamaros, Sendero Luminoso, FARC, Ligas camponesas, VPR, MR8 e outras tantas facções que assumiram a luta armada, oriundas do PCB, PCdoB. No Brasil tal agitação provocou o golpe de 1964 com o recrudescimento repressivo com o AI-5 (1968). Naquela época julgava-se possível a instalação do socialismo no continente na esteira do amplo processo revolucionário socialista, como o exemplo de Cuba parecia atestar. Os sindicatos urbanos e rurais se nutriam de ideologias críticas ao sistema capitalista. No campo pedagógico, Paulo Freire desenvolveu método popular de

¹⁷⁸ RICHARD, *Morte da cristandade...*, p.95

¹⁷⁹ *Ibid*, p.95

alfabetização de adulto articulado com conscientização política. O movimento estudantil, especialmente na expressão da UNE, assume com decisão as bandeiras nacionalistas em perspectiva libertadora. Os estudantes contribuíram para a fundação de Centros populares de Cultura, em vista de desenvolverem amplo trabalho de conscientização dos próprios colegas estudantes e do povo em geral. Criou-se a figura do artista engajado, revolucionário. Faziam representações teatrais às portas das fábricas, nas favelas, nas associações de bairros, nos sindicatos com intuito político. Fervia clima libertário no campo político e cultural, ao lado da reação violenta da burguesia com golpes atrás de golpes (Argentina, Brasil, Uruguai, Chile, etc.) e crescente onda repressiva sustentada pela ideologia da segurança nacional.¹⁸⁰

Esses germes de emancipação contagiaram uma série de grupos cristãos que se formaram no interior da sociedade latino-americana iniciando um processo de amadurecimento político e cultural, uma forte cultura de resistência, que teria como fruto genuíno o nascimento de uma Teologia da Libertação na América Latina. No Brasil, movimentos como a JOC (Juventude Operária Católica) e a JUC (Juventude Universitária Católica), se tornaram mediadoras de uma reflexão cristã a partir de um engajamento e de uma consciência social de classe.¹⁸¹ O papel da base da Igreja católica será fundamental.

Os milhares de cristãos, leigos ou membros do clero, militantes da JUC e da JOC, religiosos e religiosas, intelectuais e sindicalistas, ativamente engajados no combate de regime de exceção – cujo peso era, no Brasil, bem maior que em outros países, como a Argentina –, que foram, sem dúvida, o “motor” da transformação da instituição. Essa base militante da Igreja inclui também, a partir do fim dos anos 1960, uma nova força, com peso decisivo: as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), impulsionadas por padres e religiosos(as) próximos ao cristianismo da libertação. As ordens religiosas femininas são a força mais numerosa – existiam 37 mil freiras no Brasil – e eficaz na promoção das CEBs nas comunidades urbanas pobres. No fim da década de 1970, já havia dezenas de milhares dessas comunidades de base, com alguns milhões de participantes, em sua maioria mulheres das camadas populares. O sofrimento em comum (a pobreza), a ajuda mútua e a esperança de salvação coletiva são alguns aspectos da cultura político-religiosa das CEBs, que corresponde bem ao típico ideal que Max Weber chamava de “religião comunitária” (*Gemeindereligiosität*) baseada num “comunismo de amor fraternal” (*brüderlichen Liebeskommunismus*), inspirado por “profecias de salvação” e por uma ética de reciprocidade entre vizinhos.¹⁸²

Movimentos de libertação e renovação silenciosamente fermentavam dentro da Igreja Católica, preconizando já a profunda renovação que se daria

¹⁸⁰ LIBANIO, *A Teologia da Libertação...*, p.37

¹⁸¹ RICHARD, *Morte da cristandade...*, p.147

¹⁸² LOWY, *As esquerdas na ditadura militar...*, p.310.

com a convocação do Concílio Vaticano II feita pelo Papa João XXIII. Há um processo de politização da sociedade civil e uma profunda consciência de classe. Essa consciência política vai contagiar parte significativa das esferas sociais, proporcionando o nascimento de cristãos revolucionários, ligados aos movimentos populares que possibilitaram uma leitura política e orgânica da realidade latino-americana. O teólogo Pablo Richard afirma a respeito:

Nesse processo de amadurecimento político, orgânico e teórico dos cristãos do continente, surgirá igualmente a teologia da libertação, que permitirá aos cristãos superar o caminho fácil do dualismo (entre prática e consciência) e da ruptura voluntarista e, portanto, superficial, com sua origem cristã, e engajar-se no caminho difícil que exige, por um lado, a instauração de um julgamento crítico sobre seu passado cristão, deformado ideologicamente e estruturalmente pela complexidade de um sistema alienante e opressor, e por outro lado, a reelaboração de uma nova visão libertadora da fé, do evangelho e da Igreja.¹⁸³

No mundo protestante, o ano de 1953 traria consigo a presença revolucionária do missionário presbiteriano Richard Shaull, que, expulso da Colômbia por ordens de uma hierarquia católica, influenciaria radicalmente uma geração de pensadores cristãos. O pensamento de Shaull se situa neste horizonte de emancipação política e cultural da América Latina e foi determinante no nascimento da teologia da libertação. A força iconoclasta de seu pensamento acerca das mazelas da colonização e do capitalismo será um eixo decisivo para uma crítica das tradições e das instituições que se estabeleceram no poder e na dominação de corpos e consciências latino-americanas. Avaliando a reflexão teológica na América Latina anterior à década de 1950 e as contribuições do pensamento de Richard Shaull para o desenvolvimento de uma hermenêutica latino-americana, o teólogo protestante Julio de Santana afirmou:

A reflexão teológica durante a maior parte da história do cristianismo na América Latina e no Caribe se caracterizou como exercício de reprodução do pensamento dos centros a partir do qual se desenvolveu a missão da Igreja. No caso do catolicismo romano, desde o período da conquista e inícios da colonização, os missionários tentaram fazer "tabua rasa" das crenças dos indígenas, construindo um pensamento que se ajustava à crença dos colonizadores. Tratava-se de uma expressão da religião cristã que correspondia à época da expulsão dos mouros e judeus da Espanha, bem como dos inícios da construção do império português. Este espírito de conquista imperial reagiu veemente, com extrema violência, contra o pensamento humanista que se desenvolveu na Europa Ocidental até o final do século XV e principalmente contra a

¹⁸³ RICHARD, *Morte da cristandade...*, p.145

Reforma Protestante, cujos adeptos na Espanha, foram sacrificados nas fogueiras da Inquisição. O catolicismo que se desenvolveu na América Latina até o século XIX foi conservador, propício a uma certa amálgama com as crenças dos indígenas. Influenciado pelos ares da contra reforma católica que se sedimentou no concílio de Trento (1546-1564), enfatizou a repetição dos conceitos do catolicismo europeu. É verdade que houve algumas exceções. Entretanto, as fontes da memória cristã foram ocultadas ao povo. A Bíblia foi subtraída ao conhecimento popular. O protestantismo começou a ser introduzido nestas terras do terceiro e quarto decênios do século XIX. Não resta dúvida de que, conforme as modalidades predominantes naqueles tempos, seguiu o modelo de reprodução desenvolvido pelo catolicismo romano. Por exemplo, procurou fazer com que os crentes lessem a Bíblia, mas a sua interpretação se fez de acordo com as tradições e as formas de pensamentos dos missionários. Isso teve importantes repercussões no campo da reflexão teológica: as preocupações que a dominaram eram aquelas que motivaram os grandes debates entre “liberais” e aqueles que depois começaram a ser chamados de “fundamentalistas”. Por mais de um século não se desenvolveu uma corrente hermenêutica latino-americana. A situação teológica latino-americana começou a ser transformada a partir da década de 1950. Não se trata aqui de analisar como esta renovação ocorreu no catolicismo romano, que a partir de 1959 começou a viver um período de reformas importantes motivadas pelo Papa João XXIII e o Concílio Vaticano II. Por outro lado, quando se trata de compreender o caminho percorrido por uma minoria de pensadores evangélicos que procuraram tornar presente o melhor do pensamento protestante na América Latina, é inevitável referir-se à influência e ao magistério de Richard Shaull.¹⁸⁴

Na década de 1950, por iniciativa de Richard Shaull se criou no Brasil uma “Comissão de Igreja e Sociedade”, entendida como um organismo ecumênico vinculado ao Conselho Mundial de Igrejas, que procurou realizar uma reflexão teológica a partir dos interesses e realidades sociais da América Latina. Um marco desse período foi a consulta realizada no Nordeste em 1962, “*Cristo e o processo revolucionário*”, realizado na cidade do Recife - PE, quando Shaull já não estava no Brasil, pois fora expulso pelas autoridades de sua Igreja. Participaram dessa consulta nomes de destaque da sociologia e da economia latino-americana, tais como Gilberto Freire, Celso Furtado, Paulo Singer, Juarez Brandão Lopes.¹⁸⁵

Em 1966, em Genebra, Richard Shaull, publica sua *Teologia da Revolução*¹⁸⁶, abrindo os primeiros horizontes de uma Teologia da Libertação na América Latina. Viviam-se anos conturbados em todo continente latino-americano, conseqüentes de uma ação repressiva por parte partes dos

¹⁸⁴ SANTA ANA, *Fé e Compromisso...*, p.104-105

¹⁸⁵ CESAR, *Igreja e Sociedade* p.104-105.

¹⁸⁶ SHAULL, R. *Teologia da Revolução...*

governos militares que instituíram regimes de “segurança nacional”¹⁸⁷ e trataram de expulsar toda a inteligência revolucionária presente nos países da América do Sul.¹⁸⁸ Entre 1965 e 1970, elaboraram-se na América Latina as bases fundamentais da Teologia da Libertação. O historiador da Igreja, Martin Dreher, afirma:

Nesses anos conturbados, porém, foi gestada teologia de maneira muito séria... Desde 1965, alguns sacerdotes católicos se reuniam em diversos países do continente: Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo e Segundo Galileia, entre outros. Estes sacerdotes formularam suas principais teses entre 1965 e 1970. Em Montevedeu desenvolveu-se, na mesma época, o trabalho de ISAL (Igreja e Sociedade na América Latina). Aqui a teoria da dependência e a sociologia da libertação foram pesquisadas. O grande pensador teológico desse grupo foi Richard Shaull, professor do seminário teológico da Igreja Presbiteriana do Brasil, em Campinas, e desde 1962, professor em Princeton, nos Estados Unidos¹⁸⁹.

Em 1969, um jovem teólogo latino-americano, discípulo de Richard Shaull, elaborou em horizonte teológico as mais acirradas críticas à tradição cristã ocidental e às estruturas de opressão e dominação por elas legitimadas, dando início às genuínas e férteis reflexões da teologia da libertação na América Latina. Em sua obra *A Theology of Human Hope*¹⁹⁰, o teólogo protestante brasileiro Rubem Alves soube absorver com auspícios de genialidade todo desenvolvimento crítico do pensamento ocidental, que, fundamentado por uma profunda consciência crítica e histórica, emancipava-se de uma velha estrutura hierárquica que se firmava no seio da tradição ocidental clássica, “forjando um novo homem, livre, que cômico de sua dominação, não está mais com sua consciência domesticada, pois inserido no seu presente histórico, está decidido a libertar-se historicamente”.¹⁹¹ Demonstrando o espírito de emancipação que caracteriza sua teologia da libertação, assinala as bases epistemológicas de sua reflexão.

O ponto de partida e o lócus das minhas reflexões são radicalmente históricos. Não posso, pois, justificar in abstracto ou a priori as reflexões que ofereço, porque elas brotam de uma situação que não pode ser explicada em tal base. Minhas pesquisas teológicas não pretendem ser, portanto, senão uma expressão de participação de uma comunidade de cristãos que fazem todos os esforços para descobrir de que modo falar fielmente a linguagem da fé no contexto de seu empenho pela libertação histórica do homem (...). É da

¹⁸⁷ Sobre o “Regime de Segurança Nacional” ver COMBLIN, *A ideologia da segurança...*

¹⁸⁸ DREHER, *Milton Schwantes...*, p.15

¹⁸⁹ *Ibid*, p.17

¹⁹⁰ ALVES, *Da Esperança...*

¹⁹¹ *Ibid*, p.136

perspectiva do momento presente que eu tento achar um sentido para o que está acontecendo. É a luz deste mesmo presente que eu leio o meu passado. É este empenho no presente que fornece o centro partindo do qual os horizontes do presente se fundem com os do passado, oferecendo de tal modo o contexto para a exploração dos horizontes do futuro.¹⁹²

Assimilando a tradição crítica e revolucionária, advinda de um humanismo ocidental enriquecido pelas duas ilustrações e pelo pensamento filosófico moderno, genial e criticamente absorvido pelo teólogo, Rubem Alves realizou uma crítica a essa própria civilização cristã ocidental que, em sua percepção, tornou-se prisioneira dela mesma. Segundo o teólogo Batista Mondin,

analisando a situação histórica atual, Alves descobriu que a humanidade – a inteira humanidade, não só a pobre e marginalizada do terceiro mundo, mas também a rica e opulenta da Europa e dos Estados Unidos – jaz esmagada sob o peso do poder econômico, político, social e cultural, um poder violento e opressivo não mais posto a serviço dos homens, mas apenas de si mesmo. A sociedade racionalizada “abandonou a vida como valor último, substituindo-a pelo poder (...). Derrubou a lógica da vida, transformando-a num meio e fazendo do poder um fim”. “O poder racionalizado, organizado, tornou-se invisível como jamais se deu no passado e atingiu o mais alto grau de eficiência que tangencia a invulnerabilidade de que fala a História.”¹⁹³

Vítima de um poder heterônomo religioso que perpassou a história da civilização cristã ocidental, que fora responsável pela dilaceração de toda uma cultura ameríndia que se tornou também vítima de um poder político-religioso que a esmagava, Alves constatava que no advento da secularização (e a conseqüente libertação do poder religioso) e do processo acumulativo de poder político e econômico, a sociedade ocidental encontrou-se outra vez em estado de heteronomia, esquecendo-se da vida como valor último, esmagada que estava (e ainda está) por um poder econômico, político, social e cultural, que substituiu, nesta sociedade racionalizada e secularizada, o papel heterônomo da religião.

A reflexão de Rubem Alves não está inserida totalmente no horizonte teológico da teologia da libertação clássica, elaborada caracteristicamente por teólogos advindos da tradição católica romana, interessados de alguma forma em situarem-se em uma tradição que tem nos escritos sagrados da tradição judaico-cristã uma forma de lastro e inspiração. Esses teólogos da libertação,

¹⁹² Ibid, p.76

¹⁹³ MONDIN, p.60

como ficará claro no decorrer deste capítulo, provocarão uma profunda e consistente crítica da tradição teológica ocidental, elaborando uma espécie de *re-construção* dessa mesma tradição, a partir de um lócus hermenêutico que tem na teologia fundamental e nas ciências sociais e históricas as bases de sua reflexão. Diferente da Teologia da Libertação Clássica elaborada na América Latina, a Teologia da Libertação de Rubem Alves procurou com profunda seriedade dialogar com as Teologias européias da “Morte de Deus”, fenômeno intrinsecamente dependente da crítica moderna da religião.¹⁹⁴ Rubem Alves é radical em sua crítica das tradições, não encontrando necessidade alguma na reconstrução de uma tradição religiosa que pudesse dar lastros para sua teologia da libertação. Para Alves, escritos sagrados e tradição teológica são artigos periféricos para a confecção de sua teologia, que se move no universo da crítica religiosa da modernidade. Sua teologia é a expressão de uma profunda radicalização do espírito protestante que se move numa clara recusa de toda e qualquer estrutura metafísica.¹⁹⁵ Alves rompe com toda tradição metafísica advinda das elucubrações teológicas dos *pais espirituais do Ocidente* e da longa gestação de uma teologia fundamental no ambiente da modernidade. Seu pensamento é fruto daquilo que ele mesmo observou acerca das conseqüências da reforma protestante, fruto do advento de uma nova forma de encarar o mundo.

A historiografia católica com muito acerto – nos anos pré-ecumênicos – acusou a Reforma como contendo em si o germe da desintegração da síntese medieval. E, logicamente, acrescentamos, culpada de agravar aquele problema de habitação que a ciência criava para Deus. A reforma apresentou a rejeição da peça central no arranjo estrutural: a Igreja. Rejeitada a Igreja como mediadora da graça celestial, rejeitou-se automaticamente, todo Universo que ela sustentava. Não, não se tratava de uma heresia a mais: o mundo inteiro desmoronava. O Deus do universo se desmoronava. O Deus do universo medieval sofre uma metamorfose: de princípio unificador, que era para o santo, passa a ser problema, um desagradável pesadelo para o novo homem que nascia então (...) se o universo não é mais parte de uma estrutura sagrada, se a Igreja não tem mais o direito de se proclamar em guardiã das estruturas da ordem hierárquica, o mundo deixa de ser tabu. Ele é profano. Nada há nele

¹⁹⁴ Importante perceber a observação de RICHARD, *Morte da cristandade...*, p.196: “Contra esta teologia “progressista”, a teologia da libertação teve que defender aquilo que ultimamente foi denominado de “interlocutor” da teologia. Este interlocutor não é o “mundo moderno”, secularizado, cujo sujeito histórico é a burguesia; o interlocutor da teologia é o mundo subdesenvolvido, cujas classes exploradas são o sujeito da libertação. A teologia da libertação conseguiu tirar a teologia de sua polarização excessiva em torno do eixo “fé-ateísmo”, “Igreja-mundo”, para restituí-la ao eixo “opressão-libertação”.

¹⁹⁵ MONDIM, p.62.

que impeça o exercício da liberdade humana para conhecê-lo e dominá-lo.¹⁹⁶

Há uma radical desconstrução de todo castelo teológico da tradição cristã clássica – que se fundamenta no eixo *Monoteísmo, sacerdócio e poder político* e nos conceitos teológicos, *pecado-expição, remissão* – solapando toda a estrutura de um mundo hierárquico e religioso que determina o real e todo o *mundo da vida*. Fundamental para a reflexão teológica de Rubem Alves é a contribuição do principal cavaleiro da modernidade, Friedrich Nietzsche. Alves afirma:

Nietzsche era, antes de mais nada um amante da terra, da vida, da liberdade e da espontaneidade. Com a visão de profeta que o caracterizou, ele pode perceber que a história da civilização ocidental era uma história de repressão. Segundo Nietzsche, isto significa que a familiaridade com as raízes mais espontâneas da vida – característica do estilo Dionisiano de vida foi reprimido pelo estilo Apoliniano: o triunfo da forma, do limite, sobre a vitalidade e espontaneidade. Toda sua obra é, assim, um protesto contra a repressão e uma celebração da vida. É preciso que a terra seja transformada num local de recuperação onde o homem possa ser devolvido à que Norman Brown denominou o “sentido erótico da vida”, ou seja, a libertação do corpo para uma relação de prazer com o mundo todo que o cerca, mundo de cores, sons perfumes, gestos, carícias. Ora, Nietzsche compreendeu que toda esta estrutura de repressão que funcionou na civilização Ocidental estava inseparavelmente ligada a uma estrutura religiosa. Em nome de Deus nega-se a vontade, a espontaneidade; o ideal cristão é a obediência, o camelo que aceita todas as cargas sem reclamar. Em nome de Deus nega-se o tempo, porque o seu mundo é o mundo da eternidade. Em nome de Deus nega-se a liberdade ao homem para criar um futuro novo, porque todos os valores já haviam sido codificados no passado. É por isto que ele anuncia o super homem (que nenhuma relação tem com a ideologia nazista, como se tentou fazer crer), o homem que terá coragem para afirmar a sua vida e sua liberdade contra todas as estruturas de repressão que nossa civilização criou. Ora, a coroa de toda a estrutura era o nome de Deus. Graças a este nome a repressão se tornava sagrada e a condição do oprimido se tornava em virtude. Conseqüentemente, a “morte” deste nome trazia consigo mesmo o começo do fim das estruturas de repressão. Elas perdem o seu caráter sagrado, e o homem, até então na condição de camelo, esta livre para transformar-se no leão que haverá de destruir o dragão que o oprime. O homem se reconcilia com a terra e a fertiliza com o seu amor. É por isto que para Nietzsche o anúncio da morte de Deus tem a qualidade de uma “boa nova”, porque ela significa permissão para a vida, para o mundo, para o futuro.¹⁹⁷

Rubem Alves foi sem nenhuma dúvida o teólogo que desenvolveu a mais forte e contundente crítica das tradições no horizonte teológico latino-

¹⁹⁶ ALVES, *Deus morreu...*, p.20

¹⁹⁷ ALVES, *Deus morreu...*, p.30

americano. Sua teologia dialogou com profunda proficiência com as mais importantes correntes do pensamento filosófico e teológico moderno, possibilitando um profundo rompimento com as tradições metafísicas da teologia cristã que se tornaram as bases dos empreendimentos missionários e de todo desenvolvimento político e religioso de dominação no continente latino-americano. Sua teologia mina as velhas estruturas hierárquicas e celebra a morte do velho Deus da cristandade opressora que reprimiu toda civilização ocidental e colonizou os corpos e as consciências dos homens e mulheres na América Latina. O *réquiem aeternan deo*, que para Nietzsche soava como um anúncio de boas novas, agora era proclamado como a mais límpida e alvissareira esperança pela pena do teólogo protestante.

Sentimos como se um novo dia estivesse raiando ao receber as boas novas de que o velho Deus morreu; nosso coração transborda com gratidão, assombro, antecipação e expectativa. Por fim o horizonte se apresenta novamente aberto a nós, muito embora ele não esteja muito claro: por fim nossos navios podem se aventurar pelo mar afora, para enfrentar qualquer perigo; toda a ousadia do amante do conhecimento é permitida novamente; o mar, o nosso mar, está aberto novamente.¹⁹⁸

Alves foi sensível às mais inquietadoras perguntas e aos mais profundos anseios que a modernidade trouxe à existência humana. Sua teologia não é só política, move-se a partir dos meandros labirínticos da existência humana, que celebra a morte definitiva do Deus da cristandade e se move no abismo da incerteza da existência, proclamando uma esperança que se funda no protesto humano e na afirmação da liberdade contra todas as estruturas de repressão religiosas e culturais. Dialogando com a força do pensamento iconoclasta do teólogo protestante Dietrich Bonhoeffer, elaborou belíssimo parágrafo.

Está é uma fase histórica que nos está forçando a “abandonar um falso conceito de Deus”. O ídolo que as gerações religiosas passadas batizaram com o nome de Deus tem de ser esquecido e enterrado para que o homem possa encontrar-se com o Deus vivo. Para Bonhoeffer a morte de Deus – o fim do Deus da religião – foi provocada pelo próprio Deus. O Deus vivo assassina o ídolo usurpador. O que Deus nos ensina através de sua morte é “que podemos muito bem viver sem ele”. Assim, se vamos criar uma nova linguagem para articular a nossa experiência de Deus ela não terá lugar algum para o Deus que faz milagres, o que resolve os nossos problemas. Ao contrario: ela falará do Deus que “é fraco e totalmente sem poder no mundo”, sendo esta única forma de sua presença e seu auxílio. Assim, somos levados ao paradoxo de que a ausência de Deus é a única forma de sua presença e sua morte a única

¹⁹⁸ NIETZSCHE apud ALVES, *Deus morreu...*, p.29

expressão de sua vida. Crer em Deus é viver como se Deus não existisse!¹⁹⁹

A teologia de Alves se move como radicalização de um espírito protestante, “que depois de investigar por detrás das estrelas, descobre que não há certezas eternas para ampará-lo”.²⁰⁰ O desenvolvimento do seu pensamento é sintomaticamente perpassado por categorias estéticas, afirmando radicalmente “o sentido erótico da vida”. Este eixo hermenêutico é fundamental para percebermos o desenvolvimento de sua reflexão, que afirmou categoricamente a libertação do homem e de sua consciência, criando uma teologia que tempos depois o teólogo denominaria de *teologia ludo-erótico-herética*²⁰¹, “como libertação do corpo para uma relação de prazer com o mundo todo que o cerca, mundo de cores, sons, perfumes, gestos, carícias”.²⁰²

A teologia de Rubem Alves foi, e ainda é aquilo de mais genial gestado no mundo protestante latino americano. Talvez tenha sido, na configuração da teologia latino americana dos idos de 1970, quem tenha elaborado com mais agudez e genialidade – absorvendo com criatividade particular todo espírito crítico da modernidade ocidental – uma severa crítica das tradições, dessacralizando qualquer empreendimento eclesiástico ou teológico firmado na tradição. As reflexões de Rubem Alves se situam entre os pensamentos mais iconoclastas forjados no seio da teologia da libertação latino americana.

O mundo católico romano latino-americano a partir da década de 1960 experimentava transformações profundas, como reflexo das diversas experiências advindas de uma práxis concreta, num contexto de resistência

¹⁹⁹ ALVES, *Deus morreu...*, p.32

²⁰⁰ ALVES, *Deus morreu...*, p.33

²⁰¹ Título de sua conferencia no Fórum Internacional de Teologia Contemporânea FITEC – 2005, realizado na cidade de Mendes, Rio de Janeiro

²⁰² ALVES, *Deus morreu...*, p.31. Alves sofreu severas críticas por parte de teólogos da libertação clássicos, que o acusavam de elaborar um pensamento que não se movia no eixo fundamental da teologia da libertação: *opressão-libertação*. O Teólogo J. M. Bonino afirmou: “Alves se move, sobretudo, na área do pensamento norte-europeu e norte americano. Seus interlocutores e suas referências culturais vêm quase todos desta esfera. Tende a usar a filosofia da linguagem, em vez das ciências sociológicas ou políticas, como coordenadas de sua construção teológica”. Apud MONDIN, p.61 Richard, ao citar a obra *Religion, ópio o instrumento de liberación*, de 1969, afirma que esse livro é menos enraizado no movimento histórico da teologia da libertação. RICHARD, *Morte da cristandade...*, p.55. Possuidoras de uma parcela de razão, as críticas feitas ao pensamento de Rubem Alves pecam em não perceberem as implicações políticas de sua teologia, que foi sem nenhuma dúvida a mais contundente crítica a tradição teológica crista clássica.

política e cultural vividas por militantes católicos que estavam presentes nas bases de uma Igreja popular. Impulsionadas pelas diretrizes do Concílio Vaticano II, uma porção significativa das bases e da hierarquia Católica latino-americana assumiu um papel de resistência política que se revelou com profunda força na ação concreta de teólogos e pastores que efetuaram uma corajosa análise crítica da situação em que jazem as populações do continente, uma situação de grande miséria, profunda ignorância e penosa sujeição política e econômica, proclamando com firmeza, a urgência de tornar operante, em nível político, social e cultural, o fermento libertador da mensagem cristã²⁰³. Em 1972, um teólogo católico peruano, dá ao público o livro que lançaria as bases da teologia da libertação clássica na América latina. *Teologia de la Liberacion* de Gustavo Gutierrez é a expressão teológica, científica e orgânica de um cristão comprometido e consciente das urgências de libertação dos povos da América Latina. Numa séria tomada de consciência da necessidade de uma crítica das tradições religiosas, econômicas e culturais, como decorrência de sua emancipação, Gustavo Gutierrez afirmou:

O homem contemporâneo começa a perder a ingenuidade diante de seus condicionamentos econômicos e sócio-culturais; e cada vez melhor conhecidas são as causas profundas da situação em que ele se encontra. Atacá-las é exigência indispensável para uma mudança radical.²⁰⁴

Absorvido por uma profunda consciência histórica de libertação, advinda de um espírito revolucionário que contagiou o homem ocidental, a teologia da libertação se desenvolveu alicerçada no eixo hermenêutico *opressão-libertação*²⁰⁵, assimilando um espírito crítico que foi gestado em oposição às velhas estruturas políticas e religiosas que sempre foram sinônimos de opressão para os povos latino-americanos. Consciente desse sentimento de libertação, arraigado no homem moderno, elaborou-se uma teologia da libertação em total contraposição às estruturas hierárquicas religiosas e

²⁰³ MONDIN, p.31

²⁰⁴ GUTIERREZ, p.52

²⁰⁵ A Teologia da Libertação nasce em oposição às teorias e modelos econômicos desenvolvimentistas elaborados nos Estados Unidos para os países Latino Americanos na década de 60. O modelo desenvolvimentista se caracteriza, sobretudo, por ocultar a relação decisiva: dependência-libertação, mediante a idéia de um processo que, sem modificar essencialmente a estrutura de dependência dessas sociedades, as coloca em estado de subdesenvolvimento. Ver GUTIERREZ, cap.II.

políticas, procurando evidenciar as transformações do mundo moderno que afetam profundamente o homem contemporâneo.²⁰⁶

O homem latino-americano, ao tomar parte de sua própria libertação, toma gradualmente as rédeas de sua iniciativa histórica e percebe-se como dono do próprio destino; ademais, na luta revolucionária liberta-se de algum modo da tutela de uma religião alienante que tende a conservação da ordem.²⁰⁷

É contra essa religião alienante e hierárquica, herdeira da grande síntese medieval que fincou raízes em terras latino-americanas, colonizando corpos e consciências, legitimando os desmandos coloniais que são herdeiros daquele espírito de conquista imperial que foi gradativamente gestado no seio da Igreja crista ocidental, que se movem as urgentes reflexões dos teólogos da libertação na América Latina. É uma profunda reação contra a reflexão teológica de centro que não se orienta pelas reais necessidades dos povos latino-americanos, e não possui a sensibilidade suficiente para perceber a obscura situação de colonização econômica e cultural em que esses povos estão submetidos. A Teologia da Libertação, na quase totalidade de sua produção, procurou minar as bases de uma teologia hierárquica de dominação que se desenvolveu na história do pensamento teológico ocidental, manifestada objetivamente na ação truculenta das missões do século XVI e na sistematização e reprodução desse pensamento durante toda a história dos povos latino-americanos. Diferentemente da teologia de Rubem Alves e da sua crítica das tradições que nega qualquer empreendimento teológico metafísico

²⁰⁶ LÖWY, *O Catolicismo Romano...*, p.11 "A abordagem mais eficaz para dar conta do aparecimento na América Latina do movimento social *cristianismo da libertação* e de sua expressão teológica é aquela que parte da articulação ou convergência entre a mudança interna e externa na Igreja em fins dos anos 50. A mudança interna diz respeito ao conjunto da Igreja católica: é o desenvolvimento, desde a Segunda Guerra Mundial, de novas correntes teológicas (Bultmann, Metz, Rahner, Congar, Chenu, Duquoc), de novas formas de cristianismo social (os padres operários, a economia humanista do Padre Lebre), de uma abertura crescente para as interrogações da filosofia moderna e das ciências sociais. O pontificado de João XXIII e o Concílio Vaticano II vão legitimar e sistematizar essas novas orientações, constituindo assim o ponto de partida para uma nova época na História da Igreja. No mesmo momento, desenvolve-se na América Latina uma profunda mudança social: a industrialização do continente, a partir dos anos 50 (sob o impulso do capital multinacional), vai "desenvolver o subdesenvolvimento" (segundo a conhecida fórmula de André Gunder-Frank), isto é, agravar a dependência, aprofundar as contradições sociais, estimular o êxodo rural e o crescimento das cidades, concentrando em zonas urbanas um imenso "pobretariado". Com a revolução cubana de 1959, abre-se na América Latina um período histórico novo, caracterizado pela intensificação das lutas sociais, o aparecimento dos movimentos de guerrilha, a sucessão dos golpes militares e a crise de legitimidade do sistema político. É a *constelação* desses dois tipos de mudança que criará as condições de possibilidade para a emergência da nova *Igreja dos pobres*, cujas origens são anteriores ao Vaticano II".

²⁰⁷ GUTIÉRREZ, p.57

fundado na tradição, essa teologia vai buscar no diálogo crítico com porções fundamentais da tradição judaico-cristã encontrar instrumentos que pudessem proporcionar uma crítica interna das tradições, feita a partir da realidade dos povos latino-americanos. Nesta perspectiva começava a se alinhar o nascimento de uma hermenêutica latino-americana da libertação, que pudesse afirmar uma teologia cristã com raízes indígenas, negras e mestiças. Buscava-se descobrir e instrumentalizar o potencial crítico de porções fundamentais dessa mesma tradição judaico-cristã que pudesse contrapor-se como crítica das tradições de dominação que se desenvolveu no seio da cristandade ocidental e legitimou a colonização e o holocausto de milhares de vidas. Essa teologia buscou alimentar-se com a resistência crítica da religião cristã popular e absorveu-se de um forte espírito sacramentalista, dialogando profundamente com os textos sagrados que pudessem dar lastros para uma teologia cristã de homens e mulheres situados na periferia do mundo. Analisando a teologia de Gustavo Gutierrez, o teólogo Batista Mondin afirma:

Colhe da sua imersão pastoral nos movimentos cristãos, uma reflexão que ouve as aspirações de um continente de maioria cristã, que adquire consciência do fato que a libertação de Deus não é uma empreitada histórica que empalidece no passado, mas o chamado de hoje, a passagem histórica do Senhor.²⁰⁸

É para essa e através dessa grande massa cristã, gestada nos movimentos populares, que nasce essa teologia da libertação, que é a mais perfeita tradução e sistematização teológica dos gritos de dor de homens e mulheres submetidos a mais profunda opressão na periferia do mundo. Para Michel Lowi, o nascimento e sistematização dessa teologia no mundo católico latino-americano é fruto das grandes transformações das bases da Igreja.

A teologia da libertação é apenas a ponta visível do iceberg, a expressão espiritual sistemática de uma mudança profunda no seio da Igreja e do *povo cristão* muito anterior à publicação das primeiras obras dos novos teólogos. Leonardo Boff não se engana ao insistir que a teologia da libertação é *reflexo de e reflexão sobre* uma práxis preexistente. Mais exatamente, ela é a expressão — enquanto sistema coerente de valores e idéias — de todo um *movimento social* que atravessa a Igreja e a sociedade, a que se poderia chamar *Igreja dos pobres* ou *cristianismo da libertação*. Esse movimento apresenta-se como uma ampla rede informal, uma corrente vasta e diversificada de renovação religiosa, cultural e política, presente tanto "na base", nas comunidades, paróquias, associações de bairros, sindicatos, ligas camponesas, como na "cúpula", nos bispados, nas comissões pastorais, conferências episcopais nacionais ou regionais. Por razões

²⁰⁸ MONDIN, p.65

que ainda estão por determinar, esse movimento social desempenha um papel determinante na Igreja e/ou no "povo cristão" de certos países — principalmente no Brasil, no Peru e na América Central — ao passo que noutros (como a Argentina e a Colômbia) é bastante minoritário, senão isolado. Em todo caso, transtornou muito profundamente uma Igreja que foi, durante séculos, segundo a expressão de Gutierrez, "uma peça do sistema", uma força de legitimação da ordem social vigente²⁰⁹

É acima de tudo uma teologia que nasce da fé vivida nas comunidades populares, que reage a toda estrutura de opressão que tem como figura emblemática uma cristandade que foi responsável por legitimar as maiores atrocidades e os mais absurdos desmandos contra uma população entregue em sua mais absoluta miséria. Para Hugo Assmann,²¹⁰

essa teologia nasce de uma experiência do povo pobre oprimido e carente da América Latina que foi começando a dizer coisas novas e estranhas: que não pode ser verdade que Deus queira que as coisas sejam assim; que Cristo possa ser usado como instrumento de exploração; que o evangelho seja manipulado.²¹¹

Assmann revela aquilo que é o núcleo central da teologia da libertação clássica: *a re-significação da tradição religiosa como instrumento crítico da realidade*. Essa sensibilidade para com a cultura e religiosidade popular é sem nenhuma dúvida o grande mérito da Teologia latino-americana da Libertação e vai ser responsável por uma profunda crítica interna das tradições da teologia cristã clássica. Refletindo ainda sobre essa realidade sintomática da religiosidade dos povos latino-americanos no período de desenvolvimento da teologia da libertação, o teólogo brasileiro afirmava que

Na América Latina operam cerca de 175.000 comunidades de base. Só no Brasil há 80.000. Aí se discute a frustração do povo descobrindo-se na leitura da Bíblia, e na reflexão sobre o evangelho um instrumental muito importante de reflexão sobre a realidade. É bom, neste sentido, cortar de antemão qualquer idealismo abstrato

²⁰⁹ LÖWY, *As esquerdas...*, p.310

²¹⁰ Hugo Assmann, junto com Gutierrez foi um dos principais teóricos da teologia da libertação. Segundo LÖWY, *As esquerdas...*, "Assmann estudou em Frankfurt com Adorno e Horkheimer no começo dos anos 1960. O que levou a aprofundar o estudo do marxismo foi a crise da liderança da esquerda cristã e da Ação Popular. Assmann trabalhou de 1965 a 1969 no Instituto de Teologia de São Paulo, onde colaborava estreitamente com os dominicanos. Procurado pelo Departamento de Ordem Política e Social (DOPS), foi obrigado a se exilar em 1969. Seu livro, *Opresión-liberación, desafío a los cristianos* é um marco fundador na história da teologia da libertação. Inspirando-se na filosofia marxista da práxis, na teoria da dependência – versão latino-americana atualizada do marxismo – e, sobretudo, nas experiências de luta no Brasil e na América Latina, Assmann propõe uma ruptura radical com o "desenvolvimentismo" e um compromisso dos cristãos com a práxis libertadora das classes oprimidas: "o aspecto fundamental da fé é a praxis histórica". A teologia da libertação se distingue da teologia progressista européia pelo ponto de partida de sua reflexão: "a situação da América Latina dominada".

²¹¹ ASSMANN, *O que é teologia...*, p.10

de certos pseudo-revolucionários que nunca entenderam o que Darcy Ribeiro expressou de maneira inteligente: a religião na América Latina não é uma muleta, mas os pés com os quais o povo caminha. O povo não tem, nas camadas mais pobres, outra linguagem para começar a dizer a sua palavra, a não ser através de um processo de reapropriação que explica a expropriação dos meios de produção simbólica²¹².

Esse eixo hermenêutico fica claro na obra de um dos expoentes dessa teologia, o então frei franciscano Leonardo Boff.

Os cristãos do continente participaram com outros na descoberta do outro, das classes populares exploradas e de suas culturas do silêncio. Reagiram diante dessa situação inserindo-se em um processo de mudança e buscando uma sociedade mais justa e mais fraterna. A própria encarnação e a práxis dentro desse contexto despertaram-lhes a consciência e a ampliaram. Essa opção pelos oprimidos e contra a forma de sociedade dominante deu-lhes outra maneira de ser cristãos, abriu-lhes novas dimensões da fé e fê-los ver de maneira diferente a Escritura e a Tradição.²¹³

Imbuído por um profundo diálogo com a tradição teológica, sua reflexão procura a libertação de uma “teologia universalizante e ligada a uma práxis sem crítica de seus pressupostos sócio-analíticos e históricos” que produziu uma catequese e trouxe a presença de uma instituição eclesial “amasiada e cúmplice da empresa colonizadora”.²¹⁴ Boff está entre os primeiros teólogos latino-americanos que vislumbraram as conseqüências de uma *hermenêutica latino-americana*,²¹⁵ que conseqüente de uma nova consciência histórica, implicou “numa virada hermenêutica e na entronização de um novo estado de consciência”, que oferecendo novos óculos, fazia com que conteúdos, sejam da religião ou da política, ganhassem uma dimensão nova.²¹⁶ Refletindo sobre as conseqüências históricas do empreendimento colonizador, teve como bases de sua reflexão teológica, os gemidos da anti-conquista.

A historiografia oficial magnífica a Conquista e os Conquistadores; não houve a história e os gemidos da Anticonquista, daqueles que sofreram a violência e a depredação de tal forma inumana que em 50 anos de colonização ibérica se produziu uma hecatombe demográfica que reduziu a menos da quinta parte a população autóctone. O grande defensor dos índios o Bispo *Bartolomeu de las Casas* escreve em 1552 na sua *Brevisima relación de la destrucción de las Indias* os dois modos de comportamento dos conquistadores com respeito ao índio: “um por injustas, cruéis, sanguinolentas e tirânicas guerras. O outro, depois de terem morto a todos que poderiam anelar, suspirar ou pensar em liberdade ou em sair dos

²¹² Ibid, p.11

²¹³ BOFF, *Teologia do Cativoiro...*, p.30.

²¹⁴ Ibid, p. 37.

²¹⁵ Ver tbm, SEGUNDO, *Liberacion...*

²¹⁶ BOFF, *Teologia do Cativoiro...*, p. 13.

tormentos que padecem, como senhores naturais e os homens varões (porque comumente não deixam, nas guerras, em vida, senão meninos e mulheres) é oprimi-los com a mais dura, horrível e áspera servidão sob a qual jamais homens ou animais puderam ser postos”. Não admira que um historiador moderno escreva em tom profético ao relatar a história da fé cristã e a mudança social no Continente: “O espanhol, o europeu se escandaliza porque os aztecas imolavam índios contados ao deus Sol. Feitiçaria, magia, superstição, sacrilégio!, gritavam os recém-chegados. E..., no entanto, os índios que morriam nas comendas... os que entravam pela boca das minas como se fora a boca de Moloch, os que nunca da “Casa de la Moneda” de Potosí para não revelar os segredos, esses milhões de índios imolados ao “deus ouro” (que depois serão francos, libras, dólares ou rublos) do homem moderno europeu (a idolatria do dinheiro!) morrerão sem escândalo para ninguém. Os cristãos e seus teólogos europeus, reunidos triunfalmente em Trento ou em torno da Reforma, não viam nenhum pecado no facto *natural* econômico e político da imolação de uma raça ao projecto do “estar na riqueza”.²¹⁷

Um aspecto fundamental na teologia da libertação que se desenvolveu a partir da realidade das comunidades cristãs de base na América Latina foi seu árduo processo hermenêutico de *crítica e re-significação* da teologia judaico-cristã a partir do horizonte de vida e reais necessidades de uma massa de homens e mulheres latino-americanos, que foram vítimas de uma das mais bem sucedidas colonizações feitas ao imaginário religioso de uma civilização. Neste processo de *re-significação e crítica das tradições* estão presentes as bases fundamentais de uma hermenêutica latino-americana que procurou *desconstruir* as bases ideológicas de uma interpretação dos textos sagrados da tradição judaico-cristã que mantinham os lastros de uma estrutura hierárquica representada pela cristandade ocidental. Como exemplo dessa virada hermenêutica temos a obra do teólogo Juan Luis Segundo, *Liberacion de la teologia*²¹⁸, que propõe, de certa forma influenciado pela hermenêutica existencial do teólogo alemão Rudolf Bultmann, um *circulo hermenêutico* para a elaboração de uma teologia latino-americana da libertação. Segundo afirma:

Existen dos condiciones necesarias para lograr um círculo hermenêutico em teologia. La primera es que las preguntas que surgen del presente sean tan ricas, generales y básicas, que nos obliguen a cambiar nuestras concepciones acostumbradas de la vida, de la muerte, del conocimiento, de la sociedade, de la política y del mundo em general. Sólo um cambio tal o, por lo menos, la sospecha general acerca de nuestras ideas y juicios de valor sobre esas cosas nos permitián alcanzar el nivel teológico y obligar a la teologia a descender a la realidade y a hacerse nuevas y decisivas preguntas. La segunda condición está intimamente com la primera. Si la teologia llega a suponer que es capaz de responder a las nuevas preguntas

²¹⁷ BOFF, p.12

²¹⁸ SEGUNDO, *Liberacion...*

sin cambiar su acostumbrada interpretación de las Escrituras, por de pronto, termina el círculo hermenêutico. Además, si la interpretación de la Escritura no cambia junto con los problemas, estos últimos quedarán sin respuesta o, lo que es peor, recibirán respuestas viejas, inservibles y conservadoras [...]. Estas dos condiciones suponen a su vez cuatro puntos decisivos en el círculo. *Primero*: nuestra manera de experimentar la realidad, que nos lleva a la sospecha ideológica; *segundo*: la aplicación de la sospecha ideológica a toda la superestructura ideológica em general y a la teología em particular; *tercero*: una nueva manera de experimentar la realidad teológica que nos lleva a la sospecha exegética, es decir, a la sospecha de que la interpretación bíblica corriente no tiene em cuenta datos importantes, y *cuarto*, nuestra nueva hermenêutica, esto es, el nuevo modo de interpretar la fuente de nuestra fe, que es la Escritura, con los nuevos elementos a nuestra disposición²¹⁹.

Esta virada hermenêutica desnuda a real importância da religião cristã – impregnada de forma visceral pela tradição na alma da mulher e do homem latino-americano – que *re-significada* a partir dos gemidos de uma Anti-conquista, revelou-se num poderoso instrumento de crítica da própria tradição colonizadora. A teologia da libertação na América Latina, neste sentido, vai-se desenvolver em profundo diálogo com as fontes bíblicas da tradição judaico-cristã e desenvolver na instrumentalização dessas tradições uma profunda linguagem teológica como crítica da realidade de opressão e colonização.²²⁰

Este ponto é fundamental para responder à pergunta do teólogo protestante Jürgen Moltmann, que questionou se o diálogo com “estes textos e com este passado” não era simples submissão a uma tradição puramente eclesialística. Para Moltmann:

Surge um problema especial para a tradição e a liberdade cristã: dentro dos limites da compreensão livre e possível da tradição e da proclamação cristã como se poderá alcançar certo entendimento da necessidade dessa proclamação? E como se chegará à necessidade do entendimento e da apropriação precisamente *desta tradição*? Se abriremos o diálogo hermenêutico entre o texto cristão e o presente, permanece a questão ainda não respondida nem suficientemente considerada: por que dialogar precisamente com *estes textos* e com *este passado*? Enquanto a teologia hermenêutica não responder, viverá debaixo da tradição puramente eclesialística que o texto lhe apresenta. E assim, não deixa de ser, por outros meios, uma continuação do tradicionalismo.²²¹

Duas questões aqui podem ser levantadas como fundamentais para uma hermenêutica latino-americana da libertação dos textos sagrados judaico-cristãos: a) a necessidade da *crítica* e *desconstrução* das bases traditivas que

²¹⁹ Ibid, p.32

²²⁰ Um precioso texto é de Maximiliano Salinas. Dois modelos de leitura teológica da história latino-americana. In: RICHARD, *Raíces...*, p.377-387.

²²¹ MOLTSMANN, p.39

deram lastros a toda narrativa de dominação da cristandade ocidental, b) e o potencial crítico de uma religião popular que encontrou na religião cristã o instrumento simbólico de resistência às estruturas políticas de dominação. É neste horizonte hermenêutico que vai se desenvolver a significativa contribuição do movimento bíblico latino-americano. Gestado no interior da teologia da libertação na América Latina, como um subproduto desta, este movimento vai reconhecer na Bíblia um livro que “se fez importante, ainda que importado”²²², fundamentando os fortes anseios de libertação dos povos latino-americanos. Vislumbrando já a força desse processo de releitura bíblica na América Latina, o teólogo Hugo Assmann afirmava já nos idos de 1980 que “dentro de 20 anos nós teremos na América Latina uma tradição bíblica diferente daquilo que significava a Bíblia na cultura norte americana, e européia”.²²³ Cumpriu papel fundamental nessa empreitada hermenêutica o Movimento Bíblico Latino-Americano da Libertação, que demonstrou claramente – e uso aqui as sábias palavras do biblista Milton Schwantes – que “em meio aos embates pela libertação, religião e Bíblia são – ambas – significativas, quando desvinculadas de seus respiros conservadores e seus colonialismos da mente”.²²⁴

2.3 O MOVIMENTO BÍBLICO LATINO-AMERICANO: TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E CRÍTICA DAS TRADIÇÕES NA AMÉRICA LATINA

A leitura da Bíblia na América Latina esteve durante toda a sua história vinculada às estruturas ideológicas de dominação que reproduziram um esquema de interpretação legitimador de assimetrias que estavam inseridas numa tradição de *longa duração* que tem sua raiz no dogma da cristandade. Realizada a partir de um lócus hermenêutico fundado na tradição da cristandade católica romana, sendo assim expressão das seqüelas do processo colonizador, ou mesmo reproduzida pelo fundamentalismo bíblico, oriundo do protestantismo de missão dos países do Norte, a leitura da Bíblia em terras latino-americanas sempre esteve por debaixo da tutela dessas

²²² SCHWANTES, *Anotações...*, p.10

²²³ ASSMANN, p.11

²²⁴ SCHWANTES, *Anotações...*, p.16

instituições de mando e hierárquicas, absolutamente desvinculadas das carências e da realidade dos pobres latino-americanos. Na contramão de toda história interpretativa da Bíblia, veiculada pela tradição, e refletindo todo esse processo de emancipação, nasce o Movimento Bíblico Latino-Americano da Libertação que procurou, neste sentido, romper com uma tradição de *longa duração* que determinou o lócus hermenêutico de leitura da Bíblia na América Latina, que num bélico processo de colonização de mentalidades submeteu toda uma civilização a um projeto histórico-teológico de vocação opressiva e raiz sacerdotal, que instrumentalizado por uma instituição política e eclesiástica, aniquilou de forma trágica e irreversível toda cultura religiosa ameríndia, afirmando e submetendo uma civilização inteira a um “cristianismo” que “penetrou em nosso continente sob o signo da opressão”.²²⁵ Diante disso, o Movimento Bíblico Latino Americano buscou submeter à tradição bíblica há “um grande processo de purificação de suas expressões históricas”,²²⁶ que viesse assim possibilitar uma descolonização do imaginário religioso latino-americano.

O cristianismo penetrou em nosso continente sob o *signo da opressão*. Não apenas pelo fato que veio pela força, como religião do conquistador, mas também pelo fato de que funcionou *como uma religião de opressão*. Se o que origina a fé bíblica é uma *experiência* de libertação que permite reconhecer Deus como “libertador”, a América Latina *não pôde* ser evangelizada, pois nela Deus não pôde ser “experimentado” como libertador (quando muito, por um desvio daí decorrente, como salvador da alma para o céu ou de *certos* pecados). Esse é um ponto decisivo. Em conseqüência, os autóctones da América Latina ficaram com seus deuses opressores, mas talvez menos opressores que o deus dos conquistadores... Como autodefesa inconsciente, aceitaram formas cristãs para sua *cosmovisão* tradicional. Desse modo, não se libertaram, mas pelo menos proclamaram e ainda proclamam a sua miséria. Se a evangelização (no caso, não poderíamos usar esse termo) não fez com que a libertação fosse experimentada no plano econômico e social, onde ela se dá de forma arquetípica e radical, então perdeu a possibilidade de falar autenticamente do “Deus da libertação”. Assim, para que a fé bíblica – em seu núcleo querigmático libertador – seja crível para o homem latino-americano, ela precisa passar por *um grande processo de purificação de suas expressões históricas*. E o único modo de realizá-lo é através de uma *nova experiência de libertação*.²²⁷

É a partir desde *signo de opressão-libertação* que se dá o processo operativo de leitura da Bíblia e a afirmação de uma hermenêutica latino-

²²⁵ CROATTO, *Os Deuses da Opressão...*, p.65.

²²⁶ *Ibid*, p.65

²²⁷ CROATTO, *Os Deuses da Opressão...*, p.66. *Grifo meu*

americana da libertação, que nasce a partir de uma interpretação da realidade vital dos povos do continente latino-americano que agora experimentam e percebem os textos bíblicos não com as amarras presentes nos óculos da tradição, mas o fazem agora sob a ótica dos explorados. A hermenêutica bíblica latino-americana da libertação não é neste sentido simplesmente mais uma nova interpretação dos textos da tradição judaico-cristã, “mas supõe outro processo”, que é a interpretação dos textos sagrados “a partir de determinadas práticas ou acontecimentos”²²⁸ que determinaram a vida e o destino de milhares de homens e mulheres, a saber, o amplo processo de opressão e colonização.

Essas novas possibilidades de leitura nascem a partir da ação de exegetas orgânicos que refletem a partir dos anos de 1980 o processo de emancipação crítica que se gestou nos países da América Latina. Importante observar que a década de 1970 foi fundamental na gestação do movimento bíblico latino-americano, que acompanhou um amplo movimento de redescoberta da Bíblia pelas camadas populares da sociedade. Com os pés fincados nessa realidade de redescoberta nasce o movimento de leitura popular da Bíblia, fruto de encontros populares e das celebrações nas comunidades eclesiais de bases (CEBs), que buscavam uma correlação entre leitura da *Bíblia* e a *vida* sofrida das comunidades das periferias latino-americanas. No Brasil, fundamental para essa relação entre Bíblia e vida está à figura do frei carmelita e exegeta Carlos Mesters,²²⁹ um dos principais inspiradores do movimento bíblico latino-americano. Para Mesters:

Esta leitura que os pobres fazem da Bíblia apresenta um novo contexto que permite a exegese científica reencontrar-se com a sua missão dentro da Igreja. Ou seja, ela oferece aos exegetas um quadro novo dentro do qual é possível redescobrir qual deva ser o “serviço da palavra” dentro da Igreja, mesmo o serviço daquele, cuja vida se resume no estudo científico da Bíblia.²³⁰

Neste período exercem uma grande influência as teses do educador brasileiro Paulo Freire,²³¹ que contagiam uma geração de pensadores cristãos que se encontram plenamente engajados num processo de resistência aos

²²⁸ CROATTO, *Hermenêutica...*, p.9.

²²⁹ Sobre Carlos Mesters ver: CAVALVANTE. T. *A lógica do amor...; O método de leitura popular da Bíblia...*

²³⁰ MESTERS, *Como se faz teologia...*, p.10.

²³¹ FREIRE, *Pedagogia do oprimido...*

mandos e dominação de uma cultura imperialista e eurocêntrica. O livro de Carlos Mesters, *Por trás das palavras – Um estudo sobre a porta de entrada no mundo da Bíblia*²³², editado em 1974, marca a história da leitura da Bíblia na América Latina e é sem nenhuma dúvida a primeira grande contribuição para a hermenêutica bíblica latino-americana, lançando as bases de uma leitura popular da Bíblia que possui um distintivo lócus hermenêutico: *a opção preferencial pelos pobres*. Em 1978, por inspiração de Frei Carlos Mesters, inaugura-se o CEBI (Centro de Estudos Bíblicos) que desempenhou um papel central no desenvolvimento da hermenêutica bíblica²³³, refletindo com muita propriedade os fundamentos do método de aprendizagem da pedagogia popular de Paulo Freire no processo de aprendizagem e leitura da Bíblia.

Pelo final da década de 1970, as bases hermenêuticas do processo de releitura da Bíblia na América Latina já estavam postas. Gestava-se teologia bíblica na periferia do mundo, empreendendo uma árdua reconstrução histórica das raízes populares dos documentos sagrados de tradição judaico-cristã, afirmando a partir de uma práxis de libertação os novos caminhos da hermenêutica bíblica que buscava reconstruir as experiências dos oprimidos da Bíblia. Em 1979 a biblista Elsa Tamez dá à luz a *La biblia de los oprimidos: la opresión en la teología bíblica*²³⁴. Segundo Tamez:

La historia que narran los distintos relatos bíblicos es una historia de opresión e lucha, como lo es la historia de nuestros pueblos latinoamericanos – en nuestra historia actual también podemos discernir la continuación de la revelación divina - . Por lo tanto, creemos que reflexionar sobre opresión-liberación no tiene que ver con el tratamiento em sí de un tema bíblico más. Se trata del meollo de todo el contexto histórico donde se desenvuelve la revelación divina; y solo a partir de este centro podemos comprender los significados de fe, gracia, amor, paz, pecado y salvación.²³⁵

Implícito no texto da teóloga Elsa Tamez está o pressuposto hermenêutico fundamental que condiciona toda a leitura da Bíblia na América Latina: *a Bíblia como memória histórica dos pobres*. Base de toda hermenêutica teológica da libertação na América Latina, este eixo hermenêutico promoverá uma mudança profunda nas ciências bíblicas elaboradas em horizonte latino-americano. Em 1980, o teólogo Pablo Richard

²³² MESTERS, *Por trás das palavras...*

²³³ SCHWANTES, *Anotações*, p.29

²³⁴ TAMES, E. *La biblia...*

²³⁵ *Ibid*, p. 11

escreve um artigo simbólico, publicado em 1984 no primeiro número da revista *Estudos bíblicos*, que trouxe como título de capa o título do artigo de Richard: *Bíblia: Memória histórica dos pobres*. Assumindo radicalmente esse eixo hermenêutico, Richard afirma que a “exegese e toda e toda explicação científica da Bíblia só tem sentido quando se colocam a serviço desta *primeira leitura* da Bíblia feita pelos *pobres*”.²³⁶

De extrema importância neste artigo de Richard é o cuidado e crítica às hermenêuticas fundamentalistas que funcionam como instrumento reificador de consciências, usadas como instrumento de dominação, que em nome de um texto sagrado e divino manipulam consciências e promove – como na ação colonizadora –, uma espécie de colonização do imaginário, que desfaz toda autonomia e consciência crítica do indivíduo. Richard afirma:

Quando se absolutiza o texto bíblico, então se converte em lei e instrumento de repressão da consciência histórica de um povo. Não há pior dominação do que essa que se exerce em nome de um texto “sagrado” e “divino”. O texto bíblico só é instrumento de libertação da consciência religiosa quando lido a partir da história, mas uma história de libertação, onde o homem é sujeito de seu próprio destino. A absolutização do texto bíblico como palavra material e direta de Deus é a máxima negação da história e do homem como sujeito de sua própria história.²³⁷

Richard afirma uma hermenêutica teológica que leve a sério o caráter histórico da produção das tradições bíblicas, e assumam também a própria historicidade do sujeito intérprete e sua consciência histórica. Rejeita toda e qualquer abstração teológica universal que funcione como instrumento heterônomo e coaja a afirmação de um sujeito que possui uma razão histórica que se tornou soberana²³⁸ e que se percebeu encerrado em uma tradição teológica legitimada por um poder que nega sua própria consciência emancipada. É neste horizonte que se instala uma consciência hermenêutica latino-americana que busca através de uma crítica histórica das tradições, *reconstruir* uma tradição que se emancipe de uma tradição colonial – que traz como pano de fundo a conquista espiritual de uma civilização – resgatando tradições de libertação de grupos oprimidos que possam oferecer um lastro bíblico-teológico na construção de uma teologia bíblica da libertação latino-americana.

²³⁶ RICHARD, *Bíblia...*, p.20

²³⁷ *Ibid*, p.24

²³⁸ GADAMER, *Hermenêutica v.II...*, p.139

A hermenêutica latino-americana da libertação busca aproximar-se dos textos sagrados judaico-cristãos procurando perceber os conflitos teológicos, políticos e sociais que estão presentes no processo de formação dessas tradições condensadas em textos. O interesse volta-se para o resgate de elementos marginais da tradição bíblica que porventura pudessem ter sido cooptados num processo político e hierárquico presente na formação das tradições canônicas. Entendidas como memórias populares, pressupõe-se que essas tradições foram sendo assimiladas em narrativas canônicas oficiais, perdendo assim seu caráter crítico e libertador. Trata-se na prática de uma *hermenêutica da suspeita* que caracterizou o processo de recuperação exegética das tradições bíblicas. Pressupondo as relações de poder e o processo político na formação das tradições, Richard afirma ser a hermenêutica da suspeita fundamental no processo de recuperação de tradições.

Quando a tradição oral se fixava por escrito, corria-se o perigo de ela ser manipulada e traída. Sobretudo porque esse processo de escrita era realizado por sacerdotes e escribas, que normalmente pertenciam às classes dominantes... Os levitas e sacerdotes cumpriam a função de guardar as tradições e os testemunhos bíblicos. Eram eles lidos diante do povo, nas festas religiosas, e o povo podia assim verificá-los. Esse processo se tornou perigoso para a memória histórica dos pobres, quando se uniram todos os santuários populares no único templo de Jerusalém. A unificação dos templos representa a unificação e fixação canônica das tradições bíblicas, com o subsequente risco de manipulação por hierarquias mais altas e maior poder cultural de dominação.²³⁹

A exegese bíblica assume um claro papel orgânico na reconstrução das tradições. O biblista latino-americano, instrumentalizado com as ferramentas críticas do método histórico, assume-se como crítico das tradições reconstruindo na perspectiva dos oprimidos uma tradição que se identifique com o lugar social dos novos leitores: *a periferia do mundo latino-americano*. Percebendo “a luta encarniçada que ocorre na produção e transmissão do texto bíblico, a exegese deve descobri-la a partir da perspectiva do pobre”.²⁴⁰ Assim se forma o eixo hermenêutico de leitura da bíblia, que para Richard se dá a partir de duas leituras.

A primeira feita pelos pobres e oprimidos... A segunda leitura, feita por exegetas e eruditos. Essa segunda leitura deve-se pôr-se a

²³⁹ RICHARD, *Bíblia...*, p.27

²⁴⁰ *Ibid*, p.27

serviço da primeira, e a primeira deve ser a chave profunda de interpretação da segunda.²⁴¹

Munida com as ferramentas fundamentais da crítica histórica essa nova exegese bíblica latino-americana buscou revirar as tradições bíblicas pelo avesso, rompendo assim com as interpretações da tradição que se serviam de narrativas canônicas que silenciavam as memórias dos oprimidos e dos sem voz, reconstruindo a partir de baixo, as memórias escondidas nos porões de opressão de uma tradição canônica que tem como intrínseca vocação a insistência em silenciar as vozes dos mais fracos.

Elaborou-se, neste sentido, na América Latina, uma pesquisa científica da Bíblia que possuiu como intuição originária uma determinante opção pelos pobres e silenciados, numa evidente pesquisa interessada que foi realizada a partir dos reais conflitos latino-americanos, que, fundamentados numa exegese científica, procurou resgatar e dar voz a grupos marginais das tradições bíblicas do Primeiro e Segundo Testamentos. A chave desta leitura é sócio-econômica, com o intuito de resgatar as origens materiais dos textos, buscando assim uma relação com as reais condições de vida dos povos dessas tradições. Resgatam-se vozes de resistência e gritos de protestos contra estruturas de dominação que pudessem confrontar-se a leitura dos poderosos, realizando uma tomada interessada de poder diante de uma história de interpretação fundamentada numa tradição de fundo colonialista e ocidental. A esse respeito testemunha o biblista Jorge Pixley:

Na América Latina estamos fazendo um questionamento deste tipo de leitura da Bíblia a partir do poder, e o que pretendemos é estabelecer a legitimidade de outra leitura, uma leitura a partir dos pobres, das maiorias, dos fracos. Para atingir nosso objetivo nos servimos da leitura acadêmica, que não deixa de ser outra leitura a partir do poder. Fazemos isso para abrir brechas no controle das Escrituras pelo poder eclesial. Mas nosso objetivo não é contrapor a uma leitura a partir do poder eclesial outra a partir do poder da academia. Antes, servindo-nos das técnicas da ciência acadêmica, nos propomos construir com a leitura nas comunidades populares outra leitura legítima da Bíblia a partir de um poder que ainda não é, mas que com a ajuda de Deus um dia será.²⁴²

Neste processo de emancipação e resignificação da tradição, como processo de afirmação de uma hermenêutica bíblica latino-americana da libertação, exerceu fundamental relevância a contribuição das ciências

²⁴¹ Ibid, p.24

²⁴² PIXLEY, *A Bíblia não tem dono...* p.106

históricas e sociais que permitiram uma abordagem crítica a partir dos baixos estratos culturais, uma abordagem sócio-científica de reconstrução da tradição, fundada em movimentos sociais populares de mudança que possibilitaram a elaboração de uma exegese histórico-social das tradições bíblicas com lastros de cunho emancipatório e crítico.²⁴³

Minavam-se na América Latina as brechas do controle das escrituras pelo poder eclesial, num processo crítico de desconstrução e reconstrução das tradições bíblicas judaico-cristãs, afirmando uma hermenêutica da libertação que ampliou esforços para desconstruir uma sedimentada tradição cristã ocidental, construída em quase 2000 anos de história do cristianismo no Ocidente, que é base fundamental do projeto histórico-teológico de dominação da cristandade. Neste movimento crítico de reconstrução da tradição, buscaram-se as raízes sociais dos textos das escrituras, identificando-se com algumas de suas porções, entendidas como memória histórica dos pobres e rejeitando porções dessa mesma sagrada escritura que estão na origem de todo processo de dominação, reconstruindo assim uma tradição identificada com os mais profundos anseios latino-americanos.

²⁴³ SCHUSSLER-FIORENZA, E. *Jesus...*, p.25

CAPITULO III

A BÍBLIA À MERCÊ DA HISTÓRIA: O LÓCUS HERMENÊUTICO DA MODERNIDADE

O desenvolvimento das ciências bíblicas tem fundamental importância no processo de releitura das tradições bíblicas na América Latina. Seu nascimento é decorrente do longo processo de emancipação intelectual e revolucionária que varreu o Ocidente a partir do século XVI, oferecendo os primeiros indícios de abalo da piedade teológica medieval que afirmou o árduo processo de desempoderamento da Bíblia das estruturas hierárquicas da Igreja cristã. A hermenêutica bíblica da libertação na América Latina é herdeira desse processo de emancipação da tradição eclesiástica que foi gestado no Ocidente, levando uma parcela de cristãos a “se aventurarem por um caminho que os afastaria das certezas e das santidades do passado”.²⁴⁴ O processo de secularização abalou as bases e as estruturas hierárquicas da cristandade, forjando um homem novo que gradativamente ia se desprendendo de uma hierarquia medieval que controlava e determinava o sentido das escrituras.

A vida na Europa se secularizava lentamente, e a Reforma protestante, apesar da intensidade de seu estímulo religioso, também secularizava. Os reformadores diziam, como os conservadores, que estavam retornando à fonte primária, à Bíblia, mas a liam a maneira moderna. O cristão reformado devia postar-se sozinho diante de Deus, contando apenas com a Bíblia, porém isso não seria possível sem a invenção da imprensa, que permitia a todos os fiéis terem seu próprio exemplar das Escrituras, e sem a difusão da alfabetização. Cada vez mais se lia a Bíblia literalmente, à cata de informação, mais ou menos como os protestantes modernizadores estavam aprendendo a ler outros textos. A leitura silenciosa e solitária ajudaria a libertar os cristãos das formas tradicionais de interpretação e da supervisão dos especialistas religiosos. A ênfase na fé individual também contribuiria para fazer a verdade parecer cada vez mais subjetiva – uma característica da moderna mentalidade ocidental.²⁴⁵

O processo de ruptura experimentado no século XVI com o Renascimento e as Reformas protestantes, “expressou muito dos ideais da nova cultura que emergia do Ocidente”²⁴⁶, e abriu as portas do mundo sagrado da Bíblia para a cultura científica, desencadeado pelo nascimento das ciências bíblicas que

²⁴⁴ ARMSTRONG, *Em nome...*, p.81

²⁴⁵ Ibid, *Em nome...*, p.86

²⁴⁶ ARMSTRONG, *A Bíblia...*, p.172

colocou os escritos sagrados da tradição judaico-cristã à mercê da crítica histórica. O postulado reformador da *sola scriptura* inaugurou um processo de secularização na leitura da Bíblia, fazendo com que essa leitura “não parasse com os pais da Reforma, mas que tivesse continuidade e desembocasse numa interpretação realmente histórica da Bíblia”²⁴⁷. O desenvolvimento da cultura científica traria um definitivo rompimento “com a tutela da tradição ortodoxa”²⁴⁸, colocando abaixo toda interpretação que se firmava nos dogmas e na tradição eclesiástica, fazendo emergir uma consciência histórica que inquiriria o passado a partir de uma razão emancipada que postulava a necessidade crítica de avaliação do passado e da tradição apresentada no texto bíblico.

A crítica histórica possibilitou uma avalanche na interpretação das tradições bíblicas, colocando diante das tradições escriturísticas não um leitor piedoso e submisso às tradições e aos dogmas da Igreja, mas um leitor moderno que trazia em sua tradição interpretativa o postulado moderno da dúvida e da crítica das tradições, fazendo com que as “vacas sagradas” (Bíblia, tradição, autoridade) fossem retiradas “dos pedestais que as imunizavam contra toda crítica”²⁴⁹. Surge assim

uma nova maneira de investigar o passado através de uma análise crítica e criteriosa das fontes, dos documentos históricos (...). O problema da crítica das fontes e da história traditiva tornou-se, na exegese bíblica, o problema mais importante. A atitude crítica frente às fontes literárias mostra que, a partir da época de Kant, o ser humano assumiu uma nova posição diante da tradição literária, perguntando pela autenticidade, veracidade, fidelidade das fontes.²⁵⁰

A instância crítica se tornou assim o lócus hermenêutico de leitura da Bíblia na modernidade, possibilitando uma avaliação histórica da tradição, que permitiu uma operatividade interpretativa situada acima da autoridade e da tradição eclesiástica que determinou a partir de uma hermenêutica canônica o sentido de todo corpus bíblico. A hermenêutica bíblica moderna colocou as tradições bíblicas à luz da história, situando a partir do método histórico-crítico o lugar histórico em que as tradições bíblicas tomaram forma.²⁵¹ Situado na

²⁴⁷ VOLKMAN, *A origem do Método...*, p.19

²⁴⁸ *Ibid*, p.17

²⁴⁹ STEIN, p.5

²⁵⁰ DOBBERAHN, *Sobre a História do Método...*, p, 38

²⁵¹ *Ibid*, p.10

tradição de emancipação das luzes da modernidade (*Aufklärung*),²⁵² o método histórico possibilitou uma hermenêutica reflexiva capaz de avaliar os projetos apresentados pelas tradições bíblicas, apresentando-se como uma hermenêutica crítica capaz de emancipar-se de toda autoridade e tradição. A partir da erupção de uma consciência histórica forja-se um projeto crítico responsável por um processo de conscientização²⁵³ capaz de afirmar um juízo crítico e histórico das tradições, situando-se dentro de uma tradição de emancipação (*Aufklärung*)²⁵⁴, que é também parte dos “gemidos da criação”,²⁵⁵ que proclama “exigências de liberdade” diante de “instituições que se convertem em estruturas de violência e dominação”²⁵⁶.

3.1. O RENASCIMENTO E A(S) REFORMA(S): PISTAS DE EMANCIPAÇÃO

A crítica humanística, responsável pela renovação espiritual de significativa parcela da civilização ocidental, conduziu à exigência de um novo universo de pensamento que, em meio ao mundo ortodoxo, ao mundo rigidamente eclesiástico, fez irromper uma “paixão heróica pelo homem”, que, possesso pelo novo espírito da crítica moderna, começou a se conscientizar de sua força e de seu instrumental intelectual.²⁵⁷ O espírito do Renascimento possibilitou a emergência de uma nova consciência histórica ao homem europeu e dois eixos fundamentais deram norte à reflexão do homem do Renascimento: *liberdade e conhecimento*. Ernest Cassirer afirma:

A discussão teórica sobre a liberdade da vontade é introduzida pela obra *De libero arbitrio*, de Lorenzo Valla... A crítica volta-se primeiramente para os *fundamentos* morais e jurídicos do sistema hierárquico. Através do ataque à doação de Constantino, já iniciada por Nicolau de Cusa em sua obra *De concordantia catholica*, mas empreendido agora com novas armas e com um rigor muito maior, Valla demonstra de forma cabal a nulidade da pretensão jurídica da Igreja à soberania secular. E a esta contestação jurídica dos fundamentos da hierarquia corresponde a contestação ética que Valla empreende em sua obra *De professione religiosorum*. Também aqui o conteúdo religioso como tal não é diretamente tocado em nenhuma passagem; não obstante, Valla posiciona-se veementemente contra a pretensão de que tal conteúdo esteja corporificado exclusiva ou preferencialmente numa única forma de

²⁵² RICOEUR, p.107

²⁵³ STEIN, *História...*, p. 9.

²⁵⁴ RICOEUR, *Interpretação...*, p.145

²⁵⁵ *Ibid*, p.172

²⁵⁶ STEIN, *História...*, p. 8.

²⁵⁷ CASSIRER, *Indivíduo...*, p.130

vida e numa forma social particular. A essência da religião e da devoção consiste de uma relação livre que se estabelece entre o eu, o sujeito da fé e da vontade, e a divindade. A particularidade de tal relação perde sua identidade, chega mesmo a ser aniquilada, se essa relação é tomada no sentido de uma obrigação jurídica, exterior; se se acredita ser possível elevar o valor de uma disposição puramente interior ao se lhe agregar uma determinada conduta exterior. Tal conduta não existe; não existe um fazer ou um deixar de fazer que possa ser comparado à devoção, à entrega do ser, ou possa elevar sua importância ético-religiosa: *omnia dat, qui se ipsum dat* (quem se dá, dá tudo). Para esta concepção – orientada a partir do sujeito, e não do objeto, a partir da “fé” e não das “obras” –, não mais é possível que o elemento religioso seja oficialmente representado, por assim dizer, por uma instância qualquer: *non enim in solid cucullatis vita Christi custoditur* (não somente na gente encapuzada a vida de cristo se guarda). Do momento em que se liberta da estreiteza dessa hierarquia, o pensamento, assim como a ação, adquire uma amplitude absolutamente nova²⁵⁸.

As profundas transformações espirituais do homem europeu, que por sua vez possui uma natureza saturada de cristianismo e de hierarquia, moldam um homem novo, capaz de perceber com olhos críticos os fiéis intérpretes de uma religião clerical: “esses intérpretes das coisas divinas que estão sempre prontos a acender-se com pólvora, tem um olhar terrivelmente severo, e numa palavra são inimigos muito perigosos”²⁵⁹. As palavras de Erasmo de Rotterdam revelam um espírito crítico, gestado numa vasta paisagem que se estende do fim do século XIII até a aurora do século XVII,²⁶⁰ que oferecia os primeiros indícios aos abalos que sofreriam as estruturas hierárquicas de uma cristandade que impregnava a alma da civilização ocidental.

Expressão de um período de transição, o Renascimento foi espelho das transformações de uma estrutura mental religiosa, que, em processo de mutação, foi gradativamente se desprendendo dos laços religiosos medievais, esculpindo, inspirado na beleza artística dos clássicos da Antiguidade, um homem emancipado de uma ortodoxia eclesiástica.

A revolução que se produzia nas inteligências era, em sua verdadeira natureza, essencialmente religiosa: o homem, cessando de ser vítima do pecado original, recobrava sua pureza primitiva e seu direito de degustar livremente dos frutos do paraíso; apesar da proibição antiga, promulgada por todas as Igrejas que se sucederam na história, tinha direito sobre toda a árvore da ciência: inocência e ignorância haviam deixado de ser sinônimos. Nem todos os humanistas foram homens de grande caráter; entre eles houve aqueles sem consistência e dignidade, hipócritas, adutores e

²⁵⁸ Ibid, p. 131

²⁵⁹ ROTTERDAM, p. 3

²⁶⁰ DELUMEAU, *A civilização...*, p.20

parasitas, e sua ação educadora foi por isso apequenada; mas nem por isso deixaram de produzir novos conhecimentos, nem foi obstáculo para que abrissem escolas, nem para que representassem a ciência contra os que, com São Paulo e Santo Agostinho, recriminavam contra a “absurda fé.”²⁶¹

O Renascimento semeou no Ocidente cristão essa tão outra bela face da fé: a incredulidade. Proclamava-se o princípio crítico do livre exame do passado a partir das fontes clássicas, colocando a razão como critério de discernimento, que substituía as lentes embaçadas de um olhar que só era capaz de enxergar o real a partir dos óculos pessimistas da tradição. A paixão pelo conhecimento da cultura humanista e seu espírito crítico foram muito bem representadas por figuras como Rabelais e Erasmo de Rotterdam. Sobre este último, escreveu Lucien Febvre: “encontraremos la afirmación de que la naturaleza humana es congenitamente buena”²⁶². Afirma Febvre:

A grandes rasgos, el catecismo de los gigantes es precisamente el catecismo erasmiano del Enchiridion, del Elogio y de los Adagios. Pocos artículos y ninguna sutilidad teológica. Cristo en el centro de la vida religiosa, Cristo y el Evangelio interpretado con buena fe. Entre Dios y el hombre, ninguna mediación inútil: la virgen y los Santos, colocados en el lugar que les corresponde, solo tienen un cometido secundario y lejano. No hay pesimismo: la mácula del pecado original está sabiamente atenuada; la confianza, proclamada en la virtud propia, en la honestidad característica de la naturaleza humana; el deber moral, en suma, puesto en primer plano... Abramos el segundo *Hyperaspitae* de Erasmo, que apareció en septiembre de 1527, dirigido contra Lutero, del que Renaudeut escribió: “Nunca antes la religión de Erasmo, su concepción de la gracia divina sabia y liberalmente ofrecida a todas las almas, la repugnancia instintiva de su razón y de su corazón ante la Idea luterana de un Dios feroz y colérico había encontrado una expresión más humana” Y añade: “Jamás el irracionalismo de Erasmo se había enfrentado más directamente al irracionalismo luterano”. Erasmo a poco de instalarse en Friburgo, en 1529, encontraremos la afirmación de que la naturaleza humana es congénitamente buena. Sin Duda la doctrina Cristiana, *Christiana philisophia*, nos enseña las consecuencias de la falta de Ádan y la inclinación al mal que se instalo em nosotros desde entonces. Eso es cierto. Pero no vamos a acusar a la naturaleza infantil más de lo que se merece: praeter meritum accusare naturam. Esa naturaleza, por si mesma, se inclina al bien y no al mal. Y Erasmo lo precisa. “El perro nace para cazar, el pájaro para volar, el caballo para correr, el buey para arar; el hombre, para amar la sabiduría y las buenas acciones”. Así puede definirse la naturaleza del hombre: “una inclinación, una propensión profundamente institiva hacia el bien”.²⁶³

²⁶¹ RECLUS, p.112

²⁶² FEBVRE, *El problema...*, p.221

²⁶³ *Ibid*, p.221

Esse espírito crítico dos humanistas do Renascimento que reagia à síntese teológica da Igreja medieval foi de fundamental importância para o movimento crítico de leitura da Bíblia que colocou as tradições bíblicas à mercê da crítica histórica. Este espírito humanista da religião de Erasmo almejava purificar o cristianismo, sujeitando todas as tradições à crítica da razão e proclamando uma religião individualista que proporcionasse aos fiéis um livre acesso ao texto da Bíblia. Delumeau afirma a respeito:

O renascimento quis ser regresso às fontes; ora essa vontade manifestou-se notoriamente – e talvez principalmente – no domínio da fé. De Lorenzo Valla e Erasmo, passando por Lefèvre d'Étaples e por Reuchlin, o humanismo cristão foi unânime no duplo desejo de purificar a Escritura das traduções defeituosas e dar aos fiéis o verdadeiro texto da Bíblia. Um ano antes de Lutero entrar em cena, Erasmo exprimia este voto capital: “Eu desejava que todas as mulheres simples lessem o evangelho e as epístolas de Paulo. Que sejam traduzidos em todas as línguas! Que o lavrador cante extractos ao empurrar a charrua, que o tecelão os cantarole a meia-voz quando estiver a tear, que o viajante abrevie a estrada com essas conversações”. Ora os humanistas iam, neste ponto, ao encontro das aspirações profundas do seu tempo. Uma devoção mais individualista que a do passado só podia desejar este contato pessoal com a mensagem divina.²⁶⁴

Erasmo de Rotterdam foi um desses vultos de emancipação e genialidade do século XVI. O religioso agostiniano absorveu às escondidas os clássicos latinos, poetas filósofos e eruditos, descobrindo sua forte vocação de literato²⁶⁵. Expressou o espírito do Renascimento, gerador de um espírito crítico e de relativismo²⁶⁶, e apagou com sua lucidez humanista as chamas do inferno medieval, demonstrando com audácia e prodigalidade no século XVI que as chamas diabólicas das narrativas dos evangelhos que proclamam um inferno não passavam de retórica evangélica, e deveriam ser lidas como metáforas.²⁶⁷

Entre 1516 e 1519 Erasmo edita sua edição crítica do Novo Testamento grego. Filólogo erudito, o teólogo de Rotterdam oferece os primeiros caminhos para uma leitura crítica da Bíblia, desvinculando, assim, os textos sagrados de uma exegese medieval, feita a partir de pressupostos dogmáticos e mandos eclesiais. Eram os inícios de uma crítica histórica da Bíblia, onde os textos bíblicos eram revisitados em seus originais com o auxílio daquela que se tornou a ciência por excelência do Renascimento: a filologia. Esta por sua vez

²⁶⁴ DELUMEAU, *A Civilização...*, p.146

²⁶⁵ FEBVRE, *El Problema...*, p.217

²⁶⁶ DELUMEAU, *A Civilização...*, p.46.

²⁶⁷ FEBVRE, *El Problema...*, p.223

promoveu o nascimento de uma verdadeira crítica textual.²⁶⁸ A partir da edição de Erasmo, a pesquisa bíblica começou a alçar rumos para uma crítica histórica das tradições bíblicas. O pesquisador holandês Hans de Wit afirma:

Los comentarios de Erasmo de Rotterdam (c.1446-1536) son un buen ejemplo de cómo cambia la manera de interpretar el texto bíblico. La visión de lo que es un texto cambia. El texto resulta mostrar giras retóricas, peculiaridades gramaticales y literarias. 'En Erasmo una comprensión *retórica* del texto toma el lugar de la *alegoresis* medieval', observa Débora Kuller (Kuller 1994:11ss). La función retórica del texto llega a ser importante. Los grandes filósofos clásicos, traducidos (del árabe) y redescubiertos por el Renacimiento, hacen sentir su influencia. Intérpretes como Erasmo usan lo que pueden de las observaciones de los autores clásicos sobre la retórica, la gramática y los aspectos literarios de textos. En vez de ser vehículo de sutilezas teológicas, el texto resulta tener *referencia* social e histórica y un trasfondo histórico. Ahora los intérpretes quieren saber *lo que realmente pasó*. Se comienza a buscar la *intención del autor (voluntas auctoris)*. Hay interés por los contornos sociales, políticos y culturales de la época en que vivieron los autores bíblicos.²⁶⁹

O Renascimento descobre o caráter humano das escrituras e escancara as portas para uma pesquisa científica da Bíblia. Desvinculado da tutela da instituição eclesiástica, muda-se o estatuto do texto bíblico e o mesmo passa a ser objeto também de pesquisa científica. Já pelos finais do século XVI estabelece-se uma comunidade de intérpretes científicos das sagradas escrituras espalhada por toda Europa, denominada de *Respublica litterarum sacrarum: comunidad de científicos de la Sagrada Escritura*.²⁷⁰ O século XVI caracteriza-se pela erupção das gramáticas, a lexografia e grande tradução de textos da Antiguidade. A interpretação de caráter filológico do texto bíblico inaugura uma revolução na leitura da Bíblia agora gradativamente desvinculada das instituições eclesiásticas. Em sua maioria, os exegetas do Renascimento eram profundos conhecedores das línguas antigas e os textos bíblicos passam a ser analisados através de todo aparato científico e filológico. A exemplo do comentário crítico de Erasmo, ganha corpo a comparação do texto latino com o texto grego – Lutero aprendera com Erasmo que *metanoia*, que a Vulgata traduzia por *poenitentiam agere* (“faz penitência”), significava uma “reviravolta” de todo o ser cristão, e não significava confessar-se – e o corpus bíblico começa a ser problematizado, perguntando-se, assim, pela origem e

²⁶⁸ PELLETIER, p.25

²⁶⁹ DE WITT, *En La dispersion...*, p.84.

²⁷⁰ *Ibid*, p.83

autenticidade dos textos. A reconstituição histórica de um texto se torna regra de interpretação, demonstrando interesse em reconstituir o sentido literal e histórico, expressão de uma nova consciência histórica e filológica dos críticos do Renascimento. Importante lembrar, segundo Pelletier:

Que esses trabalhos são estreitamente solidários da revolução que introduziu no coração do século XV a invenção da imprensa, cujas conseqüências não foram somente facilitar a reprodução e a circulação dos textos. Na verdade, quando surge, em 1445, em Mayence, a “Bíblia de quarenta e duas linhas” de Gutenberg, é de certo modo uma nova Bíblia que faz sua aparição. Ao multiplicar de modo inédito o texto bíblico entre novos grupos de leitores, a imprensa revoluciona, na verdade, as leis de sua interpretação. Até então as escrituras, reconhecidas como *corpus Christi*, haviam sido mantidas e administradas pela instituição eclesial, que se forçava em captar seu sentido num gesto quase sacramental, e em solidariedade com as vozes das gerações anteriores que formavam a tradição. De agora em diante, a Bíblia torna-se verdadeiramente um livro, quer dizer, um objeto subtraído à oralidade da pregação e oferecido à leitura particular. Uma situação que iria, um século mais tarde, compor as relações complexas com a problemática escritural da reforma.²⁷¹

Fundamental para a compreensão das transformações da leitura da Bíblia desde o século XVI, decorrente de toda efervescência cultural da Europa, foi essa novidade que abalou o ocidente cristão: as reformas protestantes.²⁷² A nova doutrina da *sola scriptura* dos reformadores tornou obrigatória a leitura da Bíblia em seus originais e desencadeou um compulsivo processo de tradução dos textos bíblicos para as línguas vernáculas. Em 1522, servindo-se do Novo Testamento grego de Erasmo, Lutero traduz a Bíblia para o alemão, e, seguido de doze anos, em 1534, completou sua tradução do Antigo Testamento.²⁷³ Para Martin Volkmann, “não é possível entender o que aconteceu com a pesquisa bíblica sem ter consciente na memória a novidade desencadeada na Reforma em relação à Bíblia”²⁷⁴. Afirmando de forma notável uma consciência da historicidade do texto bíblico, a Reforma Protestante proclama a liberdade de avaliação crítica dos textos das Escrituras, chegando ao âmago de sua literalidade, abandonando, assim, a prática de uma exegese medieval que se firmava na tradição.

A hermenêutica dos reformadores rompe com o sentido quádruplo da interpretação bíblica patrística e medieval e proclama a recuperação do sentido

²⁷¹ PELLETIER, p.26

²⁷² FEBVRE, *Lutero...*

²⁷³ ARMSTRONG, *A Bíblia...* p.163

²⁷⁴ DOBBERAHN, *Sobre a História do Método...*, p.41

literal do texto bíblico (*sensus litteralis*). Para Lutero e a exegese protestante, sentido literal (*sensus litteralis*) e sentido espiritual (*sensus spiritualis*) estão intimamente vinculados, na medida em que o sentido literal revelaria o sentido espiritual das escrituras. Neste sentido, a exegese protestante funde em um mesmo bloco o sentido literal e o sentido espiritual das escrituras.²⁷⁵ Vale salientar que a hermenêutica reformada, ainda que possua reflexos renascentistas, não é totalmente possuída pelo espírito emancipado do Renascimento e tem sua origem no conflito teológico acerca da indulgência e da justificação, travado com a Igreja Católica Romana.²⁷⁶ O princípio da *sola scriptura* protestante tem assim sua raiz num conflito histórico-teológico que coloca em questão a autoridade humana e papal de perdoar pecados. Desse conflito derivam as bases hermenêuticas da Reforma. A Bíblia é colocada pela Reforma como única fonte de revelação e não há nenhuma instância superior que determine seu conteúdo, pois ela é interpretada a partir de si mesma, pois *ipse per sese certíssima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres* (por si mesma muito certa, fácil, aberta; ela é o seu próprio interprete).²⁷⁷ Para Lutero, “um simples leigo armado com a Escritura merece mais crédito que um papa ou um concílio sem ela”²⁷⁸. Pelletier afirma:

O primeiro efeito da Reforma foi portanto subtrair o texto bíblico ao seu controle tradicional. Em contrapartida – e fortalecido pelas evoluções já evocadas –, surge um novo tipo de fiel. E assim também um novo tipo de leitor, que tem acesso a Bíblia sem mediação, e que se relaciona com ela em uma espécie de “testa ao texto”, para retomar a expressão de um poeta contemporâneo. “*Sola scriptura*”, declara Lutero. A Bíblia basta, e se basta a si mesma: de um lado, todo o conteúdo da fé está aí formulado, de outro, é preciso encontrar no interior do texto os recursos necessários para resolver os problemas que podem se colocar.²⁷⁹

Sola scriptura para os reformadores é uma confissão sacramental. Nela se revela a alma de toda teologia cristã. Lutero manjava sua Bíblia usando argumentos históricos e filológicos para encontrar a verdadeira doutrina que se contrapunha a todos os papas e concílios. A escritura, e somente ela, possuía

²⁷⁵ PELLETIER, p.31

²⁷⁶ DOBBERAHN, p.41. Importante observar que esse questionamento da tradição é fruto das contribuições do renascimento. Segundo Volkmann: “Isto acontece justamente na época do humanismo quando, no século XVI, também surgiram as primeiras obras e pesquisas históricas da Idade Média que duvidavam, por meio de análises detalhadas de documentos históricos, da supremacia do Papa”. p.41

²⁷⁷ VOLKMAN, p.11

²⁷⁸ ARMSTRONG, *A Bíblia...* p.162

²⁷⁹ PELLETIER, *Bíblia...*, p.29

a autoridade de palavra divina. Em Lutero, sentido literal e espiritual se confundem, e o segundo se sobrepõe ao primeiro, revelando o sentido místico de sua interpretação, ainda sobremaneira carregada de uma mentalidade medieval. Foi neste sentido que a Reforma afirmou o sentido literal das escrituras, porque nele está contido o sentido espiritual e como consequência disso, afirmou também a clareza das escrituras (*claritas Scripturae*), que não precisava de nenhum concílio ou tradição para ser interpretada.²⁸⁰ Para o reformador, segundo Volkmann:

O *logos* da Bíblia em si tem de ser plenamente compreensível. Mas em que sentido “plenamente compreensível”? No sentido científico de um método histórico? Não! É da sua mensagem geral, ou seja, *crisológica salvadora*, que irradia uma “força iluminadora” a qual ensina a compreender até “trechos” filologicamente “escuras e abstrusos”. Assim, o princípio da *claritas Scripturae Sacrae* mostra que Lutero viu na exegese histórica do sentido literal apenas um instrumento, com o qual podiam-se denunciar interpretações alienantes da Bíblia.²⁸¹

O *sensus literalis* era assim também uma forma de reagir ao fato de não mais haver nenhum corpo autorizado para interpretar as escrituras, e os reformadores logo perceberam o imbróglio político em que estavam envolvidos, pois a cada momento novos grupos protestantes proliferavam-se, cada um proclamando a veracidade de sua interpretação.²⁸² Diante disso observou Lutero, o mais novo e auto-proclamado papa unificador da Alemanha, perguntando, “quem dará à nossa consciência informação segura sobre quem está nos ensinando a pura palavra de Deus, nós ou nossos oponentes? Deve todo fanático ter direito de ensinar o que bem entende?”²⁸³. Cientes da responsabilidade do controle institucional de uma nova cristandade que nascia no interior da Europa, os reformadores logo perceberam que, após a rejeição da peça central do arranjo estrutural da teologia clássica, a Igreja, guardiã das escrituras, deveriam agora buscar um rearranjo estrutural de poder que pudesse salvaguardar a estrutura hierárquica de interpretação, pois, como bradou Calvino, “se todos têm direito de ser juiz e árbitro nessa matéria, nada pode ser considerado certo, e toda a nossa religião estará cheia de incerteza”

²⁸⁰ DOBBERAHN, p.43

²⁸¹ Ibid, p. 42

²⁸² ARMSTRONG, *A Bíblia...*, p.173

²⁸³ LUTERO apud ARMSTRONG, *A Bíblia...*, p.173

²⁸⁴. O *sensus literalis* é, neste sentido, o lastro dogmático dos reformadores contra a Igreja Romana e toda a gama de intérpretes que se situa no espírito individualista do Renascimento, que conheceu seus lampejos já no século XII, demonstrado pela mente fértil do saudoso moleiro Menocchio de Carlo Ginsburg.²⁸⁵ Para Calvino, a exegese e o sentido literal são apenas uma fase em todo processo de interpretação, pois a verdadeira intenção é elaborar o significado dogmático do texto,²⁸⁶ que acabou legitimando as fogueiras inquisitórias de Genebra. Ambos, Lutero e Calvino, não foram profundamente tocados pela lucidez erasmiana do Renascimento. O primeiro era um homem medieval brilhante, mas atormentado pela religião e vivia constantemente em estado de fúria contra todos aqueles que contrariavam seus princípios religiosos: o papa, turcos, judeus, mulheres, camponeses rebeldes e cada um de seus opositores teológicos.²⁸⁷ O segundo era também um brilhante teólogo sistemático, rígido, dogmático, mas com grande disposição em executar os dissidentes de sua Igreja. Ambos estavam profundamente comprometidos com questões eclesiais e não perceberam os ventos renovadores da revolução renascentista.²⁸⁸ Estavam os dois reformadores possuídos pelo mesmo espírito de Agostinho, invadidos por uma verdade disposta a ir à guerra, armados com um arsenal contra Aristóteles e sua vontade livre, que como seta diabólica, inspira as hostes humanistas, inimigos da cruz: “Erasmus, o seu livre arbítrio, o seu moralismo, o seu cristianismo, oh! Blasfêmia! – bradava Lutero”.²⁸⁹

Avaliando os ventos transformadores da Reforma protestante, o teólogo protestante Jonas Rezende observou a estrutura mental medieval que ainda pairava como sombra sob a pessoa do reformador Martinho Lutero.

Lutero chega a Roma justo na efervescência cultural que ficou historicamente conhecida como Renascimento. E esse momento rico e revolucionário não foi sentido e captado por ele. Martinho Lutero avaliou com muito cuidado tudo que pôde ver e teve as atitudes previsíveis de um religioso típico da Idade Média. Talvez por isso, a Reforma protestante não tenha sido mais funda e radical. Representou apenas uma ação restauradora ou o retoque cosmético e não a necessária seqüência da revolução que já varria o mundo

²⁸⁴ CALVINO apud ARMSTRONG *A Bíblia...*, p.173

²⁸⁵ GINSBURG, *O queijo...*

²⁸⁶ DE WIITT, p.81

²⁸⁷ ARMSTRONG, *A Bíblia...*, p.171

²⁸⁸ REZENDE, *Deus...*, p.17

²⁸⁹ FEBVRE, *Lutero...*, p. 73.

com a fúria incontida das mudanças absolutas, culminando por tudo coroar com a verdadeira festa das conquistas culturais, como sucedeu no renascimento.²⁹⁰

Mas o fato é que a Reforma produziu uma transformação radicalmente profunda, no que trata da leitura da Bíblia no Ocidente cristão, contribuindo para uma reviravolta na história da exegese bíblica.²⁹¹ A compreensão de que sem o sentido literal não se acessa o sentido espiritual do texto bíblico levou a exegese protestante a agregar muito valor ao sentido histórico do texto, pois, “sem e independentemente do sentido histórico literal não se tem o sentido espiritual. Este último, por sua vez, é salutar; e unicamente ele, veiculado pelo sentido histórico-literário, leva à fé”²⁹². Os comentários exegéticos dos reformadores possuem um valor inestimável para a história da teologia bíblica. Hans de Wit afirma:

Sea como fuera la disputa de los Reformadores con los demás intérpretes, debemos reconocer que en la Reforma nace una nueva manera de acercarse al texto bíblico. Es difícil sobrestimar el valor de los trabajos exegéticos que se producen en aquel entonces. Comentarios como los de Calvino son realmente nuevos. Es impresionante ver cómo y cuánta disciplina y rigor metodológico se toma, analiza e interpreta el texto bíblico. Mucho de lo que en la hermenéutica y semiótica modernas se reinventa, recibe su primera forma de expresión en aquel tiempo. Exégetas como Calvino valorizan y explotan tanto la *gramática* del texto, como su aspecto *referencial* y su capacidad de *generar una nueva práctica*.²⁹³

A disciplina, o rigor metodológico, o anseio de encontrar o *sensus literalis* da única fonte de fé e justificação, a Bíblia, fez dos reformadores exímios exegetas de seu tempo, ainda que carregados de seus pressupostos dogmáticos. A centralidade da Bíblia, afirmada na *sola Scriptura* dos reformadores, conduziu a uma verdadeira avaliação crítica das escrituras pelos teólogos reformados que deram passos adiante aos da Reforma, dando continuidade a uma interpretação realmente histórica da Bíblia.²⁹⁴

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.²⁹⁵

²⁹⁰ REZENDE, *Deus...*, p.17

²⁹¹ DOBBERAHN, p.40

²⁹² *Ibid*, p.40

²⁹³ DE WITT, p.82

²⁹⁴ VOLKMANN, p.19

²⁹⁵ *Ibid*, p.12

O desenvolvimento da crítica bíblica vai contribuir de forma concreta para uma análise histórica das tradições bíblicas, enriquecendo profundamente a teologia bíblica a partir do século XVII e XVIII. O surgimento do método histórico-crítico possibilitou uma crítica dos documentos bíblicos, analisados não em vista de estabelecer uma teologia dogmática e afirmar o *establishment* da teologia clássica, colocando a crítica histórica como instrumento fundamental para análise da Bíblia e perguntando-se pela realidade histórica que está por trás dos textos bíblicos. Pelletier – em sua interessada obra que insiste na retomada e importância da tradição dos “pais espirituais do Ocidente” – avalia essa revolução nos estudos bíblicos, considerando os “perigos” da afirmação do sentido literal dos textos bíblicos, que, desde o século XVI, revolucionou a leitura da Bíblia e a colocou à mercê da crítica histórica. A autora afirma:

Esta limitação da Bíblia ao seu sentido literal, que irá se acentuar, mostrar-se-á também repleta de perigos, uma vez que o texto irá encontrar as novidades trazidas pela prática filológica, o desenvolvimento da ciência anteriormente evocado, o choque da emergência de uma consciência nova da história. Esta última é na verdade de suma importância, como prova o surgimento, a partir do século XVI, de leituras que abordavam o livro antes de tudo como um documento, memória do tempo dos hebreus, ou ainda daquilo que se chama então de a “Republica dos Hebreus”. Assim, um autor como A. Maës, que publica em 1574 a *Josuae imperatoris Historia illustrata atque explicata*, interessa-se pelo relato bíblico como transformação de arquivos, que se deverá permitir identificar sob o texto final. Essa orientação documentária se manifesta ainda na maneira como Castellion traduz e edita então a Bíblia em francês: curiosamente, ele agrega ao texto canônico as *Antiguidades judaicas* de Flávio Josefo, que virão completar a informação histórica fornecida pelas escrituras. Mais tarde, no século XVII, o debate lançado por I. de la Péreyre em torno da questão dos “pré-adamitas” abrirá uma janela para um passado pré-bíblico da humanidade, estremecendo, ao fazê-lo, as representações clássicas do tempo, e a partir daí se tornará o herdeiro dessa nova problemática. Simultaneamente, por outro lado, a reflexão histórica tenderá desde o século XVI a se libertar da tutela da teologia, a secularizar-se. J. Bondin (1529-1596) começa a distinguir três níveis na história que designa por história divina, historia naturalis e historia humana, abrindo assim a via da autonomização desta última, a atrair para si progressivamente todo o interesse. Também aí estamos no trajeto que levará, no século XVIII, rumo à *Ciência nova*, de J.B. Vico (primeira edição datada de 1725), que, unindo história e filosofia, concluía: “O mundo civil é inteiramente obra dos homens e em consequência disso devemos saber encontrar seus princípios nas modificações de nosso espírito humano”. portanto, se existe um sentido da história, como sugere o

fato de Vico conservar o conceito de Providência, será de agora em diante como simples postulado do pensamento²⁹⁶.

A nova consciência histórica da modernidade vai demonstrar a perecibilidade e historicidade das coisas humanas. A Bíblia, como produto desse espírito humano, é agora entendida e lida como história dos homens no tempo, passível, no entanto, de ser inquirida pela razão de um homem emancipado das tradições.

3.2. A CRÍTICA HISTÓRICA DAS TRADIÇÕES EM BARUCH ESPINOSA: O TRATADO TEOLÓGICO POLÍTICO

Baruch Espinosa, filho de família judaica que experimentara os ininterruptos processos inquisitórios realizados por uma teocracia política portuguesa e espanhola, que, nos séculos XV e XVI, forçou a conversão de milhares de judeus, que foram denominados de cristãos novos (Portugal) e marranos (Península Ibérica) foi um dos primeiros pensadores a perceber a íntima relação entre política e textos sagrados e as profundas relações de poder que perpassou o mundo teológico-político da tradição judaico-cristã.²⁹⁷ Experimentou as turbulências e conflitos teológicos e políticos na Holanda do século XVII, causados por teólogos ortodoxos e heterodoxos de tradição judaica e cristã. Viu-se diante da cupidez humana que fez da Holanda do século XVII mais um palco de disputas políticas e religiosas, que, inspiradas em calorosos embates teológicos, mais uma vez transformou o evangelho no embuste político que revela a sede de poder daqueles que se arvoram no direito de serem os guardiões do *nomen dei*.

Duas guerras civis marcam o Século de Ouro holandês, ambas açuladas pelo clero gomarista. A primeira delas começa em 1617, no Sínodo de Dort, a partir de uma disputa teológica sobre o dogma da predestinação. O grupo gomarista, sustentando Maurício de Orange, consegue destituir do governo os Regentes, defendidos pelo clero arminiano: condena a prisão perpétua Hugo Grotius e o poeta Dirk Camphuysen, e à morte o grande pensionário, Johan Oldenbarnevaldet, decapitado em 1619, sob a acusação de alta traição. Sobe ao poder a Casa de Orange. O clero gomarista condena o cartesianismo, censura obras (como as de Hobbes), queima livros e revistas, prende artistas e intelectuais, persegue as seitas libertárias e libertinas, silencia os arminianos. Em 1648, deveria ser assinado o Tratado de Westfália, que punha fim ao

²⁹⁶ PELLETIER, *Bíblia...*, p.31

²⁹⁷ ESPINOSA, *Tratado...*

conflito europeu como Guerra dos Trinta Anos. A burguesia precisava da paz para desenvolver seus negócios e exigia a assinatura do tratado; os orangistas, porém, que conseguiam poder e prestígio justamente por meio de guerras, recusavam-se a assiná-lo, sendo a isso forçados pelo Partido dos Regentes. Todavia, em 1650, Guilherme de Orange II morre, deixando um herdeiro infante. Os Regentes destituem a Casa de Orange, afastam o clero gomarista da direção do Sínodo, transferem o posto de comandante-chefe das forças armadas para o Grande Pensionário e elegem os irmãos Jan de Witt para Grandes Pensionários, sob a hegemonia da província da Holanda. O clero Gomarista, porém valendo-se de reivindicações para que as gratificações e salários políticos não saíssem dos cofres da igreja calvinista, recupera o poder no Sínodo de Dort e passa a exercer pressão contra os De Witt. Nos púlpitos, acusa-os de ateísmo e de pacto com o demônio e exige a condenação de obras científicas, filosóficas e literárias que não estejam de acordo com a ortodoxia calvinista intolerante. Nessa época, Espinosa verá, pela segunda vez, alguém ser morto por defender idéias contrárias aos poderes religiosos estabelecidos. Se a comunidade judaica levou Uriel da Costa ao suicídio²⁹⁸, o clero calvinista, em 1668, excomunga e condena a torturas e prisão perpétua um dos mais íntimos amigos de Espinosa, Adriaan Koerbagh, que, depois de ter seus livros queimados e de haver passado por torturas, morre na prisão, vítima das doenças ocasionadas pelos maus-tratos físicos e sofrimentos psíquicos.²⁹⁹

Como reação a esses dogmatismos da religião, que perpassam a vida do jovem de Amsterdã, Espinosa vai absorver todo espírito do racionalismo crítico e vai se voltar para o estudo minucioso da Bíblia, procurando desconstruir todo espírito de dogmatismo alicerçado em tradições teocráticas baseadas na revelação, propondo uma interpretação histórico-crítica das tradições bíblicas, que pudesse superar os preconceitos teológicos que instrumentalizam a Bíblia com os fins de afirmar verdades de fé que

²⁹⁸CHAUI, *Espinosa...*, p.19-20. "Uriel da Costa, um marrano que estudara direito e filosofia em Coimbra e fugira de Portugal, abandonou o cristianismo para retornar ao judaísmo. No entanto, foi submetido ao *herem* por afirmar que somente a Lei Escrita possuía valor sagrado e que, nesta, não eram ensinados a imortalidade da alma nem os suplícios eternos; que Deus não era um super homem colérico e voluntarioso, mas a força racional e amorosa que cria, governa e harmoniza a Natureza; e que os preceitos divinos não eram senão as leis da Natureza, distorcidos pelos farizeus e rabinos com a Lei Oral. O *herem*, em casos graves como o de Uriel, significava a solidão, pois o *enhermado* era expulso do convívio com a comunidade, e essa expulsão atingia suas atividades econômicas. Isso significava, para o excomungado, perder os meios de sobrevivência, pois não poderia manter seus laços comerciais, que dependiam de uma forte e intrincada rede de relações familiares, comerciais e bancárias montada pelas diferentes comunidades judaicas por toda a Europa e o Oriente. Para sobreviver, Uriel precisava, portanto, suspender o *herem*. Para suspendê-lo, num caso que duraria anos, Uriel foi obrigado a retratar-se perante a comunidade reunida na Sinagoga, submeter-se à flagelação (quarenta vergastadas) e à humilhação pública (seminu, o corpo coberto de cinzas, deitado a porta da Sinagoga para ser pisoteados por todos, conforme exigia o ritual). Desesperado com o acontecido, Uriel se suicida algum tempo depois, deixando uma obra autobiográfica, *o exemplo de uma vida humana*, na qual expõe e defende suas idéias. Espinosa desde os 8 anos, acompanha esse longo e trágico episódio. Tem 15 anos quando Uriel comete suicídio.

²⁹⁹ CHAUI, *Espinosa...* p, 28-29

reproduzem estruturas de dominação com capa de piedade. Espinosa tinha consciência do poder existente na instrumentalização das escrituras, que eram por sua vez fundamento de um *poder teológico-político* cristão, resultado de manobras astutas dos doutores da Igreja³⁰⁰ em busca de poder e autoridade. A profundidade de seu pensamento intui os jogos de poder de uma teologia política cristã, que não é originalmente teocrática, pois entra em cena quando a forma política já está instaurada – Jesus não foi fundador político de uma nação e de um Estado, mas aquele que trouxe a relação puramente espiritual entre a alma do crente e Deus, para homens que viviam em sociedades já constituídas e em Estados já constituídos³⁰¹ – existindo uma separação entre poder político e religioso.³⁰² Espinosa percebe o re-arranjo estrutural de uma teologia política cristã que se apropria a partir de uma leitura e instrumentalização da teocracia hebraica das tradições do Antigo Testamento – lembremos de Agostinho e dos pais espirituais do Ocidente – reproduzindo um eixo de poder político sacerdotal que proporciona os fundamentos de um poder político e religioso no Ocidente. Esse re-arranjo teológico político se encontra, como havemos dito, nas elocubrações teológicas e sistemáticas, ávidas por poder religioso e político que se estruturam no interior da Igreja cristã e se afirmam como tradições oficiais, manobrando uma unidade canônica da Bíblia hebraica e cristã, que, por sua vez legitima uma unidade teológica sacramental, em vistas da manutenção de um poder político, religioso e sacerdotal. Em esclarecedor parágrafo, Chauí apresenta essa intuição espinosana.

Poderia parecer paradoxal que a história hebraica se tornasse objeto de conhecimento especulativo por parte dos cristãos, porém, na realidade, a diferença histórica entre as duas formações sociais é de tal monta que o passado hebraico só pode reencontrar o presente cristão na forma de um saber especulativo. Por esse caminho, o Antigo e o Novo Testamento constituirão uma unidade para além da semelhança ou da divergência de seus temas. Com efeito, ambos se convertem em discursos do saber porque são a forma de garantir o poder teológico-político. Essa situação, aliás, é idêntica tanto para os cristãos como para os homens da diáspora. Nos dois casos, a operação especulativa visa manter a autoridade teocrática, cuja origem histórica implica, no entanto, a impossibilidade de sua manutenção em sociedades ou em grupos sociais nos quais a política e a religião não foram fundadas simultaneamente. Para os homens da diáspora, a religião permaneceu depois que o Estado

³⁰⁰ CHAUI, *Espinosa e a política...*, p.45

³⁰¹ *Ibid*,p.35

³⁰² *Ibid*,p.37

pereceu. Para os cristãos, a religião surgiu desvinculada da política.³⁰³

A intuição de Espinosa deixa evidente o manejo teológico na instrumentalização de uma teocracia hebraica como lastro de um poder religioso político nos discursos teológicos europeus dos séculos XVI e XVII. Vivendo em Amsterdã, uma das sete províncias protestantes do Norte da Europa³⁰⁴, agora libertas da tirania monárquica espanhola,³⁰⁵ Espinosa percebe os profundos conflitos religiosos e políticos internos. Pululam seitas protestantes, em virtude da tolerância religiosa que caracterizou o século de ouro holandês, e uma ortodoxia calvinista intolerante dava passos cada vez maiores para afirmação de um estado teocrático, revelando a profunda vocação teocrática e a intransigência teológica que nascera na Genebra reformada de Calvino. A forma dos teólogos de Roma dos seiscentos, que reproduziam os ditames de uma teologia clássica que sustentava o poder de dominação de uma Igreja hierárquica e sacramental, o lócus hermenêutico da teologia cristã clássica se atualiza como reprodução de um agostinianismo político com rosto protestante, revelando a fome de poder dos teólogos calvinistas.

Empenhados em refazer segundo as normas das igrejas reformadas o projeto de uma política teocrática, outrora levada a cabo pelos teólogos de Roma, os discursos políticos europeus dos séculos XVI e XVII, em tudo divergentes, possuem um traço comum: o recurso a teocracia hebraica como modelo de boa sociedade a ser imitada pelos cristãos. Ao realizar a interpretação da Sagrada Escritura, Espinosa tem em mira o presente político e o desejo de dominação teológica que o habita. Por esse motivo, um dos aspectos centrais da crítica histórica espinosana consiste em demolir esse desejo de imitação. Por dois caminhos o filósofo desmantela os alicerces do discurso imitativo: por um deles, revela que a excelência política hebraica está circunscrita a um espaço e a um tempo irrecuperáveis; por outro, põe a descoberto a outra face da boa-sociedade hebraica, isto é, a tirania oculta que presidiu a fundação política. Apresentado as duas faces da política antiga, demonstra que a excelência é inimitável e a tirania repetitiva, Espinosa denuncia o poder teológico, que pretende repor na política dos cristãos o tema hebraico do povo escolhido.³⁰⁶

³⁰³ Ibid, p. 49 Neste horizonte se compreende uma obra como “A Cidade de Deus” de Agostinho de Hipona, que fundamenta-se em grande parte na tradição judaica sacerdotal do primeiro testamento.

³⁰⁴ Essas províncias fazem parte dos países baixos da Europa: Amsterdã, Utrecht, Bruxelas, Delft, Haia, Leiden, Haarlem, Groningue.

³⁰⁵ CHAUI, *Espinosa...*, p.24

³⁰⁶ CHAUI, *Espinosa e a política*, p.61

Para Espinosa, na afirmação dessa teocracia cristã, os cristãos são infiéis ao seu mestre, recusando assim a nova aliança e buscando a antiga, pelo fato de nesta estarem religião e política intimamente entrelaçadas, possibilitando o desejo de dominação, oculto no desejo imitativo, que afirma uma eleição e uma conseqüente teocracia.³⁰⁷ É contra essa teologia política cristã que se afirma como lastro dogmático de uma teocracia que Espinosa reage no seu *Tratado Teológico-Político*, afirmando ser a crítica histórica a única capaz de desconstruir os cânones religiosos e políticos que sustentam uma narrativa de dominação que coage as liberdades individuais e apresenta uma leitura do real que determina a sociedade e a vida de indivíduos, colocando os fiéis intérpretes da tradição como veículos de uma autoridade posta em Deus. Enquanto uma constelação de grupos, cristãos papistas, judeus, reformados, se voltam com seu olhar e pena dogmática para o texto bíblico, “uma voz porém, destoa deste conjunto. Seus ecos causam dissonâncias: Espinosa escreve o *Tratado Teológico-Político*, a mais demolidora interpretação moderna da Escritura”.³⁰⁸ Espinosa quer uma ciência bíblica, e lança dessa forma as bases do moderno método histórico-crítico para a interpretação das escrituras. Recorre à história e à filologia, e desenvolve um dos primeiros projetos de desconstrução de dogmas teológicos da história da leitura da Bíblia no Ocidente. Espinosa antecipa uma história social das tradições bíblicas, procurando as estruturas sociais que estão por trás dos textos bíblicos, tentando desvendar, com o auxílio de um aparato científico histórico-filológico, os mecanismos políticos e sócio-culturais que causaram a produção e formatação das tradições bíblicas que foram colocadas como cânone político e cultural da sociedade cristã.

O trabalho histórico-filológico realizado no *Teológico-Político (sic)* dedica-se à interpretação da essência singular de um ente singular e passado (o povo hebraico e a religião hebraica), cujo presente só existe na singularidade do documento a ser interpretado. Ora, tal documento não é inofensivo. Pelo contrário, é erigido pelo mundo ocidental como cânone da vida política, e a teologia que o acompanha e o manipula sem cessar constitui o pano de fundo necessário na elaboração de uma certa imagem do saber e do poder. Cumpre, então, decifrar esse documento e indagar se as representações construídas a partir dele servem para ocultá-lo ou se, ao contrário, deixam-se justificar por ele – tal é a tarefa que se incube

³⁰⁷ Ibid, p.61

³⁰⁸ Ibid, p.73

o *Teológico-político*. Desvendar o caráter histórico do documento implicará, de um lado, decifrar a maneira como o passado experimentava a relação entre um povo determinado e seu deus, e por outro, desvendar as representações que o presente constrói a partir da autoridade conferida ao passado. Para fazê-lo, no entanto, Espinosa afirma que não buscará a verdade contida no texto e sim seu sentido [...]. A interpretação, sendo histórica, busca as imagens determinadas que um corpo político determinado elaborou acerca da autoridade e como e por que essa autoridade foi posta em Deus. Mas não é só isso. Espinosa busca ainda as causas da permanência temporal dessas imagens para além do contexto em que foram produzidas e no qual tinham sentido. A interrogação espinosana debruça-se sobre o enigma da preservação do passado em um presente que lhe é estranho e que, por intermédio dessa conservação, oculta a duração verdadeira do passado e oculta-se a si mesmo como presente, manipulando o texto para exercer autoridade cuja origem permanece escondida sob o manto de autoridade divina. A arte interpretativa do teológico-político é sem precedentes. Com efeito, as condições históricas buscadas por ele estão presentes no próprio texto bíblico. Ao afirmar que sem o conhecimento das circunstâncias que determinaram a redação dos livros canônicos será impossível compreendê-los, Espinosa não pretende, de modo algum, encontrar os fatos que causariam o discurso, mas encontrar neste último a história que o produziu. Assim, por exemplo, a determinação da autoria, data, local e destinação de cada um dos livros sagrados é feita a partir da filologia, do estilo, do tema tratado e dos fatos relatados. Dessa maneira, compreende-se que o Pentateuco, considerando como o livro de Moisés, estando redigido na terceira pessoa do singular e narrando a morte de Moisés e os eventos que se sucederam a ela, não pode, evidentemente, ser de autoria do fundador.³⁰⁹

Espinosa procurou deixar evidente a historicidade das tradições bíblicas, que, impregnadas do mundo da vida, são frutos de históricas transmissões e interpretações de uma multiplicidade de autores³¹⁰, imbricadas, portanto, de conteúdos e paixões humanas. Com seu método crítico e histórico buscou minar os fundamentos de uma teocracia, que, inspirada em tradições bíblicas, é capaz de cometer dementes atrocidades, fazendo com que “idéias originadas de pura especulação transformem-se em leis mediante as quais opiniões divergentes são consideradas crime e, por isso, condenadas”³¹¹. Espinosa reage contra os delírios de teólogos que, com sede de poder, buscam transformar suas elucubrações em verdades atemporais. Teólogos como aqueles inspirados nos delírios teocráticos de tradição agostiniana, “que sonhavam que na Escritura se ocultavam mistérios profundíssimos, e nesse delírio tudo atribuíram ao espírito santo, empenhando-se com todas as forças,

³⁰⁹ Ibid, p.23

³¹⁰ ESPINOSA, *Tratado...*

³¹¹ Ibid, p.8

com o ímpeto da paixão em sua defesa”.³¹² Seu *Tratado Teológico Político* quer livrar o homem religioso de sua certeza apaixonada, essa paixão pelo poder e pela verdade, raiz de todas as guerras. Quer livrar o homem dos dogmatismos da religião, que, impregnada de preconceitos dos teólogos, considerou documentos divinos, o que não passa simplesmente de ficção de homens.³¹³ Espinosa desconstrói a idéia de uma lei divina, afirmada no pressuposto de inspiração das escrituras e revelação como conhecimento da vontade e do ser de Deus, afirmando apenas a existência da mera imagem de um legislador divino,³¹⁴ que, sob o manto de autoridade divina, legisla a partir de sua experiência histórica e sócio-cultural, que é determinante em suas representações do divino, sendo assim impedido de falar de verdades atemporais e eternas. Espinosa lança as bases da moderna crítica bíblica que revolucionou os estudos bíblicos no Ocidente cristão, libertando a leitura da Bíblia dos preconceitos dogmáticos da teologia. Com sua crítica histórica, lança as bases de uma hermenêutica da suspeita, herdeira das luzes da modernidade³¹⁵, entregando a Bíblia à história³¹⁶, entendendo-a não mais como uma unidade canônica, mas como uma coleção diversificada de tradições que devem ser avaliadas minuciosamente, perguntando pelas “formas próprias de cada livro: como foi recolhido na origem, em que mãos caiu, quantas versões diferentes são conhecidas desse texto, que personagens deveriam admiti-lo no cânon e, finalmente, como os livros reconhecidos como canônicos por todos foram reunidos em um corpo único”.³¹⁷

Em 27 de Julho de 1656, Spinoza foi excomungado da sinagoga e tornou-se a primeira pessoa na Europa a viver com sucesso fora do alcance da religião estabelecida. Spinoza rejeitava a fé convencional como “um tecido de mistérios” sem sentido; ele preferia obter o que chamava de “beatitude” a partir do livre exercício da razão. Spinoza estudou as origens históricas e os gêneros literários da Bíblia com uma objetividade sem precedentes. Concordou com Ibn Ezra que Moisés não poderia ter escrito o Pentateuco, mas foi adiante ao afirmar que o texto era obra de vários autores diferentes. Havia se tornado o pioneiro do método histórico-crítico que mais tarde seria conhecido como Crítica superior da Bíblia.³¹⁸

³¹² NOGUEIRA, *Método racionalista...*, p.191

³¹³ *Ibid*, p.91

³¹⁴ CHAUI, *Política em Espinosa*, p.119

³¹⁵ DE WITT, p, 94

³¹⁶ PELLETIER, p. 22.

³¹⁷ *Ibid*, p.22

³¹⁸ ARMSTRONG, *A Bíblia...*, p.183.

Espinosa foi uma das portas de entrada da crítica bíblica no Ocidente, colocando abaixo todas as autoridades e hierarquias que se firmam nas elucubrações teológicas sistemáticas que visam a manutenção de um poder teocrático com lastros nas escrituras. A Bíblia se torna aquilo que é, um texto entre outros, em meio a diversidade religiosa das culturas humanas, impregnado de paixões e desejos humanos, capaz de revelar a mais bela e também a mais medonha face desse *homo religiosus* que somos todos.

3.3. A AFIRMAÇÃO DO MÉTODO HISTÓRICO CRÍTICO

O método histórico-crítico devolveu a Bíblia à história. Os grandes progressos da arqueologia e da história das civilizações antigas proporcionaram um acesso da diversidade de culturas em que estavam imersos os relatos bíblicos. A Bíblia na Modernidade passou a ser lida como literatura.³¹⁹

En la Epoca de las Luces, el texto llega a ser *objeto*. Se estudia el texto científica e históricamente. Se examina el texto según las leyes de la lógica. La Biblia llega a ser objeto de esta estrategia de sospecha y duda, tan importante en el quehacer científico de la iluminación. La relativa ingenuidad del Renacimiento y de la Reforma, y la mirada confiada hacia los textos, ahora son reemplazadas por una mirada crítica, analítica. Entre los analistas surgen ahora preguntas por las lagunas, las incongruencias y las duplicaciones de los textos. Los intérpretes comienzan a analizar lo que, desde el punto de vista occidental y racional, se concibe como contradicción. La *confiabilidad* (histórica) y la *autenticidad* llegan a ser palabras claves en la investigación. Son ellas las que ahora definen la interacción entre lector y texto. Los intérpretes perdieron su ingenuidad! Em vez de ser reflejo confiable de la voz de Dios, el texto bíblico comienza a sentirse como complejo, problemático. Se comienza cuestionar su confiabilidad.³²⁰

Assim, o desenvolvimento de uma análise científica da Bíblia acompanha os progressos da crítica histórica, a fim de adaptar-se ao modelo científico presente na mentalidade do homem moderno. Conseqüente do espírito crítico que fora gestado no período do Renascimento e da Reforma, a crítica moderna amplia esse espírito de emancipação em defesa da autonomia do ser humano diante de toda e qualquer autoridade que não seja a razão.³²¹ Há um incomparável desenvolvimento das ciências bíblicas e o método

³¹⁹ KONINGS, p.76

³²⁰ DE WITT, p.94

³²¹ ZABATIEIRO, p.23

histórico-crítico vai se estabelecendo como critério de interpretação. Profundamente influenciado pela concepção racionalista do iluminismo, nasce com a principal preocupação de estabelecer-se como método histórico. Johann S. Semler, considerado como um dos pais fundadores do método histórico-crítico, conclui que os escritos bíblicos devem ser analisados historicamente com todo rigor e conseqüência, e não com vistas à edificação do leitor moderno.³²²

O “espírito da época”, isto é, a ascensão e o predomínio da racionalidade e da “crítica” das fontes e o estabelecimento do próprio *método científico* (R. Descartes, F. Bacon) fez surgir a necessidade de uma interpretação dos textos (sagrados ou literários clássicos) compatível com o mundo e o modelo racional e científico da época. Pesquisadores como Turretini (1671-1737), Bengel (1687-1752), Semler (1725-1791) passaram a definir a *razão humana* como elemento decisivo no processo de interpretação das fontes, delimitando-se em relação ao domínio dogmático da tradição eclesiástica (católica) e do espiritualismo protestante. Suas pesquisas ajudaram a criar uma visão mais complexa dos próprios textos e do seu processo de transmissão, fazendo questionamentos à sua confiabilidade histórica. Com isso, foi-se desenvolvendo uma hermenêutica histórico-crítica; esta, na sua origem, busca criar espaço de autonomia do ser humano frente às estruturas de poder dogmático das igrejas.³²³

Esses *inputs* da Modernidade favoreceram enormemente o progresso da pesquisa bíblica, criando as bases para uma ciência histórica que permitiu uma investigação crítica acerca do passado “através de uma análise crítica e criteriosa das fontes e dos documentos históricos”.³²⁴ Exerce um papel nesta pesquisa o postulado fundamental da modernidade proposto por Emmanuel Kant (1724-1804), que, com suas “críticas da razão”,³²⁵ rompe definitivamente com uma filosofia metafísica, lançando, assim, as bases da ciência moderna, que promove uma nova postura diante de toda tradição literária, “perguntando pela autenticidade, veracidade e fidelidade das fontes”.³²⁶

Nos séculos XIX e XX, as bases do método histórico-crítico foram sendo estabelecidas a partir do intenso intercâmbio com os avanços da ciência moderna, que buscava uma representação da realidade fundamentada em critérios racionais e científicos. Passa-se, então, a elaborar uma leitura

³²² VOLKMANN, p.29.

³²³ REIMER, *Hermenêutica...*, p.1

³²⁴ VOLKMANN, p.37

³²⁵ KANT, *Crítica da razão...*

³²⁶ DOBBERAHN, p.37

científica da Bíblia, relacionada ao processo de desencantamento do mundo,³²⁷ que é fruto de uma concepção integralmente histórica das coisas humanas que foi desencadeado pelo nascimento de uma consciência histórica.³²⁸ Uma decisiva contribuição para a ciência histórica para a história das religiões se encontra no pensamento do teólogo e historiador alemão Ernst Troeltsch, que elabora – dando continuidade ao projeto historicista alemão do século XIX, representado por nomes como David Friedrich Strauss (1808 – 1874) Ferdinand Christian Baur (1792 – 1860) Albert Ritschl (1822 – 1889) e Adolph von Harnack (1851-1930)³²⁹ – uma forte crítica das tradições, a partir de uma análise histórica fundamentalmente rigorista, elaborada pelo grupo que viria a se tornar conhecido por “*escola da história da religião*”³³⁰. Com relação à crítica histórica de Troeltsch, afirma Volkman:

Trabalha basicamente com os seguintes princípios: A crítica, ou seja, a atitude da dúvida metódica; a “chave para a crítica”: a analogia em todo acontecer histórico; a correlação, o mútuo interrelacionamento entre todos os fenômenos da vida intelectual e histórica. Falando da crítica, Troeltsch pensa em uma atitude, com que o historiógrafo particularmente se familiariza. Em virtude da crítica, ou seja, da dúvida metódica, a tradição aparece, de antemão, como incerta e insegura. Valem apenas aqueles juízos acerca da história, os quais passaram pelo processo de um rigoroso questionamento. Daí, Troeltsch constata com razão que “ao aplicar a crítica histórica às tradições religiosas, a postura interna em relação a elas e sua auto-compreensão teve que ser mudada significativamente e, efetivamente foi mudada. Foi mudada no sentido de que não mais a tradição como tal aparece como o ponto fixo, como constante, mas somente a postura crítica daquele que julga sobre a tradição.”³³¹

Os pressupostos da crítica histórica da Modernidade afetaram diretamente a leitura bíblica que se estabeleceu com a gradual retirada da carga dogmática posta nos textos bíblicos pela tradição interpretativa da Igreja. “A historicidade do texto bíblico foi assumida de forma crítica: por esta estar na

³²⁷ Para isso ver WEBER, *Ética...*; BERGER, *O Dossel...*, Cap. II.

³²⁸ Ver TROELTSCH, *Sobre o Método...*; VOLKMANN, DOBBERAHN, CÉSAR, *Método Histórico Crítico...*, p.61

³²⁹ Importante observar a crítica ao fato de esta escola, que representa a “Teologia Liberal” do séc. XIX, estar presa ao idealismo alemão de Hegel, instrumentalizando assim a crítica histórica e a assimilando a um projeto filosófico idealista que proclama a ideologia alemã do séc. XIX: “o protestantismo cultural”. Importante observar que o método histórico-crítico não se resume as instrumentalizações histórico-teológicas praticadas pela teologia do século XIX-XX, alçadas pela filosofia idealista (Adolf Von Harnack) e existencialistas (Rudolf Bultmann). Para isso ver DOBBERAHN, *O método histórico-crítico entre idealismo e materialismo...*; MAINVILLE, *A Bíblia...*

³³⁰ MATA DA, *Ernst...*

³³¹ DOBBERAHN, p.61

história, o texto tem uma história, e explicar essa história do texto está na base da pesquisa histórico-crítica.³³² Um dos importantes representantes da exegese moderna que procurou acessar as tradições bíblicas munido de uma crítica histórica das tradições foi o exegeta alemão Julius Wellhausen, que acessou as tradições bíblicas do Antigo Testamento propondo uma desconstrução canônica de sua redação final. Wellhausen afirma:

El A.T. representa la historia muy uniformemente a través de todos sus libros. Pero esta representación de la historia fue hecha después; fue impuesta y su uniformidad exagerada. La nueva investigación ha roto esa imagen. Debajo de una superficie uniforme se muestran restos dispersos, de capas subyacentes, a los que se debe dar más relieve para llegar a la verdad histórica. Desde Astruc, el análisis literario ha reconocido el carácter roto, disperso de todo, y ha tratado de ordenar la composición según sus partes originales. Desde De Wette, la crítica histórica ha comenzado, a través de las contradicciones que se encontraron, a hacer más fluida la imagen cerrada de la historia. En el A.T. hay profundas contradicciones que obligan a presuponer que ha habido un desarrollo en la historia de la religión de Israel y también en el culto mosaico.³³³

Wellhausen representa o exemplo da forte influência exercida pela crítica histórica na leitura da Bíblia e na afirmação do método histórico-crítico como ferramenta fundamental no processo crítico das tradições. O método histórico-crítico, como postulado crítico de interpretação da Bíblia na Modernidade, tem como principal objetivo o acesso às realidades históricas que compõem o texto bíblico. Este enfoque histórico, efetivamente, não comporta vários métodos distintos, mas somente um, que se desenvolve em várias etapas, as quais, por sua vez, mantêm estreita relação entre si.³³⁴ A exegese histórico-crítica tem por princípio a construção de uma arqueologia literária, identificada com a constituição de textos antigos e a forma que os autores utilizaram para expressar sua mensagem, sendo classificados como “históricos” por clarificarem os processos dos diversos textos em seu contexto histórico, usando critérios científicos tão objetivos quanto possíveis.

A principal preocupação do exegeta que faz uso desse instrumental é desvendar as concepções teológicas das narrativas bíblicas em seu ambiente histórico social, a fim de analisar as mentalidades presentes em um

³³² ZABATIEIRO, p.24

³³³ WELLHAUSEN, J. Israelitsch – jüdische Religion, Tübingen, 1906 apud De Witt H. Em la dispersión el texto es pátria, p.120

³³⁴ MAINVILLE, *A Bíblia...*, p.10

determinado recorte temporal, situando o texto no tempo, para que, com seu auxílio, possa reconstruir historicamente a sociedade que está por detrás do texto. Neste sentido, o instrumental histórico-crítico, na aplicação de seu método, tem como funcionalidade em suas diversas etapas de crítica textual, crítica das fontes, crítica dos gêneros literários, crítica da redação, história da tradição, reconstruir o ambiente histórico em que foi produzido o texto e sua interferência naquele ambiente.

Alicerçada pelo paradigma moderno, a exegese histórico-crítica alcançou um forte status de objetividade em seu núcleo interpretativo, reverberando e dando continuidade ao projeto historicista da historiografia ocidental do século XIX. Entre as críticas dirigidas a essa exegese está a sua profunda dependência de um paradigma moderno historicista, que caracteriza o conhecimento científico da época, fundado por uma concepção positivista da história que se fundamenta em um monismo epistemológico que reduz o conhecimento aos aspectos estritamente racionais, desconsiderando a historicidade dessa mesma razão e a multiplicidade de outros horizontes de vida que estão presentes no processo de construção do saber científico. Estes questionamentos entram em cena a partir da elaboração de uma hermenêutica filosófica, que traz à cena os condicionamentos históricos pré-compreensivos do sujeito que interpreta, dessacralizando o ideal de uma história de caráter asséptico, objetivo e desinteressado. O compreender está vinculado a toda uma existência que traz consigo seus pré-conceitos históricos. Essa é a novidade que traz a nova hermenêutica filosófica.

Mesmo absorvida por esse monismo epistemológico da Modernidade, a ciência histórica proporcionou um forte lastro teórico para a abordagem histórica das tradições bíblicas. É neste sentido, de fundamental importância reiterar que, uma abordagem histórico-crítica da Bíblia hebraica e cristã só se tornou possível a partir de uma emancipação da razão histórica capaz de emancipar-se de um universo passado e da tradição e submetê-los ao juízo da razão histórica.³³⁵

³³⁵ Sobre isso ver STEIN, *História...* Aqui se torna muito relevante a afirmação do historiador brasileiro Arno Wehling que afirma: "A História, à época da Restauração, quando Ranke iniciou sua obra de mais de sessenta anos (1824-86), não tinha uma definição precisa: oscilava entre

3.4 A EXEGESE MODERNA DIANTE DO PROBLEMA HERMENÊUTICO E AS POSSIBILIDADES DO CONHECIMENTO HISTÓRICO

O problema hermenêutico surgiu diante de uma forte crise nos paradigmas da ciência moderna. A publicação na Alemanha de *Ser e Tempo*³³⁶, do filósofo Martin Heidegger (1889-1976), abalou intensamente os fundamentos epistemológicos historicistas das ciências históricas, representando enorme desafio para o trabalho científico.³³⁷ Com Heidegger potencializa-se uma tradição do pensamento ocidental que, desde Kierkegaard, afirma o postulado central do *pathos* da existência. Há neste momento o que se denominou chamar de *a virada hermenêutica*,³³⁸ com o nascimento de uma hermenêutica filosófica, em contraposição a um racionalismo científico que dominou a cena intelectual européia nos duzentos anos que precederam a publicação de *Ser e Tempo*. É sabido que,

desde Feuerbach e Nietzsche, existe um movimento em filosofia que prioriza a categoria da vida sobre a reflexão e a razão, acatando qualidades cognitivas como sendo uma parte integral da vida e não qualidades exclusivamente separadas. Tentativas filosóficas de fazer sentido do homem e do mundo a partir de um ponto de vista teórico e racional são criticadas porque a reflexão filosófica ignora o pensamento pré-filosófico do “mundo-vida” e, conseqüentemente, traz violência aos nossos relacionamentos diários do mundo. Nós estamos envolvidos no mundo e encontramos o nosso caminho nele antes de começarmos a filosofar. Na realidade, a perspectiva filosófica sobre a vida é uma distorção, dependendo das formas de pensamento não relacionados com o caráter real dos relacionamentos humanos.³³⁹

A filosofia existencial de Heidegger está na base de toda essa *virada hermenêutica* do pensamento filosófico da modernidade. Há nela um profundo questionamento da cientificidade que tem como pressuposto a tentativa de elucidar todo real a partir de um método científico que determina aquilo que é

pensamento filosófico (o passado comprovado o postulado e a funcionalidade do processo, como Vico, Herder ou Hegel), o exercício literário (como ensinavam os manuais da *Ars Histórica*, do tipo Mably) e o levantamento das fontes (como fizeram os eruditos do Renascimento e do Barroco, de Lourenço Valla a Mabillon e Muratori). Esta produção intelectual voltada para o passado continuaria dispersa, entretanto pela filosofia, pela literatura e erudição pura, não fosse o fenômeno externo global mais significativo da História do pensamento europeu do século XIX, o Historicismo”. WEHLING, *A invenção...*, p.113

³³⁶ HEIDEGGER, *Ser e tempo...*

³³⁷ GADAMER, *Hermenêutica v.II...*, p. 151

³³⁸ *Ibid*, p. 227

³³⁹ LAWN, *Compreender...*, p.75

ou não a verdade, negando os aspectos não estreitamente vinculados ao processo de racionalização humana. O pensamento de Heidegger procurou “escapar da estreiteza da cultura científica e retornar a outros caminhos e panos de fundo do ser humano”³⁴⁰, e assim, ultrapassar o processo de compreensão elaborado pela cultura científica da modernidade. Para Hans-Georg Gadamer,

a virada hermenêutica estende-se [*sic!*], assim, para além dos limites da ciência moderna que é denominada pelo ideal do método. Desse modo, ela descortina o lado inverso da cultura científica que domina nossa civilização e entra em cena como a cultura das “humanidades”, que também são denominadas ciências humanas ou ciências da cultura, ao lado das ciências da natureza, abarcando em verdade a totalidade de nossa configuração humana da vida. Ela serve a uma tarefa que é colocada a nós todos, a saber, encontrar o equilíbrio correto entre o poder do saber dominante e a sabedoria socrática do não-saber em torno do bem (...). O Ocidente tomou o caminho da ciência e submeteu por meio disso as formas de vida da humanidade a uma reconfiguração, cujas conseqüências continuam sempre impassíveis de serem visualizadas.³⁴¹

Heidegger, em *Ser e Tempo*, formulara a denúncia a estreiteza de uma cultura científica que provocou, no Ocidente, uma forma de esquecimento do ser,³⁴² decorrente de um unilateralismo científico que estava preso à idéia de uma consciência transcendental alicerçada no conceito moderno cartesiano do cogito que encobria as múltiplas realidades e possibilidades do ser em sua facticidade histórica.³⁴³ Heidegger afirmou que o processo de compreensão não está vinculado unilateralmente a um *cogito* transcendental, como postulava a filosofia moderna, mas sim há um processo no qual a historicidade humana compromete todo processo de conhecimento. A existência humana carrega uma série de elementos que são trazidos para o processo de compreensão, e, neste sentido, em “toda compreensão ocorre uma pré-compreensão, justamente aquela de estar presente como estar no mundo”.³⁴⁴

Heidegger reafirma a dimensão histórica que faz que o homem deva ser visto como Da-Sein, quer dizer, como um “ser presente”, um existente. A condição humana é assim conhecida com referência a esse “estar no mundo”, numa perspectiva em ruptura com a ontologia clássica, uma vez que toma a existência humana como base fenomenal da ontologia. Essa historicidade constitui, ao mesmo

³⁴⁰ GADAMER, *Hermenêutica v.I...*, p.43

³⁴¹ GADAMER, *Hermenêutica v.II...*, p.40

³⁴² GADAMER, *Hermenêutica v.I...*, p. 41

³⁴³ *Ibid*, p.41

³⁴⁴ PELLETIER, p.63

tempo, o horizonte de toda a teoria da compreensão. Dito de outro modo, o “compreender” é certamente uma estrutura existencial do Da-Sein.³⁴⁵

O ponto fundamental desse horizonte hermenêutico se encontra na negação de uma consciência transcendental, amparada pela filosofia kantiana, que se pretende destituída das dimensões históricas que determinam o horizonte de todo projeto científico. O conceito de *Dasein* (*ser-em - existência*) que orienta a filosofia de Heidegger alerta as pretensões do saber científico ao fato de este estar impregnado de interesses e preconceitos históricos advindos de sua inerente pertença ao mundo. No processo heurístico da construção do saber, “o tempo é *conditio sine qua non* de todo conhecimento histórico”.³⁴⁶

O Dasein “no-mundo” compreende seu ser de uma certa forma. O Dasein “percebe”, de certa forma, que sua pertença ao mundo é um “fato”. Isto não quer dizer que o Dasein seja um ente simplesmente dado; porém, isto indica que o Dasein já se encontra em uma rede de significados e relações já firmadas. Este fato, por não ser algo acabado e dado, como os demais entes o são, é chamado por Heidegger de FACTICIDADE. Na facticidade, o Dasein se depara com outros entes que não ele mesmo. Tais entes, por se inserirem no “mundo” do Dasein, são chamados de entes intramundanos (...). Na inter-relação ocupacional do Dasein com os demais entes, o conhecimento racional-cognitivo é uma das possibilidades do Dasein lidar com os entes intramundanos. Ocorre, porém, que o pensamento moderno, especialmente, acreditou que o conhecimento racional se dava a partir de um “deslocamento” do sujeito para o objeto. No entanto, sendo o ser-no-mundo, o Dasein já está, de certa forma, ocupado com os demais entes. O conhecimento é somente um modo de ser no mundo. A relação Dasein-mundo já se encontra instaurada antes de qualquer conhecimento, como um a priori, “porque conhecer surgirá, antes de mais, como um comportamento ditado pela preocupação. Todo saber será, à partida, interessado.”³⁴⁷

Estes questionamentos críticos buscavam minar o cientificismo epistemológico que caracterizavam as ciências do século XVIII e XIX que se julgavam livres de um condicionamento histórico, considerando-se capazes de manterem-se “misteriosamente distante das vicissitudes do tempo e dos momentos, dos particularismos e da contingência ligados a condição temporal do homem”³⁴⁸. Toda postura crítica e enérgica da nova hermenêutica reage ao transcendentalismo da filosofia moderna, que, como Kant, “acreditava ainda em poder falar do ponto de vista de um sujeito, que, embora finito, é algo estável, e

³⁴⁵ Ibid, p.62

³⁴⁶ ANKERMIT, *Historicismo...*,p.98

³⁴⁷ CABRAL, *A Mãe...*,p.57

³⁴⁸ PELLETIER, p.56

não submetido ao devir histórico”³⁴⁹. Para a nova hermenêutica, “a consciência histórica é ela mesma histórica”³⁵⁰. O ideal de um agente de conhecimento desvinculado de sua situação histórica e existencial, que proclama uma pesquisa objetiva e desinteressada sofre um profundo abalo. A partir destes pressupostos filosóficos, se assenta a nova hermenêutica, que vai ser intensamente divulgada pelo filósofo e hermeneuta Hans-Georg Gadamer.

Gadamer foi um dos mais destacados discípulos do tentáculo da filosofia moderna, Martin Heidegger. Sua obra fundamental, *Verdade e Método*³⁵¹, constitui-se entre as mais sólidas obras hermenêuticas realizadas em todo século XX. Sua obra *Verdade e Método* fora precedida por um artigo escrito em 1949 que elencou a principal temática que vai absorver todo seu esforço na formulação de uma teoria hermenêutica: *os limites da razão histórica*³⁵². Gadamer elabora em seu escrito o que considera a pergunta fundamental: “O que é, contudo, a consciência histórica, esse novo sexto sentido do homem? Ela traz para o homem uma ampliação grandiosa do seu mundo – em torno de todos os mundos que já existiram e que ela compreende. Ou será que ela significa muito mais justamente a perda do “mundo”, uma vez que ela ensina o homem a olhar para o mundo com mil olhos?” “O que é esse mundo”, pergunta Gadamer, “para o homem que sabe a si mesmo como finito e histórico?”³⁵³. O hermeneuta possibilita assim o questionamento da objetividade científica da modernidade na elevação da realidade desse homem que só conhece historicamente. Para Gadamer, o projeto científico da modernidade fracassa por desconhecer a radicalidade desta realidade que é a condição histórica do homem. O autor afirma:

Nenhuma das ciências modernas, nem mesmo aquelas que fomentaram tão poderosamente a nossa consideração da natureza e a nossa instalação técnica do mundo equipararam-se em termos de significação revolucionária à formação do sentido histórico por meio da consciência histórica. Saber a si mesmo historicamente, ser com consciência um ente condicionado, essa verdade do relativismo histórico é de uma seriedade vital imediata e frutífera, se ela não é pensada apenas academicamente, mas praticada politicamente. Ela

³⁴⁹ VATTIMO, G. Soffusi e debuli: cosi li preferisco. In: Attualità dell’ Illuminismo. Apud PECORARO, *Nihilismo...*, p.28.

³⁵⁰ GADAMER, *Hermenêutica v.II...*, p.144

³⁵¹ GADAMER, *Verdade e Método...*

³⁵² GADAMER, *Hermenêutica v.II...*, p.139

³⁵³ *Ibid*, p.139.

tensiona a existência histórica da humanidade até o esgarçamento.³⁵⁴

Gadamer procura levar o relativismo histórico às suas últimas conseqüências, reagindo à idéia de uma consciência reflexiva, conceito fundamental da filosofia crítica da *Aufklärung*, propondo uma absoluta submissão a problemática da tradição, na qual, para o filósofo, todos os homens estão emergidos. Gadamer procura propagar a tese de uma “consciência exposta aos efeitos da história”³⁵⁵ que coincide com as teses de Heidegger acerca do *Dasein*, esse *ser jogado* na história,³⁵⁶ imerso na tradição, que o conduz a afirmar que o “ser homem encontra sua finitude no fato de situar-se, antes, no seio das tradições”.³⁵⁷ A partir destes pressupostos hermenêuticos, Gadamer procura reabilitar, contrariando todo progresso emancipatório da filosofia das luzes, conceitos como, “preconceito, tradição e autoridade”³⁵⁸. Para o filósofo, é impossível escapar das malhas da história em que o homem está imerso.

Não podemos nos subtrair do devir histórico, nos distanciar dele para que o passado seja, para nós, um objeto... Estamos sempre situados na história... Pretendo dizer que nossa consciência é determinada por um devir histórico real, de tal forma que ela não possui a liberdade de situar-se em face do passado. Por outro lado, pretendo dizer que se trata de sempre retomar consciência da ação que se exerce, sobre nós, de sorte que o passado, cuja experiência acabamos de fazer, force-nos a tomá-la totalmente em mãos, a assumir de certa maneira sua verdade³⁵⁹

Neste sentido, a hermenêutica de Gadamer desacredita toda a pretensão científica das ciências humanas que propalam uma espécie de esclarecimento histórico a partir dos critérios metodológicos e heurísticos de distanciamento firmados em uma ciência histórica. A pesquisa científica não escapa à consciência histórica e por isso, o saber histórico não está em condições de se libertar de sua própria condição histórica³⁶⁰. Gadamer pergunta:

Mas o que significa, então, o ideal do esclarecimento histórico? Ele leva realmente a sério a sua própria historicidade? Ele não acaba por

³⁵⁴ Ibid, p.139

³⁵⁵ RICOEUR, p.106

³⁵⁶ HEIDEGGER, *Ser e tempo...*, p.34

³⁵⁷ GADAMER, *Verdade e Método...*, p.260

³⁵⁸ RICOEUR, p.110

³⁵⁹ GADAMER apud RICOEUR, p.114

³⁶⁰ RICOEUR, p.116

pensar efetivamente a sua própria razão finita sob a ótica de Deus, isto é, como a onipresença da história na compreensão? Com certeza, ele se afasta da consequência de Hegel e não quer “conceber” a história. Todavia, no ideal de compreensão ao qual segue, ele projeta a si mesmo para uma onipresença que não contesta, em verdade, a sua própria finitude histórica, mas a esquece. Será que a infinitude da compreensão para a qual ele se transpõe não é uma ilusão?³⁶¹

Para o hermeneuta, o ideal de compreensão histórica não passa da projeção de um tempo presente a um passado inabarcável, pois esse é sempre percebido e recebe suas significações pela tradição da qual não se pode escapar, pois “entre a ação da tradição e a investigação histórica forma-se um pacto que nenhuma consciência crítica poderá desfazer.”³⁶² Para a hermenêutica filosófica do filósofo alemão, as ciências humanas estariam submetidas a um círculo hermenêutico de interpretação (Heidegger), um movimento circular transcorre entre o intérprete e o seu texto. O intérprete não se encontra fora, mas dentro da vida, “não é apenas o contemplador teórico, mas pertencente à totalidade da vida da qual participa”³⁶³. Aqui se impõe os limites da razão e do conhecimento histórico, afirmando a radical historicidade dessa mesma razão histórica, inaugurando uma pré-compreensão que está na base de toda a interpretação. Para Gadamer, “ao lado do acontecimento histórico-mundial que é a filosofia de Nietzsche, as formas acadêmicas nas quais o problema filosófico do historicismo foi pensado desvanecem-se”.³⁶⁴

A hermenêutica de Gadamer tem fundamental importância na dessacralização deste intérprete desistoricizado e colocado fora do tempo, que perpassou as orientações e perspectivas científicas modernas, principalmente européias. Sua obra possibilita uma decorrente destranscendentalização de uma consciência kantiana³⁶⁵, revelando o lugar onde se faz a pesquisa histórica, onde os pés do pesquisador estão fincados, onde se pergunta, objetivamente, pelo passado.

³⁶¹ GADAMER, *Hermenêutica v.II...*, p.143

³⁶² RICOEUR, p.117

³⁶³ GADAMER, *Hermenêutica v.II...*, p. 166

³⁶⁴ *Ibid*, p.141

³⁶⁵ O conceito é usado por Habermas, J. Postscript. In: Aboulafia, M. et al. (Eds.) Habermas and Pragmatism. London: Routledge. 2002. p.227. apud SOUZA, *Filosofia, Racionalidade e Democracia...*, p.31. “Descentralizar” Kant significaria abrir mão da idéia de que há princípios (exigências lógicas, critérios, categorias), a *priori*, invariáveis, presentes em todo ato de conhecer, que constituiriam a estrutura cognitiva do sujeito e garantiriam o alcance universal e incondicional do conhecimento.

O grande problema na hermenêutica filosófica de Gadamer é o efeito nefasto de sua inseqüente e absoluta negação do horizonte moderno crítico e emancipatório da *Aufklärung*. Gadamer nega todo processo epistemológico das ciências humanas e sociais, e desconsidera a instância crítica presente em uma abordagem crítica e histórica. Neste sentido abandona toda capacidade crítica de tomada de consciência oriunda das luzes, como capacidade de juízo crítico perante as tradições. O filósofo “orienta inevitavelmente a filosofia hermenêutica para a reabilitação do preconceito e para a apologia da tradição e da autoridade”.³⁶⁶

A contribuição própria de Gadamer diz respeito, em primeiro lugar, ao elo que ele institui, num nível até certo ponto puramente fenomenológico, entre *preconceito*, *tradição* e *autoridade*; em seguida, à interpretação ontológica dessa seqüência, a partir do conceito de “consciência da eficácia histórica”; enfim, à consequência metacrítica; esta consiste em dizer que uma crítica exaustiva dos preconceitos – por conseguinte, das ideologias – é impossível, na ausência do ponto zero de onde ela poderia ser feita.³⁶⁷

O ponto central e, portanto, nevrálgico da hermenêutica filosófica de Gadamer é sua negação do método científico. Para o hermeneuta, o distanciamento metodológico consequente da própria aplicação do método “põe fim ao nosso compromisso com o passado e, ao mesmo tempo, cria uma situação comparável a objetividade das ciências da natureza”.³⁶⁸ Gadamer recusa a problemática que confia a um *método* o cuidado de identificar a verdade de um texto³⁶⁹. É neste horizonte que deve ser entendido o título de sua obra *Verdade e Método*, que deveria, segundo Ricoeur, ser traduzida por *Verdade ou Método*³⁷⁰. Para Gadamer, “a verdade está fora do alcance do método: ela é aquilo que foge aos nossos dispositivos metodológicos”³⁷¹. Ricoeur afirma:

Certa reabilitação do preconceito, da autoridade, da tradição, será pois dirigida contra os critérios da filosofia reflexiva. Esta polêmica anti-reflexiva contribuirá mesmo para conferir a esse arrazoado a aparência de um retorno a uma posição pré-crítica. Por mais provocante – para não dizer provocador – que tal arrazoado seja, ele

³⁶⁶ RICOEUR, p.105

³⁶⁷ Ibid, p.105

³⁶⁸ Ibid, 115

³⁶⁹ PELLETIER, p.65

³⁷⁰ RICOEUR, p.38

³⁷¹ PELLETIER, p.65

é devido à reconquista da dimensão histórica sobre o momento reflexivo. Pertencço à história antes de me pertencer a mim mesmo.³⁷²

Gadamer nega uma concepção epistêmica e reflexiva capaz de elaborar uma atitude de juízo sobre o real e o passado. Nega o processo emancipatório crítico gestado no interior da modernidade que ofereceu ao homem a possibilidade de emitir um juízo histórico sobre as hecatombes que sobrevêm como “cadeias de eventos”, para usar a expressão de Walter Benjamim, onde a opressão dos oprimidos é sempre e determinantemente a regra.³⁷³ Há na filosofia hermenêutica de Gadamer, uma tentativa de dissolução do projeto crítico da luzes. Seu projeto hermenêutico coloca a tradição assumida acima do juízo crítico da razão³⁷⁴, negando o papel de uma ciência crítica. Há nesta hermenêutica uma tentativa de dissolução completa do *cogito* cartesiano e kantiano, base estrutural das ciências modernas emancipadas da tradição. Ricoeur faz uma fundamental leitura desse conflito de Heidegger e Gadamer com a modernidade.

Numa perspectiva heiddegeriana, a única crítica interna que podemos conceber como parte integrante do empreendimento do desocultamento é a desconstrução da metafísica. E uma crítica propriamente epistemológica só pode ser reassumida indiretamente, na medida em que podem ser discernidos resíduos metafísicos operando até mesmo nas ciências pretensamente positivas ou empíricas. Todavia, essa crítica dos preconceitos de origem metafísica não pode ocupar o lugar de um verdadeiro confronto com as ciências humanas, com sua metodologia e com suas pressuposições epistemológicas. Em outros termos, é a preocupação lancinante com a radicalidade que nos impede de fazer o trajeto de retorno da hermenêutica geral às hermenêuticas regionais: filologia, história, psicologia das profundezas, etc. [...]. A hermenêutica de Gadamer não está em condições de engajar-se a fundo nesse caminho, não somente porque, como Heidegger, todo esforço do pensamento está investido na radicalização do problema do fundamento, mas porque a experiência hermenêutica, em si mesma, evita lançar-se nos caminhos do reconhecimento de toda instancia crítica. A experiência fundamental que determina o lugar de onde a hermenêutica faz sua reivindicação de universalidade contém a refutação do “distanciamento alientante” que comanda a atitude objetivante das ciências humanas. Por conseguinte, toda a obra toma um caráter dicotômico que revela até mesmo no título: Verdade e Método. A alternativa prima sobre a conjunção. É essa situação inicial de alternativa, de dicotomia que, a meu ver, impede-nos de

³⁷² RICOEUR, p.38

³⁷³ BENJAMIM, Tese VIII e IX apud LOWY, *Walter Benjamim...*, p.83-87. “A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” no qual vivemos é a regra”. Tese VIII. “O anjo da história tem de parecer assim. Ele tem seu rosto voltado para o passado. Onde uma cadeia de eventos aparece diante de nós, ele enxerga uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés. Tese IX.

³⁷⁴ RICOEUR, p.125

reconhecer realmente a instância crítica e, por conseguinte, de fazer justiça a uma crítica das ideologias, expressão moderna e pós-marxista da instância crítica.³⁷⁵

Aqui é importante lembrar o conceito heideggeriano de verdade como *desvelamento do ser*³⁷⁶, oposto da verdade enquanto método.³⁷⁷ Para Ricoeur essa dicotomia, assumida por Gadamer, impede a aceitação da instância crítica das ciências humanas, rejeitando o diálogo com toda tradição epistemológica das ciências humanas e seu caráter heurístico e empírico que pressupõe uma necessidade de distanciamento metodológico. Há uma enérgica negação de toda tradição moderna da *Aufklärung*, evitando lançar-se nos caminhos do reconhecimento de toda instância crítica. A reabilitação de conceitos como autoridade, tradição e preconceito reflete um conteúdo político conservador de forte tendência anti-iluminista que estabelece um retorno a um posicionamento pré-crítico e não reflexivo. Gadamer nega uma filosofia crítica que opere um juízo crítico das tradições, negando a legitimidade do método científico das ciências humanas da modernidade que se estabelecem a partir de um distanciamento crítico da tradição. Sua hermenêutica filosófica impede a ação das ciências humanas de situar a instância crítica acima da autoridade e da tradição.³⁷⁸

É contra essa afirmação de total subserviência à tradição que se insurge a hermenêutica crítica de Jürgen Habermas como uma crítica política da hermenêutica,³⁷⁹ afirmando, no horizonte de uma tradição situada na *Aufklärung*, a necessidade de uma ciência social crítica como parte de um projeto crítico de emancipação que situa a reflexão acima da coação institucionalizada da tradição. Representante da escola de Frankfurt, Habermas contrapõe-se a uma tendência pós-moderna de radical negação nietzschiana e neo-heideggeriana da razão, afirmando a importância da emancipação crítica e reflexiva que saiba impor-se como crítica das ideologias.

Habermas re-estabelece e afirma a dignidade e importância da crítica das ciências humanas, como crítica do próprio processo de racionalização que varreu a Modernidade, bem como do processo de morte da razão que solapou

³⁷⁵ Ibid, p.133-134

³⁷⁶ HEIDEGGER, p.287-288

³⁷⁷ Ibid, p.282

³⁷⁸ RICOEUR, p.125

³⁷⁹ Ver HIGUET, *A crítica...*

a reflexão crítica no pós-guerra, identificando a razão às ideologias do progresso que promoveram uma *hibris* no modo de ser ocidental, proclamando um ideal científico que trazia consigo um projeto de dominação. Essa profunda desconfiança da razão orienta-se por uma tradição que vem desde Pascal e Kierkegaard e realiza uma profunda crítica à ideologia racionalista do progresso.

A loucura das batalhas da Primeira Guerra Mundial, batalhas centradas em aplicação pesada de material bélico que arrancaram da guerra enquanto tal a sua derradeira honra, o abalo da fé liberal no progresso em face do nacionalismo suicida dessa guerra, o redespertar de novos movimentos religiosos e a redescoberta de um antigo conjurador religioso, tal como Kierkegaard o foi, que incorporava o *pathos* da existência em si – tudo isso teve também a sua correspondência nas ciências: tivemos aí a crise dos fundamentos da teologia, que conduziu por meio do comentário de Karl Barth à epístola aos romanos à formação da teologia dialética, a crise na economia que surgiu por meio das violentas transformações econômico-mundiais do período de guerra e pós-guerra, a crise na matemática que veio à tona com o intuicionismo de Brouwer e a crise da física que teve lugar por meio da teoria da relatividade de Einstein – não foi senão em vão que a confusão geral dos espíritos precisou atentar para a mensagem de salvação da fenomenologia husserliana.³⁸⁰

Esses acontecimentos promoveram uma espécie de insurreição contra o processo de racionalização que tomou a Europa nos seus duzentos anos de modernidade, que instrumentalizou a razão moderna, esgotando, assim, seu potencial crítico e emancipador, reduzindo-a a uma “estreita e conformista razão instrumental, empirista, positivista, ideologicamente a serviço da alienação e da dominação”³⁸¹. Na esteira da tradição crítica da escola de Frankfurt³⁸², Habermas se esforça para reabilitar a razão em sua capacidade crítica, uma razão crítica capaz de ser uma alternativa ao positivismo e ao irracionalismo que varre o mundo em forma de nazismos, fascismos e práticas anti-democráticas que se afirmam na maioria das vezes pelo uso da força.³⁸³

³⁸⁰ GADAMER, *Hermenêutica v.II...*, p.149

³⁸¹ SOUZA, *Filosofia, Racionalidade e Democracia...*, p.22.

³⁸² Para Escola de Frankfurt ver CORTINA, *Crítica...*

³⁸³ SOUZA, *Filosofia, Racionalidade...* p.22. “Habermas preocupa-se com os precedentes representados pela utilização nazista de Nietzsche e pelo nazismo de Heidegger, que, para ele, só podem ser exorcizados por uma ética universalista e por uma política democrática, ambas fundamentadas numa certa incondicionalidade da razão. Em relação ao “irracionalismo”, ele não vai ao exagero – de George Lukács em *Assalto à razão* – de vê-lo por toda a parte, na filosofia contemporânea, em tudo que não é racionalismo e Iluminismo (de tipo alemão). Mas aparentemente, preocupa-lhe, sobretudo, o fato de que, na Alemanha, as posições políticas de extrema direita, reacionárias e perigosamente chauvinistas, tem-se acompanhado, no plano filosófico, de posições que repudiam o Esclarecimento e que retomam o Romantismo”.

Habermas não se rende ao conservadorismo político e irracional que nega a capacidade de auto-reflexão e afirmação da razão diante da tradição. Sua hermenêutica crítica “censura em Gadamer o irenismo que pode levá-lo a ocultar o jogo de interesses que podem se inserir no ato de interpretação e torná-lo muito pouco desinteressado”.³⁸⁴ Habermas se orienta pela tradição crítica das luzes, percebendo a importância da “destranscendentalização” do sujeito,³⁸⁵ como afirmação das lições aprendidas através da nova hermenêutica e do pragmatismo. Em reação à subserviência à tradição de Gadamer, propõe uma subversão crítica da tradição como crítica das ideologias, situando a instância crítica acima do “preconceito” da consciência hermenêutica.

As ciências sociais críticas se dão por tarefa discernir, sob regulares observáveis das ciências sociais empíricas, formas de relações de dependência “ideologicamente fixas”, reificações que só podem ser transformadas criticamente. Portanto é o interesse pela emancipação que regula o enfoque crítico. Habermas chama esse interesse também de *auto-reflexão*; ele fornece o quadro de referência para as proposições críticas: a auto-reflexão, escreve no texto de 1965, liberta o sujeito da dependência a poderes hipostasiados.³⁸⁶

Habermas não nega o processo crítico gestado no interior da modernidade e seu potencial crítico e emancipatório que é capaz de promover uma iconoclasta crítica das tradições e das ideologias a partir da auto-reflexão da razão. Ele se pronuncia a partir de uma tradição, a tradição da *Aufklärung*, da libertação e emancipação, que, para Ricoeur, “penetra na mais impressionante tradição, a dos atos libertários, a do Êxodo e da Ressurreição”³⁸⁷.

³⁸⁴ PELLETIER, p.70

³⁸⁵ HABERMAS, *A volta do historicismo...*, p.66. “Diferentemente de um observador, o interprete é um participante, que, como um falante diante de uma audiência, tem de tomar atitude performativa em relação a segundas pessoas. O interprete não pode mais assumir uma perspectiva objetivante, de terceira pessoa, que pretenda estar de algum modo fora do domínio dos objetos, e ser claramente distinta dos fenômenos que precisam ser interpretados. Como Hans-Georg Gadamer explicou, o intérprete não compreenderia nada se não estivesse situado no interior de um processo, no qual tanto o interprete como seu objeto estão, desde o começo, aninhados. Desde quando não existe, para o intérprete, saída desse contexto, sua interpretação não é menos uma manifestação da vida histórica do que aquilo que ele interpreta. Isso se aplica igualmente aos padrões pelos quais as interpretações podem ser criticamente avaliadas. Se existe um padrão qualquer, ele deve ser inerente à própria vida histórica”

³⁸⁶ RICOEUR, p.124

³⁸⁷ *Ibid*, p.145

CAPÍTULO IV

BÍBLIA TRADIÇÃO E LIBERTAÇÃO: O LÓCUS HERMENÊUTICO LATINO AMERICANO

Fundamental para o desenvolvimento de uma hermenêutica bíblica latino-americana da libertação é a contribuição das ciências bíblicas que transformou, desde o Renascimento até a Idade Moderna, a leitura da Bíblia no Ocidente. O instrumental histórico-crítico da exegese bíblica possibilitou uma aproximação às raízes históricas das tradições bíblicas, desvendando o longo processo de formação por que passaram os escritos bíblicos judaico-cristãos e o pano de fundo histórico-ideológico que exerceu um papel determinante em sua formação. A crítica histórica desvelou as relações entre história e texto, buscando evidenciar os mecanismos políticos e sócio-culturais que estão por trás da formatação canônica da Bíblia hebraica e cristã. De extrema importância para uma crítica das tradições da teologia cristã clássica (fundamentada em princípios canônicos da Bíblia como unidade teológica), a crítica histórica exerceu um papel fundamental no desenvolvimento das ciências bíblicas na América Latina, que procurou minar as bases de uma teologia cristã clássica que possuiu (possui) como lastro fundamental uma leitura canônica dos escritos sagrados da Bíblia hebraica e cristã.³⁸⁸

É sabido que a história religiosa da cristandade no Ocidente tem sua fundamentação nas narrativas canônicas do Primeiro e Segundo testamento cristãos, lidos a partir de uma hermenêutica cristã clássica – apresentada no primeiro capítulo – que possibilitou um construto teológico, a saber, uma teologia da história cristã ocidental. As bases dessa teologia da história se encontram no pensamento teológico sistemático dos pais da Igreja Cristã

³⁸⁸ Um exemplo simples de leitura canônica é BERKHOF, *Princípios de Interpretação Bíblica...* Outro exemplo característico se encontra na hermenêutica reformada das escrituras, que recapitula o eixo hermenêutico agostiniano, concebido como hermenêutica trinitária das escrituras. Um clássico exemplo é a recente obra traduzida no Brasil de VANHOOZER, *Há um significado...*, o autor perpassa toda história da interpretação bíblica moderna e Pós-moderna e retoma o princípio hermenêutico baseado na autoridade canônica (Agostinho). A obra pode ser classificada, usando a mesma classificação de Espinosa em relação à hermenêutica reformada do séc. XVII: preconceitos teológicos que instrumentalizam a Bíblia com os fins de afirmar verdades de fé que reproduzem estruturas de dominação com capa de piedade. Ver cap. III. A crítica das tradições em Baruch de Espinosa – o Tratado Teológico Político

ocidental e têm no pensamento teológico do monge africano Agostinho de Hipona sua mais brilhante síntese. Essas tradições canônicas são fundamentais para o processo de colonização do imaginário latino-americano, que, através de um processo de evangelização forçada, legitimou uma ação de dominação que tem seus lastros fincados nas bases sacerdotais das escrituras.³⁸⁹ A estrutura canônica das escrituras sagradas se torna, assim, o ponto nevrálgico de todo castelo teológico cristão ocidental e é a partir dela que se assenta toda leitura histórico-teológica que possibilitou a elaboração de uma história da salvação de cunho dogmático e sacerdotal.

A contribuição das ciências bíblicas para a exegese latino-americana da libertação possibilitou a desconstrução de tradições sedimentadas, advindas de uma formatação político-ideológica que legitimou estruturas hierárquicas de poder e dominação que perpassaram a história política e cultural do Ocidente cristão e foi raiz do amplo processo de colonização que submeteu a civilização ameríndia do continente latino-americano. A crítica histórica permitiu uma revolução na leitura da Bíblia, possibilitando uma dessacralização das tradições bíblicas e um conseqüente des-empoderamento das escrituras do poder eclesial, abrindo brechas no controle e no poder político-religioso das estruturas eclesiásticas. Aplicada às tradições bíblicas, a crítica histórica evidenciou que textos sagrados estão vinculados a estruturas sociais e são, evidentemente, instrumentos de poder. Como textos sagrados, re-produzem uma ordem social e interesses múltiplos. São elaborações humanas que refletem estruturas de poder e relações sociais carregadas de intensos conflitos ideológicos. É o conflito que se faz corpo no texto: *vozes de dominação* e *gritos de libertação* se digladiam num emaranhado social que dá luzes a uma diversidade de *cantos* e *recantos* que foram afirmados ou silenciados nos recônditos do passado. Neste sentido, se torna impossível desconsiderar a força da narrativa como determinante nas construções do “mundo da vida”³⁹⁰ e suas ordenações sociais.

A crítica histórica demonstrou que a Bíblia hebraica e cristã em sua forma e redação final, é expressão de um construto ideológico feito a partir de

³⁸⁹ Para as bases sacerdotais das escrituras, ver GALAZZI, *Teocracia...*; CRÜSEMANN, A *Torá...*; FINKELSTEIN, SILBERMAN, *A Bíblia...*

³⁹⁰ Para isso, ver GEBARA, *Rompendo o Silêncio...*

longos e significativos conflitos sociais. Expressão de uma força ideológica e hierárquica, a Bíblia – em sua forma final e canônica – foi funcionalizada estruturalmente num processo de silenciamento do múltiplo, que se apropria – num processo de legitimação e re-significação – de uma diversidade de tradições. As narrativas judaico-cristãs do Primeiro e Segundo Testamento são narrativas plásticas que funcionalizam tradições múltiplas a serviço de um construto ideológico patriarcal e monolítico que elabora uma metanarrativa, uma espécie de história total, dos diversos judaísmo(s) antigo(s) e cristianismo(s) originário(s) a partir de seleções e apropriações elaboradas numa pretensa unidade teológica expressa no produto final canônico daquilo que conhecemos como Bíblia hebraica e cristã.

A partir das contundentes contribuições das ciências bíblicas elaborou-se na América Latina uma hermenêutica da libertação como crítica das tradições e das instituições. O *locus hermenêutico* latino-americano é herdeiro de um amplo processo de emancipação crítica gestado no Ocidente, que deu início ao rompimento com as estruturas hierárquicas representadas pelas instituições da cristandade européia. Advindo de movimentos de ruptura que nasceram no coração da Europa nos séculos XV a XIX –, caracterizados pelos movimentos humanistas no Renascimento e as Reformas protestantes, que inauguram uma desapropriação das escrituras sagradas das estruturas de poder eclesiástico, por sua vez radicalizado pelo programa crítico de emancipação cultural e religiosa gestado nas luzes do século XVIII e XIX (*Aufklärung*) que colocou a Bíblia sob os olhares da crítica e à mercê da história – o movimento bíblico latino-americano da libertação herda esse programa de emancipação crítica das tradições e elabora um contundente processo hermenêutico de releitura da Bíblia em terras latino-americanas.

4.1 PAUTAS PARA UMA HERMENÊUTICA BÍBLICA LATINO-AMERICANA DA LIBERTAÇÃO: O LUGAR HERMENÊUTICO DA PESQUISA BÍBLICA LATINO AMERICANA

A teologia, a ética, e todo ethos cultural de uma civilização são profundamente moldadas pela compreensão que essa civilização tem do seu

passado.³⁹¹ É essa evidência que nos chama atenção a nova hermenêutica, demonstrando o caráter pré-compreensivo de toda elaboração teológica e cultural. A crítica histórica, neste sentido, exerceu o fundamental papel de crítica das tradições e das ideologias, criticando e desconstruindo uma história dos efeitos que impregna as mentalidades coletivas, religiosas e culturais, formando estruturas mentais, culturas opressivas e patriarcais, moldadas por compreensões e visões de mundo antigas que determinam o comportamento e práticas sociais dos grupos humanos.

As razões de uma hermenêutica bíblica da libertação na América Latina se encontram na urgência de uma interpretação ética e política, na qual a leitura da Bíblia se defronta com feridas históricas ainda não estancadas – e que jamais cicatrizarão –, decorrentes de um insólito e histórico processo de colonização cristã européia, que colonizou corpos e consciências latino-americanas, submetendo milhares de povos indígenas e africanos a um projeto político-religioso que provocou uma carnificina humana e cultural, dizimando, fundados na idéia de uma religião universal que proclamou a assimilação da verdade em sua totalidade, milhares de vidas humanas. Uma história dos efeitos da cultura e interpretação bíblica colonial na América Latina demonstra a contundente negação dos valores nativos de uma religião indígena e africana que foram enxergadas como expressão de um mal a ser abortado, sendo colonizada por uma teologia cristã clássica que violentou a consciência religiosa nativa, reduzindo seus símbolos a meras representações de povos não civilizados, escravizados por uma religião demoníaca que deveria ser eliminada. A colonização da consciência religiosa africana e indígena foi absolutamente eficaz. Os indígenas e negros foram submetidos a um processo ininterrupto de evangelização que foi responsável pelo nascimento de uma falsa consciência nos povos dominados.³⁹² Sua religião, entendida como expressão demoníaca, expressão da aberração cultural em que estavam envolvidos, representava a barbárie e o atraso que deveriam ser deixados definitivamente para trás, dando lugar às luzes de um cristianismo, sinônimo de uma civilização imposta ao novo mundo. Símbolo da cristianíssima, civilizada e bélica civilização que se apresenta, a Bíblia, canon sagrado da cristandade,

³⁹¹ GADAMER, *Verdade e Método...*

³⁹² Ao conceito de falsa consciência, ver FERRETI, *Repensando o sincretismo...*

lida e interpretada pelos teólogos da conquista, ajudou a fundamentar teologicamente as posses e os domínios das novas terras conquistadas. No processo de colonização, a Bíblia, junto com a cruz, se tornou o monumento³⁹³ da civilização cristã. A Bíblia foi, assim, para os povos colonizados, um monumento da barbárie.³⁹⁴

A leitura da Bíblia na América Latina reproduziu de forma acentuada os reflexos da colonização, reproduzindo uma história dos efeitos que determinou a histórica manutenção de uma cultura ocidental européia, que fortaleceu a afirmação de papéis sociais assimétricos, legitimando estruturas políticas, religiosas e culturais que submetiam homens e mulheres a um processo histórico de submissão e opressão, decorrentes de uma hermenêutica bíblica colonial que naturalizou os projetos de dominação políticos, religiosos e culturais.³⁹⁵ O lugar hermenêutico da pesquisa bíblica na América Latina é a realidade de opressão, que se traduz numa realidade de dependência política, econômica e cultural de povos inteiros que sobrevivem em um continente que sofre as conseqüências drásticas de um contínuo processo de colonização que se reproduz sistematicamente numa história de 500 anos de dependência.

A hermenêutica bíblica latino-americana da libertação é de cunho crítico emancipatório. Reage aos rascunhos hermenêuticos positivistas e caracteristicamente existenciais da interpretação bíblica européia, que reproduz – no primeiro caso – uma interpretação de cunho objetivista e positivista da realidade³⁹⁶ ou faz uma mera interpretação existencial relativista (Gadamer, Bultmann, De Witt), tratando o texto como obra de arte, estabelecendo uma mera produção de sentido. Neste sentido se estabelece em um diálogo frutífero com a hermenêutica crítica emancipatória sócio-científica proposta por Jürgen Habermas de crítica das tradições. A exegese latino-americana pode, neste

³⁹³ Para o conceito de monumento, ver BLOCH, *Apologia...*

³⁹⁴ Para o conceito de monumento de barbárie veja BENJAMIM, *Sobre o conceito da história*. In: LOWY, *Walter Benjamin...*: “Nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie. E, assim como ele não está livre da barbárie, também não o está o processo de sua transmissão, transmissão na qual ele passou de um vencedor a outro”.

³⁹⁵ Ver CARDOSO, *Hermenêutica feminista...*

³⁹⁶ De muito significado é a afirmação do exegeta europeu Rainer Kessler: “Entrementes, há tempo, já sabemos que o assim chamado leitor objetivo é na verdade o leitor branco masculino com formação acadêmica, que em geral está situado na Europa central e na América do Norte”. KESSLER, *Tendências hermenêuticas...*, p.51

sentido, afirmar junto com a exegeta feminista Elisabeth Schüssler Fiorenza, sua apreciação do referencial teórico e crítico da hermenêutica de Habermas.

Com Jürgen Habermas, os estudos feministas insistem, opondo-se a um programa hermenêutico, sociorracional e científico-positivista, que questões de poder são centrais não somente como compreensão da linguagem, da tradição e do cânon, mas também da própria pesquisa sobre o Jesus Histórico. Habermas distingue três formas básicas de conhecimento: a empírico-analítica, a hermenêutica-histórica e a crítico-emancipatória. Buscamos o conhecimento a fim de controlar situações sociais e os fatos da natureza (conhecimento empírico-analítico), para compreender e avaliar situações históricas (conhecimento hermenêutico-histórico) e para alterar nosso conhecimento individual e coletivo da realidade (conhecimento crítico-emancipatório), de modo que se possam maximizar o potencial humano e as possibilidades de liberdade e igualdade.³⁹⁷

A hermenêutica bíblica latino-americana da libertação situou-se em uma nova possibilidade de *ler a Bíblia a partir das condições reais de vida*,³⁹⁸ o que na América Latina afirmou-se como uma leitura das tradições bíblicas “a partir dos pobres”. O problema hermenêutico foi potencializado para uma análise contextual coletiva, sendo sensível às realidades históricas experimentadas por grupos sociais inseridos em um contexto de exploração e opressão. Aqui cabe ouvir as palavras do exegeta brasileiro Milton Schwantes:

Há muito que se questiona o postulado da objetividade da interpretação exegética, afirmando-se seu caráter existencial. Essa problemática exegética tradicional é aguçada e profundamente reorientada em nossa realidade, resultando na pergunta: O que significa se passamos a entender esta existência, que participa decisivamente do processo hermenêutico, não como existência individualmente angustiada, mas coletivamente oprimida e espoliada?³⁹⁹

Essa leitura encontrou um forte auxílio na exegese histórico-social, que possibilitou um enorme enriquecimento da pesquisa bíblica, dando condições e lastros científicos para se afirmar as escrituras como *memória histórica dos pobres*.⁴⁰⁰ O projeto histórico-teológico da hermenêutica latino americana da libertação buscou encontrar *as origens sociais dos textos*.⁴⁰¹ Sensivelmente influenciada pelo referencial teórico moderno crítico,⁴⁰² a hermenêutica latino

³⁹⁷ SCHUSSLER-FIORENZA, E. *Jesus...*, p.82

³⁹⁸ RICHARD, *O fundamento...*

³⁹⁹ SCHWANTES, *A cidade...*, p.76

⁴⁰⁰ RICHARD, *Bíblia...*

⁴⁰¹ SCHWANTES, *A origem...*

⁴⁰² Segundo Ricoeur a crítica das ideologias é a “expressão moderna e pós- marxista da instância crítica”. RICOEUR, p.133-134.

americana pode situar-se num quadro epistemológico das ciências sociais num projeto de re-construção crítica da tradição. Neste sentido pode superar o vazio e a abstinência política e teórica da hermenêutica filosófica, afirmando a possibilidade de uma abordagem crítica que submete o passado ao juízo da razão histórica. Neste sentido, pode, usando a expressão de Walter Benjamin, dar “um salto de tigre em direção ao passado”, a fim de “salvar a memória dos oprimidos e nela se inspirar para interromper a catástrofe presente”, que é a leitura colonial da Bíblia, que retroalimenta uma história de dominação e subjugação históricas. Pode re-afirmar, dentro de uma tradição crítica da libertação, “que o sujeito do conhecimento histórico é a própria classe oprimida, a classe combatente”,⁴⁰³ podendo “escovar a história a contrapelo”, descobrindo tradições de resistências e libertação, lendo a história bíblica a partir do ponto de vista dos vencidos, dos excluídos, dos párias.⁴⁰⁴

A hermenêutica latino-americana da libertação, através do seu engajamento sóciopolítico, encontrou na ciência histórica social seu lastro epistemológico de crítica das tradições e das instituições, assumindo assim seu papel orgânico de ciência interessada. Desvincula-se das tradições hermenêuticas que assumem o papel de interpretação como um mero diálogo (Gadamer) ou obra de arte, assumindo a possibilidade de uma ciência social crítica e emancipada (Habermas), que está à serviço da crítica e da libertação. Assim, se recusa a participar do “cortejo triunfal”⁴⁰⁵ de uma hermenêutica bíblica colonial que insiste em ignorar os vencidos das terras ameríndias, enveredando-se em suas liturgias de triunfo que alimentam a hierarquia de príncipes e autoridades de uma cristandade. Leu-se a Bíblia ao revés da história; fez-se teologia bíblica a partir dos pobres e oprimidos

4.2 ÉTICA E POLÍTICA DA INTERPRETAÇÃO: A CONTRIBUIÇÃO DE UMA HISTÓRIA SOCIAL DOS TEXTOS BÍBLICOS

Uma história social das tradições bíblicas hebraicas e cristãs tem como objeto as grandezas sociais que estão por trás das narrativas bíblicas judaico-

⁴⁰³ BENJAMIM, W. Tese XII. Apud LÖWY, *Walter Benjamin...*, p.108

⁴⁰⁴ LOWY, *Walter Benjamin...*, p.79.

⁴⁰⁵ BENJAMIM, Tese VII apud LÖWY, *Walter Benjamin...*, p.70

crístãs. Busca-se compreender as grandezas sociais da sociedade bíblica, perguntando por suas estruturas econômicas e sócio-culturais determinantes, como os modos de produção, constituição jurídica, instituições e estrutura política,⁴⁰⁶ desvendando assim os grupos de suporte social que estão refletidos nos textos bíblicos.

Tendo origem nas academias de teologia européia na Alemanha do pós-guerra,⁴⁰⁷ uma história social do mundo bíblico foi também reflexo das profundas modificações da disciplina da História que buscou refletir sob a ótica de uma “nova história” as profundas transformações epistemológicas que possibilitaram a afirmação de uma forte interdisciplinaridade.⁴⁰⁸ A fundamental renovação da historiografia francesa, representada pelo movimento dos *Annales*⁴⁰⁹ através de medievalistas como Marc Bloch, L. Febvre, Fernand Braudel⁴¹⁰, promoveu um forte impulso de renovação para a historiografia mundial. O desenvolvimento da história social inaugurou também um profundo rompimento com as abordagens positivistas do passado, que eram decorrentes de um fervoroso liberalismo político sustentado por um empirismo e individualismo metodológico, muito bem representado nas obras do historiador das instituições Leopold Von Ranke.⁴¹¹ A história social evidenciou a

⁴⁰⁶ KESSLER, *História social...*, p.2. Agradeço ao prof. Dr. Haroldo Reimer pela disposição do paper do Dr. Rainer Kessler, que está em suas mãos em processo de tradução para fins de publicação no Brasil. Kessler é catedrático de Antigo Testamento na Universidade de Marburg, Alemanha. Para obra de Kessler em língua portuguesa ver KESSLER, *Miquéias...*

⁴⁰⁷ Segundo Kessler, uma contribuição fundamental, anterior ao movimento que produz uma história social do mundo bíblico, é a obra “O Judaísmo Antigo de Max Weber”, escrita como terceiro volume de uma “Coletânea de textos sobre a sociologia da religião”. Seu lugar sistemático não é a ciência bíblica, mas a sociologia da religião. “A influencia da obra de Weber sobre pesquisadores alemães do Antigo Testamento é profunda, mesmo que dificilmente isso seja articulado pelos próprios autores. Especialmente *Albrecht Alt* e *Martin Noth* assumem o interesse teórico pelas formações sociais e pelos seus desenvolvimentos e suas transições. Mesmo teoremas isolados como a transumância dos semi-nômades criadores de gado pequeno, da aliança tribal guerreira da época pré estatal, o peso do contraste entre cidade-campo na época da monarquia ou a descrição do Israel pós-exílico como comunidade cultural podem ser remetidos sem dificuldade a influência da obra de Weber”. p.10. Na América Latina, eixos como aliança tribal guerreira, contraste entre cidade-campo, Israel pós-exílico como comunidade cultural, serão amplamente destacados.

⁴⁰⁸ Ver BRAUDEL, *Escritos...*

⁴⁰⁹ Para o Grupo dos *Annales*, ver DOSSE, *A História...*

⁴¹⁰ Para uma introdução a essas transformações da disciplina da História, ver LE GOFF, PIERRE, *Historia Novos Objetos...*

⁴¹¹ KAYE, p.12. “esa metamorfosis historiográfica há sido también un reflejo de las transformaciones mundiales en las estructuras socioeconômicas y políticas y en las actitudes intelectuales ocurridas durante nuestro siglo. La historiografia tradicional demostraba su incapacidad para comprender los procesos que, a través de guerras, revoluciones y descolonización, habían resultado em la destrucción del monopolio social y político de las elites tradicionales. Aquellos que los entendieron, lanzaron una profunda crítica frente al

importância de uma análise dos grupos sociais e sua influência sobre as estruturas sociais de determinada sociedade⁴¹². Enriquecida já pelos arroubos e transformações políticas simbolizados em uma Europa pós-68⁴¹³, que contribui para a afirmação do território político do historiador⁴¹⁴, uma historia social do mundo bíblico procurou perceber os reais conflitos e interesses que estão presentes nas narrativas bíblicas, mapeando assim os grupos político-religiosos que funcionaram como suporte de narrativas bíblico-teológicas. Kessler afirma a este respeito:

A exegese mais recente de orientação histórico social não pergunta somente pelo “lugar vivencial”, como já foi feito pela história das formas mais antiga; ela pergunta pelos interesses, que se expressam nos textos. Ela relaciona esta questão com o questionamento inverso de como as concepções religiosas, expressas nos textos, por sua vez, retroatuavam sobre o desenvolvimento social daquela época. Com a sua pergunta pelos interesses expressos nos textos, este tipo de exegese que opera de modo histórico-social pressupõe que exista uma multiplicidade de interesses em uma sociedade, os quais parcialmente se sobrepõem e parcialmente andam de modo paralelo, mas que também se distanciam ou se contrapõem frontalmente. E ela parte do pressuposto de que textos tem participação neste emaranhado de interesses, mesmo que em regra não no sentido de um simples reflexo de um determinado interesse em um texto determinado. “Contraposições entre distintas afirmações da Bíblia evidenciam-se... em regra como condicionados pelas origens sociais diferentes dos respectivos textos”. Se se pergunta desta forma, então o intrincado de interesses deve ser evidenciado; deve-se procurar pelas condições dos interesses diversos e também a alternância

obscurantismo histórico. En el caso británico, E.H. Carr, en su ataque contra el empirismo y la falsa objetividad contenido en *Que es la historia?* (Londres, 1961), demolía la dicotomía entre hechos e interpretación. O lo que es lo mismo, echaba abajo la piedra angular del edificio positivista. Uno años antes, em 1952, aparecia *Past and Presente*, la revista británica que más há influido en las nuevas formas de plantear el debate histórico (...) el primer vínculo que en realidad unió al grupo de historiadores aqui estudiados fue su intensa actividad política en el partido Comunista británico en la década posterior a la segunda guerra mundial (...) Romper, en definitiva, con las interpretaciones empíricas dominantes. Eso es lo que explica, por ejemplo, que *Past and Present* fuera subtitulada em sus primeros años “una revista de historia científica” y que en todos los trabajos de esos historiadores se pusiera desde el principio énfasis em las experiencias de resistencia y rebelión de las clases desposeídas”. O texto de Kaye é bem representativo, demonstrando as transformações da historiografia inglesa, decorrente de mudanças políticas e sociais que promoveram uma forte consciência política no fazer historiográfico. Aqui podemos falar, a semelhança da exegese histórico-social e da hermenêutica latino-americana da libertação, de uma ética e política da interpretação, como decorrente do surgimento de uma consciência histórica. Segundo o autor em seu prefácio, “he escrito el libro para hacer patentes no sólo las aportaciones de estos historiadores a los estudios históricos y a lá teoría social sino también su importante contribución a la formación de una consciencia histórica democrática y socialista. Considero que su obra tiene consecuencias académicas y políticas.

⁴¹² KESSLER, *História social...*, p.3

⁴¹³ Sobre a revolução política e cultural de Maio de 68 e sua profunda influência na transformação das Ciências Humanas e Sociais, ver DOSSE, *Historia e Ciências Sociais...*; HOLZMANN, PADRÓS, 1968...

⁴¹⁴ Ver DOSSE, *História e Ciências Sociais...*, p.20

destes interesses em jogo e a dinâmica de suas transformações deve ser reconhecidas (*erfasst*).⁴¹⁵

Na exegese de orientação histórico-social, vislumbra-se, além de uma hermenêutica política, a afirmação clara de uma hermenêutica da suspeita. Como conseqüência das transformações políticas e sociais que banharam a Europa e contagiaram irremediavelmente o saber histórico, dando um “banho de vanguarda no plano das ciências humanas”⁴¹⁶, essa virada crítica da pesquisa bíblica refletiu também os anseios e a sensibilidade de teólogo(a)s europeus que intuíram a urgência e a necessidade de diálogo com setores da teologia da libertação latino-americana, sendo também tomados pelo sentimento de libertação que varria o mundo com fúria incontida, proclamando, em uníssona voz com os teólogos latino-americanos, a morte de estruturas religiosas e políticas de opressão, inquirindo com razão crítica e emancipada, “verdades” cristalizadas por uma tradição que se indispunha aos ventos renovadores soprados por um espírito libertador que era manifesto na(s) periferia(s) do mundo. Segundo Kessler:

O ano de 1968 deu novos impulsos para a pesquisa bíblica na Alemanha. Nisso, 1968 é um número simbólico. É o ano em que na Europa houve uma irrupção democrática sem precedentes; isso se verificou na França, na Alemanha, mas também na Tchecoslováquia socialista e em muitos outros países. É o ano em que nos Estados Unidos o protesto contra a guerra do Vietnã chega ao seu ponto máximo. É também o ano em que a Conferência Episcopal Latino-Americana, reunida em Medellín, proclamou a Teologia da Libertação (...) surgiram muitos trabalhos que assumem a pergunta pela justiça social e pela força libertadora da Bíblia. Certamente não é um acaso que a exegese feminista e a exegese histórico-social muitas vezes estejam intimamente relacionadas. Pois ambas buscam libertação.⁴¹⁷

Este movimento corre paralelo à revolução do fazer teológico realizado pela teologia da libertação na América Latina. Em 1973, a obra de Gustavo Gutierrez, *Teologia de la liberación*, é traduzida para o alemão⁴¹⁸, estreitando assim, o diálogo teológico sempre difícil, sufocado e quase sempre unilateral entre norte e sul. Muitos biblistas europeus descobrem a crítica social dos

⁴¹⁵ KESSLER, *História social...*, p.12

⁴¹⁶ DOSSE, *História e Ciências Sociais...*, p.19

⁴¹⁷ KESSLER, *Tendências hermenêuticas...*, p.57.

⁴¹⁸ KESSLER, *História social...*, p.12; Ver tbm REIMER, *Richtet auf das Recht!...*; SCHWANTES, *Das Recht...*

profetas⁴¹⁹ e a exegese histórico-social vai dando os rumos de uma teologia bíblica da libertação, que se potencializa a partir de um diálogo frutífero com a Teologia da Libertação na América Latina.

A exegese histórico-social é fundamentalmente necessária no desenvolvimento de uma teologia bíblica da libertação, sendo o principal acesso às grandezas histórico-sociais que funcionavam como grupos de suporte de uma diversidade de tradições bíblicas que se expressam na multifacetada história da religião de Israel e dos cristianismos originários. Tem como pressuposto hermenêutico a diversidade de grupos que compõem o campo político e sócio-religioso, expressado nas vozes que silenciam ou são silenciadas no processo de composição das tradições, entendidas, assim, por uma hermenêutica fundada na tradição, como canônicas e finais. Neste sentido, afirma Kessler:

A interpretação bíblica histórico-social “atua no sentido contrário a todas as tendências de encobrimento, de embelezamento (*Beschönigung*) e de harmonização, encontráveis a qualquer tempo na história da sociedade humana, e que também podem ser encontradas em âmbitos da escritura bíblica; deste modo os reais conflitos sociais de ontem e de hoje são mencionados e criticamente são contrabalanceados em sua carga ideológica. As conseqüências de uma tal interpretação bíblica histórico-social estendem-se até para dentro de questões teológicas práticas, de modo que com um pouco de exagero pode-se dizer que “a própria interpretação bíblica histórico-social se evidencia como parte de uma teologia da libertação”.⁴²⁰

Entre os representantes de uma história social dos textos bíblicos na Europa está também o teólogo alemão Frank Crüsemann, ex-catedrático de Antigo Testamento na Escola Superior de Teologia Bethel, em Bielefeld, Alemanha. Sua obra pode ser identificada no contexto cultural da Alemanha pós-guerra que busca, em horizonte teológico, “uma nova elaboração e conceituação da relação entre cristãos e judeus”⁴²¹. Sua monumental obra, *A Torá – Teologia e história social da lei do Antigo Testamento*, foi composta a partir de fortes impulsos éticos, políticos e teológicos, buscando estabelecer princípios inspirativos que norteiem as ações político-sociais a partir de uma ética teológica – que quer “ser mais do que uma simples ramificação da ética

⁴¹⁹ Ibid, p.12

⁴²⁰ Ibid, p.3

⁴²¹ CRUSEMANN, *A Torá...*, p.9.

filosófica”⁴²² – que redescubra os princípios inspirativos “da lei no Antigo e no Novo Testamento”⁴²³. Crüsemann afirma:

Evidencia-se uma surpreendente atualidade da Torá para problemas atuais fundamentais. Lembro as discussões acerca dos juros e do perdão de dívidas dos países endividados do chamado terceiro mundo, as exigências para a preservação do direito de asilo, a reivindicação de tratamento igual para estrangeiros e fugitivos face às crescentes diferenças sociais em nível mundial e à xenofobia decorrente. Lembro os atuais conflitos em torno do descanso semanal da comunidade e de toda a família, as sugestões de se insistir um ano sabático face aos minguados novos postos de trabalho e à necessidade de encurtar as jornadas de trabalho. Lembro também o problema do direito, tanto do direito intra-eclesiástico quanto do estatal, o qual ainda não está teologicamente digerido e este direito positivo muitas vezes assume o papel da antiga autoridade divinamente sancionada. Não por último, lembro ainda a necessidade inadiável de se proteger juridicamente de forma nova animais e plantas e sua relação com toda a natureza, e acima de tudo deixá-los vir a ser novamente sujeitos de direito. Acerca de tais temas de nossa atualidade, existem na Torá princípios para uma ética autônoma, não somente circunstancial, mas uma ética bíblicamente fundamentada. E tais problemas profundos, resultados da história de fracassos da teologia e da Igreja européias, ajudam a transpor antigas e aparentemente intocáveis fronteiras como a contraposição entre leis cerimoniais e leis morais (no que os aspectos políticos da Torá sempre sucumbem por primeiro). Aqui talvez baste ressaltar a proteção da própria vida diante da intervenção humana, como vemos na proibição de derramar sangue na Torá. Esta lei faz parte das chamadas leis de Noé, constituindo, assim, regras humanas gerais (Gn 9,4)⁴²⁴.

Um dos grandes méritos de Crüsemann está em sua capacidade de acessar as leis de Israel em seu ambiente político e histórico-social, identificando nelas tradições de opressão ou libertação. Sua exegese histórico-social coloca em evidência as causas sociais que levaram a sociedade israelita a confeccionar um código de leis jurídicas, morais, culturais, que, por sua vez, exerceu uma elevada influência na formação da identidade social e religiosa de Israel e do próprio Ocidente cristão. Para Crüsemann, as urgentes questões sociais, vividas em determinado período da história de Israel, provocaram a confecção de um código de leis sociais que reflete um forte apelo ético que ressoa com muita força e propriedade ainda em sociedades contemporâneas. Neste sentido, uma teologia bíblica encontra nesses textos inspirações éticas que interpelam até mesmo sociedades contemporâneas, cegas a uma

⁴²² Ibid, p.13

⁴²³ Ibid, p.13

⁴²⁴ Ibid, p.17

realidade de estratificação e opressão ecológica e social.⁴²⁵ Refletindo sobre as origens de algumas porções de leis no Deuteronômio, Crüsemann observa:

O que contribuiu mais [para a origem dessas leis] talvez tenham sido as multidões de refugiados depois da queda do reino do Norte, a formação de favelas em Jerusalém, a miséria social disseminada. No século VIII, os profetas levantam a voz criticando a escravização de israelitas livres, o roubo de terras e a violência física praticada pelos poderosos, e o Código da Aliança, nas passagens correspondentes, submeteu exatamente os mesmos problemas a regulamentações jurídicas. Assim, agora, nos séculos VII e VI, Jeremias e Ezequiel se queixam que a terra está cheia de falsidade e adultério – que caracterizam a apostasia do Deus de Israel, junto com a injustiça social.⁴²⁶

A obra de Crüsemann está bastante relacionada com a exegese bíblica histórico-social na América Latina, e seu interesse na crítica social dos profetas guarda bastante semelhança com a exegese latino-americana, sendo também sua teologia bíblica, fruto de um profícuo diálogo entre a produção teológica europeia e latino-americana. Como exemplo, pode se observar seu interesse pela crítica profética do século VIII, pela monarquia e sua legislação, “onde um grupo da elite judaica aparece claramente legislando por conta própria”⁴²⁷, promovendo a opressão das pessoas mais fracas de Jerusalém. Crüsemann afirma:

Is 10, 1-4a se trata de uma parte da crítica social de Isaías. O texto, portanto, fala de acontecimentos em Judá, respectivamente em Jerusalém, nas últimas décadas do séc. VIII aC. Claro está que, falando no plural, o profeta critica pessoas que são responsáveis por procedimentos legais através do uso da escrita. Neste sentido, a forma verbal de “escrever” (*ktb pi.*), a qual somente é documentada aqui, deve ser entendida em sentido iterativo; trata-se, pois, de procedimentos típicos. No texto, porém, não se utiliza o termo usual e nem o título de funcionário “escrivão” (*sōfer*). Os que são mencionados pertencem à camada dos proprietários judaítas (cf. p. ex. a riqueza [*kābōd*] mencionada no v.3), e eles próprios tiram proveito das conseqüências sociais, mencionadas no v.2, pois as “viúvas” tornam-se “seu despojo” (*s elālām*), e eles mesmos também espoliam os órfãos (...). Para Isaías, estas leis são de tal ordem que produzem desgraça (*āwen*) (cf. Is 31,12; Mq 2, 1, etc.). O que se escreve é somente necessidade e opressão (*āmāl*). Estas palavras que não fazem parte da linguagem jurídica são desdobradas duas vezes no v.2. A expressão “a fim de” (**l**) permite reconhecer a intenções dos causadores ou, em todo caso, as conseqüências das determinações jurídicas. As pessoas socialmente fracas (*dallim*) são por eles desviadas e afastadas (*nth hif.*) do processo legal (*din*), e assim são roubadas (*gzl*) em sua justiça, respectivamente em suas

⁴²⁵ Sobre a sua influência na hermenêutica bíblica latino-americana da libertação, ver: REIMER, RICHTER REIMER, *Tempos de Graça...*; REIMER, *Toda a Criação...*

⁴²⁶ CRUSEMANN, p.360

⁴²⁷ *Ibid*, p.41

reivindicações jurídicas (*mispāt*). O direito codificado por escrito, neste sentido, portanto, o direito “positivo”, espolia o direito dos fracos e pobres. O v.2b fala de viúvas, que se torna espólio de escribas legais. Aqui talvez se pense em processos de escravização e de espoliações de órfãos. Infelizmente, a relação entre o v.2 e o v.2a não é clara. O destino das viúvas e dos órfãos é uma consequência direta das leis ou é diretamente o resultado de que o direito dos pobres é roubado? Na pesquisa a maioria das tentativas de compreender o que exatamente se quer dizer aqui permanece relativamente vaga. Muitas vezes, postula-se que se trata de contendas sobre o direito de dívidas ou direito fundiário, através das quais se aceleram ou se tornam mais efetivas a dependência social e os caminhos do *status* de liberdade para a escravidão por dívidas. Mas também se pensou nos efeitos de impostos e tributos. Com Schwantes, porém, deve se ressaltar o fato de que o sentido muito preciso do v.2ª não deve ser diluído desta forma. As novas leis fazem com que os mais fracos não tenham a possibilidade de reclamar os seus direitos; “eles são excluídos da comunidade jurídica”. Possibilidades jurídicas que até então eram direitos seus, são-lhes tiradas através de roubo (*gzi*).⁴²⁸

Outra grande contribuição de Crüsemann está em demonstrar a coexistência de várias tradições conflitantes que foram harmonizadas em uma unidade teológica e se tornaram produto final canônico na forma de uma Torá em Israel. Para Crüseman, a pergunta fundamental nas discussões em torno da formação do Pentateuco é “como e porque e através de que forças sociais a partir dos vários e sucessivos livros da lei surgiu a Torá una, o Pentateuco uno, que se tornou um cânon”⁴²⁹. Sua exegese histórico-social do Antigo Testamento buscou acessar as grandezas político-sociais que estão por trás dessas tradições, que produziram textos distintos, em épocas distintas, carregados de uma teologia e história próprias, contradizentes entre si, e que foram justapostos nessa unidade jurídica e religiosa que é a Torá.

Fruto de forças político-sociais que são justapostas, as tradições legais e culturais da Bíblia hebraica são frutos de um emaranhado processo de coalizão de tradições. Sua análise da formação do Pentateuco demonstra uma junção ocorrida em sua composição de leis advindas do direito social (deuteronomista – com possível origem no século VII no contexto da reforma josiânica⁴³⁰) e direito cultural (sacerdotal – com possível origem no exílio e pós-exílio⁴³¹), num processo de releitura teológica de uma tradição mais antiga, conhecida como código da aliança (com possível origem em uma sociedade agrária no período

⁴²⁸ Ibid, p.41-43

⁴²⁹ Ibid, p.21

⁴³⁰ Ibid, p.283

⁴³¹ Ibid, p.383

do tribalismo de Israel)⁴³². Essas tradições estão vinculadas a instâncias políticas e sociais de um variado período de Israel, representando ora forças sociais e políticas de opressão, ora forças sociais e políticas de libertação. A coexistência dessas tradições e o acesso histórico social são fundamentais para uma leitura da Bíblia, compreendida a partir de um esforço hermenêutico de uma teologia bíblica da libertação que busca avaliar criticamente as tradições bíblicas. Uma contribuição fundamental da exegese histórico-social está em perceber o projeto político religioso expressado nos textos de raízes sacerdotais que estabeleceram um rompimento com tradições antigas em Israel, determinando uma espécie de monopólio religioso fundamentado numa teologia da expiação que inaugura um conflito religioso, revelando interesses contraditórios que fundam uma nova compreensão teológica e que determina privilégios a uma classe de sacerdotes.⁴³³ Para Crüsemann, não há consenso entre as correntes teológicas que claramente se opõem no Pentateuco, revelando um contraste insuperável na disputa pela compreensão da santidade do povo, ou dos privilégios da classe sacerdotal.⁴³⁴ Crüsemann afirma:

Para expor este conflito, o melhor é começar com a narrativa sacerdotal de Nm 16, que gira totalmente em torno desta questão. O texto retoma claramente material mais antigo e provavelmente deixa transparecer várias camadas, também sacerdotais. Mesmo assim, não é apenas possível, mas também metódica e objetivamente apropriado, lê-lo como unidade intencional. O capítulo começa com Coré, Datã e Abiram, além de 250 representantes destacados do povo, levantando acusações pesadas contra Moisés e Aarão: “Basta! Pois toda a comunidade e todos os seus membros são santos, e Yhwh está no meio deles. Por que, então, voz exaltais acima da assembléia de Yhwh?” (v.3). O relato muito complexo que segue deixa entrever que grupos diferentes com pretensões ou acusações diferentes são aqui englobados. Eles também encontram um fim diferente. De um lado há Datã e Abiram, que questionam diretamente os direitos de liderança de Moisés, e se recusam a segui-lo e levantam muitas acusações (v.12-14). Eles serão engolidos pela terra (v.31-34). Com eles é engolido Coré, que aparece como líder de um grupo de levitas que reivindicam a dignidade sacerdotal que lhes foi vedada (esp. v. 8-11). Evidentemente, eles colocam em dúvida a diferença entre sacerdotes e levitas, fundamental para a teologia sacerdotal. Por fim, há os 250 leigos, que são descritos como líderes destacados do povo (v.2). eles exigem que, com base na santidade do povo todo, sejam canceladas as prerrogativas de Moisés e Aarão e, com isso, o sacerdócio (v.3; cf. v. 5). Como castigo, eles são mortos por um fogo que sai do santuário (v. 35) (...). O Deuteronômio, porém, equipara expressamente levitas e sacerdotes em Dt 18,6ss, e concede a cada levita os direitos sacerdotais plenos;

⁴³² Ibid, p.159

⁴³³ Ibid, p.487

⁴³⁴ Ibid, p.487

confere-lhes claramente menos privilégios materiais na partilha dos sacrifícios e dízimos, e os submete totalmente ao controle do povo e seus representantes (...). A santidade do povo é concretizada, em oposição ao pensamento hierárquico sacerdotal (...). Á frente de toda a narrativa do Sinai, no texto citado, se destaca a promessa de Ex 19,3ss. Deus trouxe o povo a si mesmo, como diz a primeira palavra a Moisés no monte (v. 4). Se o povo ouvir sua voz e mantiver a aliança, será sua propriedade (*se gullah*, v.5) e se tornará um reino de sacerdotes (*mamleket kōhanim*) e um povo santo (*gōy qādōs*, v.6). A proximidade com Deus conseguida no êxodo se manifesta na santidade e na condição de sacerdotes de todo o povo. Este texto é inegavelmente deuteronomista, e esta recepção deuteronomista do conceito sacerdotal de santidade é de importância especial (...). Junto com a recepção, porém, a formulação contém ao mesmo tempo a crítica do conceito sacerdotal. O povo se torna um “reino de sacerdotes” (*mamleket kohanim*, v.6). A expressão indica evidentemente que todos os israelitas se tornam sacerdotes e exercem funções sacerdotais. A diferença dentro de Israel quanto ao relacionamento com Deus, e com efeitos jurídicos tão fundamentais como os conhecidos pelos textos sacerdotais, é questionada desta forma nos primórdios. A posição como introdução aos acontecimentos do Sinai mostra o peso que esta questão tem. Em Ex 24, aquilo que é formulado em 19,6 é concretizado na narrativa: o rito realizado pelos jovens do povo como cerimônia da aliança corresponde ao da consagração dos sacerdotes (Ex 29,20; Lv 8, 24.30). O povo como um todo é consagrado como sacerdotes; os sacerdotes em si não têm nenhum papel.⁴³⁵

A obra de Frank Crüsemann possui importância fundamental para as pesquisas do Antigo Testamento, estando o teólogo entre os preciosos interlocutores de exegetas do hemisfério sul que se esmeram na confecção de uma teologia bíblica que possua traços objetivamente latino-americanos. Sua contribuição como historiador da religião de Israel contribui decididamente para uma teologia bíblica madura, situada em contexto de intensa busca de uma interpretação ética e política, onde os textos sagrados da tradição de Israel são acessados em seu contexto histórico-social, não em vista de uma teologia dogmática dos textos sagrados, mas em perspectiva crítica. Como já foi dito, seus impulsos estão situados no profundo diálogo cristão-judaico,⁴³⁶ que busca garantir ao judaísmo a validade plena de suas escrituras. Como muito bem pontuou o teólogo brasileiro Haroldo Reimer, esta ética e política da interpretação está preocupada

Em garantir ao judaísmo a validade plena de suas escrituras sem a mediação pelo Novo Testamento e sem a adesão à fé em Jesus Cristo. Trata-se aí de um debate teológico e hermenêutico em solo alemão como consequência do holocausto de milhões de Judeus no

⁴³⁵ Ibid, p.487

⁴³⁶ Entre teolog@s que fazem parte dessa renovação dos estudos bíblicos em horizonte histórico-social no Canon do Novo Testamento, figuram: FIORENZA, SCHOTTROFF...

período do nacional-socialismo (1933-1945) (...) tentam evitar uma nova e constante expropriação do judaísmo de suas escrituras sagradas (Torá, Profetas e Escritos), reconhecendo que as mesmas têm um sentido próprio sem o crivo do Novo Testamento. Busca-se, assim, assegurar a dignidade do outro justamente pela valorização de sua alteridade.⁴³⁷

Acessar os textos sagrados do judaísmo em seu contexto histórico-social carrega consigo fortes implicações éticas e políticas, pois, evitando as apropriações anti-judaicas que negam a qualidade e relevância teológica destes textos no seio da religião judaica, impede uma apropriação sistemática-teológica de uma teologia cristã que elaborou, aos moldes de Agostinho, uma teologia da história que contribuiu para a subjugação e extermínio de civilizações e culturas inteiras. Uma aproximação histórico-social, além de possibilitar um profícuo diálogo religioso judaico-cristão, possui também conseqüências muito positivas para hermenêutica latino-americana, possibilitando uma assimilação cultural própria destes textos, sem a intervenção e mediação de uma teologia dogmática cristã clássica. Reimer afirma:

Embora o debate seja tipicamente alemão, o mesmo pode ter algumas repercussões sobre o fazer teologia (bíblica) em solo brasileiro e latino-americano. Também em nossa teologia deve-se primar por um respeito à cultura e ao desenvolvimento cultural do outro. Nosso problema não é o holocausto de judeus, mas a constante expropriação e subjugação dos povos ameríndios e afro-brasileiros. Em nossa hermenêutica e fazer teológico, o outro, ameríndio ou afro-latino, etc., deve ter a presença assegurada com a sua dignidade própria, também de suas tradições culturais e culturais, não devendo ser medido pelo critério neotestamentário. Deve haver, isso sim, um diálogo, em que a messianidade de Jesus é um elemento fundamental e enriquecedor do diálogo e não o critério nivelador ou até anulador.⁴³⁸

Entre os interlocutores da pesquisa bíblica histórico-social latino-americana figura também o norte americano Norman K. Gottwald, que ofereceu uma grande contribuição aos estudos das tradições do antigo Israel em perspectiva histórica e sociológica. De fundamental importância para os estudos bíblicos em perspectiva latino-americana, a hermenêutica bíblica orientada pelas ferramentas históricas e sociológicas, pode demonstrar o caráter estéril e ideológico dos acessos teológicos dogmáticos de grande parte da pesquisa bíblica, que, ignorando os aspectos sócio-culturais determinantes

⁴³⁷ REIMER, Preâmbulo..., p.14

⁴³⁸ Ibid, p. 14

na formação dos textos bíblicos, aliena-os de sua mundanidade e intencionalidades humanas, com fins de encontrar um autor sagrado, como entidade isolada, estática, desvinculando-o de seu pano de fundo histórico e social, podendo elaborar assim uma narrativa teológica de cunho essencialista, que legitima verdades supranaturais, fundamentado assim um poderio estruturalmente político-religioso de uma tradição, entendida como única e infalível revelação de Deus.⁴³⁹ A pesquisa bíblica possui, assim, um caráter histórico-sociológico, e deve ser realizada, “compreendendo a religião como um fenômeno social do ponto de vista institucional e simbólico, relacionado, portanto, com todos os outros fenômenos sociais dentro do sistema pela lei das relações internas”⁴⁴⁰. Gottwald está convencido de que “os resultados do estudo humanista da Bíblia revestem profunda e imprescindível importância para a exata compreensão do antigo Israel”, seu objeto de estudo, e toda a forma do seu trabalho é, em parte, “o desenrolar do método humanístico-histórico em relação dialética com o método sociológico de estudo”.⁴⁴¹

Dentre as contribuições de Gottwald para os estudos bíblicos latino-americanos, está sua monumental obra *As Tribos de Iahweh*, na qual apresenta um estudo de fôlego sobre a formação de Israel e suas tradições. Produz uma ampla e bem documentada história social e cultural do movimento israelita primitivo, identificando as causas materiais que levaram à constituição de Israel como entidade religiosa e cultural. Em sua pesquisa, Gottwald resiste às tendências em “objetivar o sistema de Israel como uma figura estática e monolítica”, procurando demonstrar que as tradições de Israel desenvolveram-se a partir de complexas interações humanas, sofrendo alterações e conhecendo fortes tensões e conflitos.⁴⁴² Ponto fundamental de sua obra é a tese de que Israel é parte da população de matriz cananéia, surgindo como um sistema social em Canaã por etapas, como uma agremiação de camponeses revoltados, se tornando “um composto eclético que atraía subclasses de toda Canaã”, que “produziu uma emergência angustiosamente lenta de consciência comum entre os povos oprimidos”, reagindo assim a um “feudalismo cananeu

⁴³⁹ Quanto a isso, ver acima a crítica de Espinosa à teologia calvinista do século. XVII.

⁴⁴⁰ GOTTWALD, *O método sociológico...*, p.54

⁴⁴¹ GOTTWALD, *As Tribos...*, p.35

⁴⁴² GOTTWALD, *O método sociológico...*, p.43

como também aos vestígios do imperialismo egípcio em Canaã⁴⁴³. Gottwald ainda afirma:

Israel foi uma mutação de grandes proporções *dentro* de Canaã, e sua realidade mutante como sistema social não deve ser confundida com uma identidade étnica monolítica, com uma identidade nômade pastoril socioeconômica monolítica ou com uma identidade religiosa monolítica como se, de algum modo, o significado mutacional de Israel pudesse ser explicado vendo-o como um povo inteiramente separado da herança não-cananéia, saindo do deserto, professando uma divindade totalmente sobrenatural, independente e completo. No meu modo de ver, toda a prova depõe contra a idéia de Israel como uma entidade monolítica pré-estabelecida, como também que toda a prova fala a favor da emergência eclética, sintética, de Israel no turbilhão da civilização Cananéia. Os nomes próprios formalísticos de seus inimigos compreendem-se da melhor maneira como rótulos sobreviventes, de evolução e aplicação variadas para coletividades sociopolíticas no embaralhado mundo de Canaã em que Israel surgiu e do qual segmentos do próprio Israel foram constituídos.⁴⁴⁴

A tese de Gottwald exerceu enorme influência sobre pesquisas bíblicas latino-americanas, principalmente nas leituras do êxodo que se tornaram para os biblistas latino-americanos um evento exemplar,⁴⁴⁵ chave hermenêutica para a leitura da Bíblia na América Latina. Entre os muitos influenciados pela obra de Gottwald está o notável biblista Jorge Pixley, com sua *História de Israel a partir dos pobres*⁴⁴⁶ e seu comentário bíblico sobre o Êxodo.⁴⁴⁷ A nova leitura do êxodo, desvinculada de uma identidade étnica monolítica de Israel foi de fundamental importância para a leitura da Bíblia em horizonte latino-americano. A leitura histórico-social do êxodo, realizada por teólogos da libertação, que possuem como chave hermenêutica de leitura da realidade a luta de classes é que o mesmo se apresenta como um evento político. Não é a expressão de dominação de uma cultura sobre a outra (israelitas sobre cananitas), nem mesmo a *conquista* de um povo sobre outro, mas sim a insurreição de classes oprimidas contra seus opressores. A chave hermenêutica de Norman Gottwald, que exerceu influência sobre as leituras do êxodo na América latina, é que no êxodo se manifesta uma revolução de caráter sócio-político, sendo expressão de uma religião revolucionária. É impossível não perceber o potencial crítico dessa tradição e a relevância dessa memória para povos de uma civilização inteira que sobrevivem sob a opressão de um Egito moderno. No êxodo, a

⁴⁴³ GOTTWALD, *As Tribos...*, p. 497

⁴⁴⁴ *Ibid...*, p. 508

⁴⁴⁵ SCHWANTES, *O êxodo...*, p.9

⁴⁴⁶ PIXLEY, *História de Israel...*

⁴⁴⁷ PIXLEY, *Êxodo...*

partir da compreensão e brilhante contribuição da monumental *As Tribos de lahveh*, tem-se não um conflito étnico, que pode ser apreendido nas leituras contemporâneas como justificativa de dominação de uma etnia sobre a outra – como muitas vezes é lido na tentativa de legitimar os conflitos entre judeus e palestinos – mas sim um conflito de classes, que se torna relevante na medida em que um grupo empobrecido toma consciência de sua situação de opressão e decide se revoltar contra estruturas políticas e religiosas de dominação.

Um destaque que pode ser feito na pesquisa de Gottwald diz respeito a seu acesso as grandezas culturais do Israel pré-exílico e pré-estatal, que permite perceber a variedade de tradições que compunham sua realidade histórico-social. Pode já se perceber em sua obra a distância entre um projeto sacerdotal nivelador presente em um javismo oficial e a multiplicidade de formas da religião de Israel que tem sua forma e atuação independente deste. Gottwald afirma:

Existem formas diversas de culto e de ideologia israelita e nem todas eram nitidamente harmonizadas. Algumas eram bastante articuladas e mais importantes para todo Israel do que outras formas que propendiam a se tornar peculiaridades locais. O culto de lahveh tinha estrutura que envolvia ocasiões públicas de “adoração”, análogas formalmente aos serviços de culto na religião ocidental racionalizada; eram, porém, só mais ou menos análogas. As atividades públicas do culto de lahveh eram geralmente ao ar livre, atraindo o povo à maneira de “festas nacionais”. Possuíam linguagem especializada, porém admitiam muitas sublinguagens, e incentivavam interesse amplamente instrutivo, intelectual e cultural, que não conhecia absolutamente fronteiras limitadas por outras esferas da vida comunal. Embora existisse, no antigo Israel, um sacerdócio oficial levítico para aspectos particulares do culto centralizado, todo adulto homem podia ser sacerdote enquanto cabeça de família segundo a ocasião o exigisse. Além disso, na falta de sistema formal de educação, a transmissão e elaboração do repertório cultural eram difundidas e distribuídas entre numerosos desempenhos das funções por toda a estrutura da sociedade. Em conseqüência, embora o culto, no antigo Israel, exercesse poderosa ação centralizadora, focalizadora e ordenadora, não monopolizava as esferas usuais da vida cotidiana. Pelo contrário, propendia a estimular reflexão focalizada sobre as origens e significações da experiência histórica e social de toda sorte no antigo Israel. Havia, em resumo, um tráfego vital de duas direções entre a ação sistematizadora do culto e a ação reflexiva de reunião e produção das tradições nos diversos setores da sociedade israelita. Em síntese, as tradições israelitas, embora modeladas pela perspectiva javista decisiva, surpreendem pela sua minimização dos elementos especificamente “sacerdotais” e “míticos”. Longe de restringir-se a preocupações estreitamente religiosas, a ação da divindade é considerada tipicamente eficaz nas vicitudes da comunidade total.⁴⁴⁸

⁴⁴⁸ GOTTWALD, *As Tribos...*, p.83,

Um processo importante a ser destacado é o horizonte ideológico cultural determinante no processo de assimilação, unificação e reconstrução das tradições que criam uma versão canônica do passado de Israel se estabelecendo como memória oficial.⁴⁴⁹ Neste sentido, possui grande relevância para a exegese latino-americana a ação historiográfica do deuteronomista que promove uma ideologia oficial do culto israelita centralizado e firmado na adoração de um Deus único. Uma história social dessas tradições oficiais, que promoveram a afirmação e centralização do culto em Israel, teve um eco bem acentuado na hermenêutica latino-americana, que percebeu esse processo político-religioso de monoteização e centralização do culto não de forma positiva, como estandardizado pelas tradições oficiais do Deuteronômio, mas sim como uma violência contra os santuários periféricos que de alguma forma distanciavam-se de uma ortodoxia cultural promovida pela centralização do culto em Jerusalém.⁴⁵⁰ Uma história social dos textos bíblicos possibilitou o acesso aos conflitos políticos e ideológicos que se configuram no processo de formação das tradições bíblicas oficiais e canônicas.

A hermenêutica latino-americana da libertação encontrou na exegese histórico-social uma forte interlocução em seu processo de crítica das tradições, podendo identificar uma possível origem social dos textos e das tradições bíblicas, verificando na tessitura social as muitas vozes que emergem no texto bíblico. Pode se afirmar com o biblista europeu Rainer Kessler que “a interpretação histórico-social se evidencia como parte de uma teologia da libertação”,⁴⁵¹ empreendida por biblistas que procuram situar sua interpretação bíblica em horizonte ético e político. Entende-se, assim, a produção exegética de teólogos como Frank Crusemann, Rainer Kessler, Elizabeth Schussler Fiorenza, Luise Schottroff, como expressão de uma consciência emancipada que intui os problemas similares de uma aldeia global,⁴⁵² somando suas vozes aos gritos de libertação perpetrados nas periferias do mundo.

4.3 DA PERIFERIA DO MUNDO PARA A PERIFERIA DOS TEXTOS: HERMENÊUTICAS LATINO-AMERICANAS EM CAMINHOS DE LIBERTAÇÃO

⁴⁴⁹ Ibid..., p.78

⁴⁵⁰ Quanto a isso ver NAKANOSE, *Para entender o livro do Deuteronômio...*

⁴⁵¹ KESSLER, *História social...*, p.3

⁴⁵² KESSLER, *Tendências hermenêuticas...*, p.59

A exegese bíblica histórico-social latino-americana da libertação nasce como fundamento de *des-construção* de estruturas sedimentadas por uma mentalidade existente no seio da teologia cristã clássica, que perpassa a história da religião cristã no Ocidente – e das tradições canônicas da Bíblia hebraica e cristã – englobando uma interpretação dos textos sagrados judaico-cristãos que se afirma como normativa, num processo contínuo de exclusão de tradições marginais que foram subtraídas numa espécie de *erasio memoriae*.⁴⁵³

Buscou-se reconstruir a partir de baixo as memórias escondidas nos porões da opressão de uma tradição canônica que é sustentada pelos insistentes respiros conservadores e colonialismos de mente, que mantêm o texto bíblico nas prisões de um dogmatismo teológico que determina sua função e sentido. Nisto se afirma uma hermenêutica configurada a partir de elementos marginais que, apagados por um processo final canônico, se tornaram invisíveis diante das tradições oficiais que determinaram o sentido no processo de unificação e fixação canônica dos escritos bíblicos. A exegese histórico-social abre, assim, espaço para a manifestação das muitas vozes da tradição bíblica, que se expressam em uma diversidade de gêneros, contextos e perspectivas, reagindo a uma compreensão monística da Bíblia que se impõe em nome de uma ortodoxia canônica.⁴⁵⁴ Há um processo de reconstrução da tradição bíblica, que rompe com uma leitura da Bíblia realizada a partir do poder, objetivando um novo olhar sobre o passado que recupere tradições de libertação silenciadas e denuncie narrativas de opressão que foram determinantes na formação de estruturas mentais opressivas de transfundo colonial e patriarcal. Há, assim, no projeto de uma hermenêutica bíblica da libertação: um esforço em recuperar a memória libertadora e heterodoxa da Bíblia, num processo de reconstrução a partir das camadas de baixo das sagradas escrituras; e um rechaço de memórias opressivas que legitimaram, legitimam e mantêm o poder de estruturas religiosas, políticas e culturais.

O movimento bíblico latino-americano da libertação não mediu esforços no diálogo com essa diversidade bíblica com fins de confeccionar uma teologia

⁴⁵³ Para isso, ver KEEL, *Do meio...*; CROATTO, *A deusa Asherá...*

⁴⁵⁴ Ver FREYNE, WOLDE, *As muitas vozes...*

bíblica que pudesse contrapor-se aos anseios de dominação de estruturas políticas e religiosas, que, em posse do texto bíblico interpretado por uma hermenêutica canônica, proclamaram-se donos de uma verdade revelada e justificaram as mais violentas formas de atrocidades. Neste contexto, com muita propriedade, o biblista Jorge Pixley afirma:

A Bíblia foi usada na história da humanidade para fins muito opostos. Com ela se legitimou a escravidão dos negros por serem supostamente descendentes de Cam, o filho maldito de Noé. Com ela também, em sentido contrário, alimentou-se a dignidade e as ânsias de libertação dos negros escravizados na América, especialmente nos estados sulistas dos EE.UU. Com a Bíblia se quis demonstrar que os judeus são os assassinos de Deus e que devem, por isso, ser eliminados da face da terra. Com ela também foi justificada a nação de Israel em sua luta para estabelecer um santuário para os judeus mesmo ao custo de despojar os palestinos árabes, e em seu sucesso neste sentido muitos vêem o cumprimento das profecias da Bíblia. Não há fim para os exemplos com os quais se demonstra que a Bíblia é um livro com um potencial político imenso, aparentemente inesgotável. Contudo, o poder da Bíblia não é exercido se não houver uma instituição ou um movimento capaz de canalizá-lo e utilizá-lo para seus próprios fins. No século IV a Bíblia foi usada para legitimar o poder dos bispos das cidades imperiais – Roma, Alexandria, Antioquia, Constantinopla e Jerusalém – e, apoiando-se na legislação imperial, para ir tirando dos rabinos sua capacidade de usar a Bíblia. Os rabinos, por seu lado, organizaram-se primeiro em Jâmnia, no sudoeste palestino, depois em Tibérias e finalmente na Babilônia para estabelecer um poder contrário que pôde consolidar sob o amparo do império persa, que no século IV servia de contrapeso ao império romano. Os bispos, sob a sombra de Roma, consolidaram sua reivindicação de serem legítimos donos da Bíblia, por um lado, ao passo que o colégio de Rabinos fez isto por outro lado, no oriente do império romano e fora de seus limites sob a sombra dos persas. Nesta luta entre associação episcopal e a associação rabínica era disputada não somente a posse da Bíblia mas também sua definição. Os bispos fizeram sua lista de livros “bíblicos” a partir de um texto grego dos mesmos, e a ela acrescentaram uma coleção adicional de Escrituras dos apóstolos que adquiriram igual autoridade e chegaram a ser consideradas parte da Bíblia, seu “novo testamento”. Os rabinos também definiram a Bíblia, mas partiram de um texto hebraico de seus livros e o suplementaram com coleções de debates rabínicos em hebraico e aramaico que, embora não fossem incluídos na Bíblia, adquiriram igual autoridade. Estes são o Mixná, a Tosefta e o Talmud. Uma vez terminado este processo por volta do século V ou IV, cada grupo podia reclamar a posse exclusiva da Bíblia e negar que seu rival tivesse sequer uma Bíblia verdadeira, muito menos o direito de fundamentar argumentos válidos sobre sua Bíblia incorreta. Demos mais um passo na definição do nosso tema. Para isso nos servimos do tratado do jurista cartaginês Tertuliano, sua famosa *De praescriptione haereticorum*, escrita no começo da carreira cristã do autor, por volta do ano 200 d.C. Com um argumento cuidadosamente montado ao longo de 44 capítulos, o hábil advogado africano alega que os hereges não tem nenhum direito de usar a Bíblia pois não lhes pertence. Cristo autorizou seus apóstolos, e somente a eles, a pregarem sua mensagem. Assim, pois, a mensagem cristã, e a Bíblia em que se apóia, pertencem aos apóstolos e àqueles aos quais os

apóstolos as confiaram, a saber, as igrejas constituídas pelos sucessores dos apóstolos.⁴⁵⁵

O panorama traçado por Pixley revela a dimensão política de uma teologia bíblica canônica, orientada por uma postura exclusivista que visa à manutenção de um *establishment* religioso a partir de um processo de empoderamento das escrituras sagradas. Manifesta-se nesta postura teológica um projeto político teocrático, um desejo de dominação e tirania oculta – segundo Espinosa⁴⁵⁶ – manifestada no poder teológico de uma ortodoxia.

A hermenêutica latino-americana da libertação reage à *história dos efeitos* de uma história da interpretação canônica, manifesta tanto no processo de redação final do cânone das escrituras, como também em seu processo de recepção que sedimentou e orientou a formação de estruturas mentais ortodoxas que se firmam no interior das diversas confissões judaico-cristãs. Afirma uma interpretação ética e política que suspeita do texto e de suas intenções,⁴⁵⁷ colocando em pauta as relações de dominação que perpassa a vida de homens e mulheres saturados de “verdades” impostas sobre suas vidas, estruturadas na afirmação de uma divindade patriarcal que naturaliza e legitima opressões econômicas, culturais e de gênero. O problema ideológico é levantado e posto na agenda da interpretação, expondo em panos limpos as intenções e orientações de um texto que foi um dia imposto como sinônimo de autoridade divina. Nesta agenda de interpretação, coloca-se como eixo hermenêutico a vida dos empobrecidos latino-americanos, e temas como classe, gênero e etnia passam a determinar a agenda de interpretação latino-americana que expressa a realidade de “corpos sofridos, surrados, amantes, letrados, indoutos e ávidos por libertação em meio a uma conjuntura sócio-política de dominação global e generalizada”.⁴⁵⁸ Pablo Richard afirma:

Na raiz de todo processo hermenêutico latino-americano está o pobre como novo sujeito histórico. O pobre em *sentido amplo*: o operário, o camponês, o índio, o negro, a mulher, os jovens, todos os marginalizados e oprimidos do campo e da cidade. O pobre também em *sentido dinâmico*: o movimento popular organizado e consciente. Esse novo sujeito está emergindo lentamente, em processo demorado, doloroso, persistente, que desafia o conjunto da

⁴⁵⁵ PIXLEY, *As Escrituras...*, p.106. Ver acima, cap. I. O lócus hermenêutico da tradição cristã clássica.

⁴⁵⁶ Ver acima, cap. III. A crítica histórica das tradições em Baruch Espinosa – o Tratado Teológico Político.

⁴⁵⁷ CARDOSO, *Pautas...*

⁴⁵⁸ RICHTER REIMER, I. *Bíblia e hermenêutica...*, p.33

sociedade. Esse novo sujeito histórico entra em contradição sempre maior com o sujeito histórico dominador e opressor. Dá-se uma clara *ruptura política* no terreno econômico, político, social, cultural e ideológico com o sistema dominante. Forma-se também uma *nova consciência*. Tudo isto é evidente e constitui o pressuposto básico de nossa hermenêutica (...). Não se trata aqui de demonstrar a existência do pobre como novo sujeito histórico. Este é para nós fato evidente e irrefutável. O importante agora é demonstrar como esse novo sujeito histórico está na raiz do processo hermenêutico, como a nova interpretação bíblica que surge na América Latina tem radicalmente o pobre como sujeito ou se faz na sua ótica.⁴⁵⁹

Impulsionada pelas experiências de leitura popular da Bíblia, a reflexão hermenêutica latino-americana estabelece uma ruptura político-teológica, colocando o *pobre* como o novo sujeito histórico e hermenêutico.

4.3.1 Escovando a História Bíblica a Contrapelo: Milton Schwantes e a memória histórica dos empobrecidos

As implicações de uma hermenêutica crítica da libertação para a leitura da Bíblia foram muitas. O biblista brasileiro Milton Schwantes as evidenciou no primeiro número da revista *Estudos Bíblicos*, com publicação em 1984, afirmando o processo de ruptura com as interpretações canônicas do texto bíblico. Em seu texto, Schwantes propõe uma *interpretação de Gn 12-25, no contexto de Elaboração de uma hermenêutica do Pentateuco*⁴⁶⁰, e a faz consciente da necessidade de uma interpretação histórico-social do texto bíblico, afirmando seu caráter literário e histórico sem dar lugar para alegorizações ou projeções teológico-sistemáticas. Ele afirma:

É evidente que passagens bíblicas devem ser lidas como o que são: textos literários. Por exemplo, não é justo que se lhes atribua conteúdos que nem mesmo estão expressos em suas linhas. Não convém querer imaginar o que certo personagem pensou lá com seus botões ao fazer certa afirmação. Tais psicologismos abrem as portas a arbitrariedades sem fim. Convém ser cauteloso com imaginações e inspirações. Leia-se o que está escrito! [...]. Permanece válida e necessária a pergunta pelo surgimento dos textos. Literatura traz consigo as marcas de seu "lugar vivencial". Estas marcas ajudam a demarcar valor e sentido dos textos. Por isso, a pergunta por sua origem não pode ser abandonada. É irrenunciável, em especial também em vistas a metodologias que, ao insistirem em demasia no resultado literário final, correm o risco de

⁴⁵⁹ RICHARD, *Leitura popular...*, p.9

⁴⁶⁰ SCHWANTES, *Interpretação de Gn 12-25...*

perder o sendo para a diacronia da vida e seus pressupostos históricos.⁴⁶¹

Schwantes interessa-se em resgatar os aspectos histórico-sociais da narrativa bíblica, o lugar social dos textos, identificando as vozes e os interesses, atestando, assim, seu pano de fundo ideológico. Orientado-se por suas opções hermenêuticas, busca encontrar as memórias populares das camadas pobres de Israel que se encontram preservadas nas narrativas bíblicas. Para Schwantes, o Pentateuco é constituído de pequenas perícopes, unidades menores que são componente elementar de toda escritura.⁴⁶² Essas pequenas unidades não são expressões típicas de instituições como o templo e o estado, mas provêm de “pequenos organismos sociais, das microestruturas”, famílias, clãs, que são microestruturas elementares na vida do povo.⁴⁶³ A partir disto, afirma:

A dinâmica social que produziu perícopes literárias deve integrar nossa hermenêutica de reapropriação e atualização de tais escritos. Se os dissociamos de suas origens, talvez corramos o risco de entregá-los de mão beijada aos detentores do poder (...). Proponho que, na leitura de Gn 12-25 que, afinal, é nosso alvo no contexto do Pentateuco, se priorize a perícopes como memória familiar-popular, e que se privilegie a hipótese de que, de sua fixação oral para sua redação, a perícopes não passou por alterações significativas.⁴⁶⁴

Duas características importantes perpassam a pesquisa de Schwantes: a) promove uma releitura e reapropriação da tradição bíblica a partir das unidades menores, entendendo-as como expressão das camadas rurais e empobrecidas de Israel; b) a oposição entre cidade e campo, onde o tributo e a corvéia marcam as relações entre cidadãos e camponeses. O autor afirma:

Quando se lê a Bíblia, tributo e corvéia marcam as relações entre cidadãos e camponeses. Os templos, nos quais as cidades tinham tão grande interesse, devem ser entendidos nesse contexto: recolhiam tributo através de seus ritos, de suas festas e de sua ideologia. Todo ataque ao templo punha em xeque a instituição fundamental dos setores dominantes do Estado. Por isso não é nenhum caso que os que ameaçassem o templo (Jeremias, Jesus, etc.) fossem perseguidos e sentenciados.⁴⁶⁵

As pequenas perícopes são, então, compreendidas como expressão desse conflito entre campo e cidade, e nascem da tradição oral e na memória

⁴⁶¹ Ibid. p.32-33

⁴⁶² Ibid. p.36

⁴⁶³ Ibid. p.36

⁴⁶⁴ Ibid. p.35

⁴⁶⁵ Ibid. p.39

popular que se configuram antes do processo de transmissão escrita.⁴⁶⁶ Aqui vamos nos deter em sua reconstrução histórica da perícopos de Gn 16, que retrata o conflito entre Hagar e Sara. Schwantes situa neste capítulo as duas vozes que disputam a hegemonia da narrativa, que tem a voz das camadas empobrecidas silenciadas pela redação final. Aqui é importante deixá-lo dizer:

A mulher Hagar é escrava de mulher. Não é escrava do homem. Na sociedade patriarcal (domínio do homem sobre a mulher) e escravagista (domínio do senhor sobre o escravo), ela e seu filho ocupam o último degrau da escala social (cf. Ex 23, 12). A situação da escrava do homem não era tão precária (cf. Ex 21, 7s) como a escrava da mulher. Ela é a etapa final da espoliação. Além de mulher e escrava, ela é egípcia, estrangeira.[...]. A perícopos nos apresenta Hagar em vários estágios de um processo de aniquilamento: É mulher! É escrava! É estrangeira! Tem as marcas do pelourinho! É como se estivéssemos descendo as escadas dos porões da opressão. Com seus ouvintes e leitores, a perícopos faz uma incursão aos porões da humanidade. Contudo, Hagar também percorre a trajetória de saída dos porões. A saída se dá pela fuga que é apresentada de modo bem positivo. A perícopos apresenta-a como ato consciente com objetivo claro: retorno ao Egito (...). A fuga de Hagar é ato libertador, prática emancipatória (...). Além disso, Javé prevê espaço histórico para Hagar, seu filho e, conforme o v.10, para seus descendentes. Fala-se com simpatia da insubmissão de Hagar e da rebeldia de seu(s) filho(s). A contestação não é reprimida, mas é evocada como sendo da intenção divina. O Javé que ouve os oprimidos promove entre eles a inquietação contestatária. Sua escuta do clamor conduz à promoção da rebelião (...). Deus ouve a opressão e promove os rebeldes. Hagar torna-se sujeito teológico! Ao definir sua experiência com Deus (“tu és o Deus que me vê”), apropria-se de uma função reservada a homens e grandes vultos. Aqui uma mulher, escrava, estrangeira e maltratada é sujeito teológico (...). Não pode haver dúvida quanto a autoria desta perícopos. Provém das escravas! É, pois, memória popular dos porões do escravagismo e da opressão da mulher. Deve ser antiga, ainda que seja difícil precisar a época. O código da Aliança (Ex 20-23) talvez nos dê alguma pista. As leis sobre escravas e escravos do final do período dos Juizes, no 11 século, são, em alguns aspectos, favoráveis a tais pessoas (Ex 21, 2-11. 20.26-27). Segundo: A estória popular da emancipação de Hagar, porém, foi acrescida de enxertos. Estes quase sufocaram a estória original. Os acréscimos introduziram uma revisão significativa (...). Os acréscimos entendem a fuga como erro. Impõe submissão (v.9). Poder-se-ia explicar a exigência de retorno a partir de Gn 21, 8s, onde Hagar se encontra junto a Abraão: o retorno não passaria de uma necessidade literária. Mas este não é o caso. Que os adendos não são acaso literário, já mostra o v.9 (“sujeita-te sob sua mão”). Por fim, o texto conclui (VV. 15-16) atribuindo tudo ao homem Abraão, enquanto no v.2 seria de Sara; Abraão também lhe dá o nome, enquanto que no v.11 isso era direito de Hagar. É evidente que os acréscimos provêm dos colecionadores das diversas perícopos. Estes colecionadores foram homens. Conseqüentemente, temos duas camadas de Gn.16: a perícopos antiga proveniente de escravas e os acréscimos mais recentes adicionados por homens. Por haver duas propostas sociais

⁴⁶⁶ Ibid. p. 36

divergentes, podemos contar com duas camadas literárias (...). Portanto, Gn 16 não é unísono. Apresenta duas vozes dissonantes, das quais a segunda, por vontade de colecionadores, quer sobrepor-se a primeira. A tarefa da hermenêutica bíblica consiste em ter ouvidos para as duas propostas, diferenciando-as nitidamente. Se não o fizer, isto é, se permanecer tão-somente no nível do texto final, irá reforçar, no caso de Gn.16, a voz de dominação do homem. Se diferenciar, poderá resgatar a estória emancipadora da escrava Hagar, que, afinal está na origem deste capítulo. Por conseguinte, a redescoberta dos textos como memória popular implica em crítica bíblica, orientada no êxodo e na cruz.⁴⁶⁷

O texto de Schwantes está entre os primeiros exercícios de uma hermenêutica bíblica política da suspeita que proporcionou uma *re-construção* de memórias de baixos estratos sociais que foram suprimidas por vozes dominantes responsáveis pela manipulação e re-estruturação de narrativas bíblicas. Em seu exercício exegético, vislumbramos a afirmação e contribuição das ciências históricas, condensadas em uma exegese histórico-social do texto bíblico como fundamental no processo de crítica das tradições. Configurando-se no horizonte da crítica ideológica, sua exegese demonstra que a “ideologia encontra-se no discurso de todo texto – no que o texto diz e no que ele não diz, percebendo que o acesso hermenêutico deve ser político, comprometido com as representações e o sentido do texto adquirido no processo de interpretação, pois política e literatura (bíblica) encontram-se ligados inextricavelmente – em outras palavras, ideologicamente.⁴⁶⁸

O movimento bíblico latino-americano, representado aqui pela pena do bíbilista Milton Schwantes, afirma essa redescoberta da Bíblia, lida pelo revés da história, demonstrando que essa mesma Bíblia, usada para acentuar projetos de opressão, pode sim, fora dos eixos hermenêuticos de leitura a partir do poder, ser memória subversiva, *memória histórica dos pobres*. Toda a obra deste exegeta brasileiro pode ser lida nessa perspectiva, neste esforço hermenêutico de uma teologia bíblica com rosto latino-americano. Sua tese doutoral, realizada em Heidelberg, foi concentrada no *direito dos pobres*⁴⁶⁹, num rico esforço em acessar as camadas populares e os empobrecidos da periferia de Israel e seus direitos afirmados na lei e nos profetas.⁴⁷⁰ Colocou toda sua erudição exegética neste esforço de reconstruir as camadas

⁴⁶⁷ Ibid. p.45-48

⁴⁶⁸ CASTELLI, PHILLIPS, SCHWARTZ, *A Bíblia...*, p.276 -277.

⁴⁶⁹ SCHWANTES, *Das Recht...*

⁴⁷⁰ DREHER, *Milton Schwantes...*, p.17

populares, intuindo que nas unidades menores se encontrava a riqueza da Bíblia⁴⁷¹ e por meio delas poderia se reconstruir essa tradição de resistência de um povo pobre e oprimido. Experimentando essa força avassaladora e profética da teologia da libertação, empenhou-se também na reconstrução da profecia bíblica clássica, que do século VIII a.C nos interpela com sua sensibilidade na luta pelo direito dos pobres.⁴⁷² Schwantes afirma:

A questão dos profetas é o reinado; no Estado está o foco de atritos. Esta é a chave para a leitura dos profetas! Dizia H. Gunkel (1917): “na verdade, o âmbito de sua (i.e., dos profetas) atividade foi à política”. G. Fohrer (1972) agora constata: “a verdadeira crítica ao Estado encontra-se nos profetas” [...]. Não basta ler os profetas meramente sob o pano de fundo do reinado. É indispensável compreendê-los em sua incompatibilidade e em seu antagonismo à dominação organizada no Estado monárquico do antigo Israel. Pois a profecia crítica (Elias, por exemplo) e a profecia radical e revolucionária (Amós e Jeremias, por exemplo) só existem durante os cinco séculos de reinado em Israel e Judá; o conteúdo crítico e radical dos profetas está centrado na ameaça às instituições básicas dominantes: corte, cidade, templo [...]. Podemos deduzir que eles provêm basicamente dos pequenos vilarejos provincianos de agricultores, lavradores, meeiros, pastores. Amós é de Tecoa, na serra de Judá. Miquéias provêm de Moresete-Gate na Sefelá. Naum vem de Elcós, cuja localização até desconhecemos. Jeremias surge da vila de Anatote. Urias é de Quiriate-Jearim. Elias veio de Tisbe. Tudo vilarejos! E já que na fala profética pulsa vida sofrida destes lugarejos, a espoliação de que sua gente é vítima (cf. por exemplo Am 2.6-8; Mq 2.1-5), não há como evitar a conclusão de que os profetas radicais estão ancorados nas condições materiais de miséria da população dos vilarejos das centrais do “patriciado cidadão” [...]. Nos profetas está presente a oposição aos dominantes, tanto em retórica quanto em conteúdo; a tradição espiritual-intelectual provém da sabedoria popular [...]. Os profetas radicais não têm seu lugar social nas esferas e funções religiosas e teológicas da elite, mas em lutas populares e nos movimentos camponeses, dos quais brotaram⁴⁷³

A partir disso, a Bíblia se torna também *memória histórica dos pobres*. As várias camadas que constituem o Pentateuco⁴⁷⁴ são também frutos de lutas e resistência popular de setores sociais empobrecidos que geravam e criavam

⁴⁷¹ DE WITT, p.256. “Schwantes se encuentra en la buena compañía de otros muchos exegetas. Recordemos cómo también Gunkel y Wellhausen han subrayado el origen popular de muchos relatos del Pentateuco. En la obra de Gunkel el término ‘popular’ es clave. Sin embargo, valdría la pena analizar en qué medida la definición de ‘popular’ de los exegetas alemanes de aquel entonces (alrededor del 1900) coincide con la definición de los exegetas latinoamericanos de ahora. Aquí es suficiente recordar que también Gunkel considera el libro de Génesis como ‘una colección de sagas’, es decir una colección de historias que se originaron en el ambiente familiar”.

⁴⁷² Sobre isso ver: SCHWANTES, *A terra não pode suportar suas palavras...*; REIMER, *Agentes...*

⁴⁷³ SCHWANTES, *Profecia e Estado...*

⁴⁷⁴ Sobre o Pentateuco, ver o rico volume em SCHWANTES, *Pentateuco...*

textos.⁴⁷⁵ Da mesma forma, porções fundamentais de textos proféticos tem sua origem em forma de panfletos organizados como memória profética nos setores empobrecidos de Israel.⁴⁷⁶ Essas camadas marginais são instrumentos de re-significação da tradição que revela as relações político-sociais que foram determinantes na redação do texto bíblico, sua gênese social e política, as mentalidades e corpos envolvidos, demonstrando a vida que está registrada no texto com suas interferências políticas sociais e culturais.⁴⁷⁷

Assim, o projeto teórico-político de uma hermenêutica bíblica da libertação latino-americana assumiu a postura fundamental de sua *opção pelos pobres*, procurando evidenciar os profundos antagonismos de uma sociedade de classe no resgate das vozes oprimidas e silenciadas por estruturas de poder político e religioso que se estabeleceram como normativas nas narrativas do cânon hebraico e cristão. Procurou-se resgatar os grupos sociais marginalizados que foram sujeitos de formação e transformação na história de Israel e dos cristianismo(s) originário(s)⁴⁷⁸, resgatando grupos silenciados pelas narrativas oficiais dos cânones israelitas e cristãos a partir de uma *re-construção*, de uma história de baixo, porque se concentra na visão de mundo de membros de classes subalternas, que dá voz a sujeitos antes silenciados por uma narrativa e oficial.

Amadurecendo desde a década de 1980, o movimento bíblico latino-americano colocou como eixo de interpretação a diversidade de sujeitos empobrecidos e estabeleceu um processo de ruptura com uma interpretação canônica dos textos bíblicos, promovendo um processo de desconstrução das narrativas bíblicas como expressão de uma acirrada crítica histórica das tradições. O processo de historicização das tradições bíblicas pode ser assim identificado como o *locus hermenêutico* da pesquisa bíblica latino-americana, que afirma a necessidade de um espírito crítico na abordagem das escrituras, colocando-a à mercê da crítica histórica, a fim de avaliar, a partir dos critérios éticos e políticos de uma consciência histórica emancipada, os projetos políticos religiosos e culturais representados nas tradições bíblicas. O texto do

⁴⁷⁵ SCHWANTES, *A origem...; A memória popular...*

⁴⁷⁶ SCHWANTES, *Profecia...*, p.114. ver tbm *Profecia e organização...*; REIMER, *Richtet anf...*

⁴⁷⁷ RIBEIRO, *Hermenêutica...*

⁴⁷⁸ Ver RICHTER REIMER, *O poder de uma protagonista...; Maria nos evangelhos sinóticos...; O belo as Feras...; FOLKES, Invisíveis e desaparecidas...*

biblista Milton Schwantes, sobre Gn 16, torna-se, assim, bastante representativo deste processo crítico de leitura bíblica, que abarca o potencial hermenêutico de uma variedade de novos sujeitos culturais presentes na América Latina, representando uma hermenêutica bíblica de classe, gênero e etnia. A personagem Hagar – mulher, negra e escrava – identifica-se com o novo sujeito histórico e hermenêutico da América Latina.

Neste processo crítico interpretativo de reconstrução das tradições, a hermenêutica bíblica latino-americana se depara também com essa Bíblia que não é tão somente memória de oprimidos, mas carrega em seu itinerário de formação projetos de dominação que foram escritos e re-inscritos na história de corpos de homens e mulheres, funcionando como *norma normanda* de comportamentos religiosos políticos e culturais que se reproduziram e foram afirmados por uma história interpretativa firmada no *lócus hermenêutico* de uma tradição cristã clássica. Faz-se, assim, necessária a afirmação de uma hermenêutica da suspeita no processo de re-construção histórica das tradições bíblicas, percebendo os conflitos políticos e sócio-culturais que determinaram a formatação canônica de determinada narrativa bíblica. Avaliando o processo de reconstrução historiográfica do texto bíblico, a biblista Ivoni Richter Reimer afirma:

Há muitos jeitos de encobrir ou de fazer calar a história de pessoas. Dois jeitos muito usados no passado e no presente é mencionar alguém rapidamente e centrar-se, então, em pessoas e acontecimentos aparentemente mais importantes. Muitas vezes acontece também que pessoas não são mencionadas explicitamente, mas encontram-se inseridas em coletivos, como por exemplo, “sujeitos históricos”, “povo”, “multidão”, “crentes”, “discípulos”, etc. O pior é quando algo ocorrido e seus sujeitos históricos, mulheres e homens, nem sequer são documentados. Outro jeito, porém, mais sutil e muito bem desenvolvido de encobrir história pode acontecer justamente através da interpretação da história textualmente fixada. A história interpretativa de um texto pode justamente encobrir a história ou parte dela, na medida em que silencia sobre aspectos dessa história ou não mais pergunte seriamente pelo significado de um determinado elemento dele e nela. Com o tempo e pela recepção dessa interpretação vai-se injetando no texto algo que ele nem sequer está afirmando. Reconstrução e releituras históricas devem, pois, acontecer a partir da perspectiva de grupos oprimidos, levando simultaneamente a história interpretativa muito a sério não só para descobrir o motivo e o objeto dessa interpretação, mas também pelo fato de essa história interpretativa muitas vezes receber uma força de expressão mais forte do que o próprio texto! As vezes fica difícil ler

um texto por causa do peso da história interpretativa que se lhe foi impondo e que, com força (quase que) dogmática, pesa sobre ele.⁴⁷⁹

A crítica histórica desconstrói uma leitura bíblica que se orienta pela tradição, possibilitando a crítica de projetos políticos e religiosos institucionais fundados em narrativas bíblicas percebidas como a - históricas e desvinculadas dos processos políticos religiosos que são desvendados por uma abordagem histórico-social do texto bíblico. Desvendam-se as relações de poder que tecem a narrativa, suas opções, o lugar de onde fala e porque fala, desvelando as percepções de mundo e as intenções de determinado projeto político religioso proposto pelas escrituras. O olhar hermenêutico d@ exegeta latino-americano percebe o texto e suas muitas vozes, suas intencionalidades na construção de narrativas que revelam suas opções políticas, seu lugar social, suas concepções religiosas, que podem ou não, na medida em que são recebidas, ser fomento de libertação ou opressão.

Os silêncios do não (poder) dizer, contido nas falas de narrativas claras e límpidas que determinam como foi à história, maquiando com a força da escrita canônica o passado de uma realidade social que fervilha conflitos e revela realidades não tão harmônicas. As falas oficiais se dissolvem diante de um olhar crítico que destrói as pretensões de narrativas que se apresentam como verdade canônica sobre o passado, firmando-se o olhar nas brechas do texto que se abrem e revelam corpos de homens e mulheres que se digladiam em suas falas que são afirmadas ou silenciadas dependendo do contexto e da história de quem tem em suas mãos o poder. Trata-se de – para dizer com W. Benjamim – “redescobrir os momentos utópicos e subversivos” escondidos em uma herança canônica e cultural, quebrando a “concha reificada de uma cultura” teológica oficial, afim de que os oprimidos tomem “posse desse molusco crítico-utópico”⁴⁸⁰.

Uma hermenêutica bíblica da libertação contempla um juízo ético e político sobre as tradições, acessadas em sua realidade histórica e social, apresentada a nós em forma de texto, e de texto bíblico. Desconstroem-se, assim, as percepções essencialistas dos textos sagrados e se postula a necessidade de um juízo histórico sobre as tradições apresentadas, não se

⁴⁷⁹ RICHTER REIMER, *Reconstruir...*

⁴⁸⁰ BENJAMIM, apud LÖWY, p.79

considerando nada normativo a não ser a vida, vivida e experimentada em sua diversidade. Vidas que experimentam em seus corpos as conseqüências de preconceitos de classe, gênero e etnia, e são subtraídas em nome de “verdades” não encarnadas no cotidiano da vida que pulsa em variedade de confissões, realidades e desejos. Com profunda propriedade, a teóloga feminista Ivoni Richter Reimer afirma:

Pelo fato de um texto apresentar e ser produto de relações cotidianas perpassadas por mecanismos de dominação e gênero, classe e etnia e gerações é que nos propomos a desconstruí-lo para melhor entendê-lo. No processo de desconstrução, o desafio é perceber e analisar a circulação de poderes numa estrutura social e literária. Este poder não precisa ser entendido como absoluto e estático. E nós começamos a percebê-lo como um conjunto de forças que se movem e que movimentam diversos sujeitos sociopolíticoculturais e religiosos. Sendo assim, o poder também é exercido por mulheres que resistem, sobrevivem e se articulam diante de outras circulações e expressões de poder. É importante fazer esta análise de poder com a categoria de gênero, porque ela também pergunta pela circulação de poderes na confluência de gênero, de classe, de etnia e de gerações. E é nesta complexidade relacional que se torna possível e necessário desnaturalizar processos e mecanismos de opressão. E junto com isto, podemos evitar uma leitura que torne mulheres, crianças, pessoas negras, índias, escravas, idosas... somente vítimas de um sistema. Dentro da circulação de poderes, podemos nos tornar participantes de movimentos de resistência ou também nos tornar co-participantes e coniventes com determinados processos de opressão e subordinação. Aprendemos, então, que não basta desconstruir o texto e apreender as suas camadas mais profundas nas relações e circulação de poder. Torna-se necessário também vivenciar um processo de reconstrução da história e participação de mulheres, crianças, pessoas empobrecidas e marginalizadas que já não aceitam passivamente o lugar a elas determinado e imposto. Elas são sujeito histórico e hermenêutico. Elas se apropriam da herança legada pelas ancestrais para a construção e organização de novas relações que visam justiça e paz para todas as criaturas, começando por elas, por nós mesmas! Por isso também se questiona o conceito de autoridade bíblica enquanto corpo doutrinal e não relacional. Nós observamos que textos escritos numa dinâmica de opressão e subordinação desencadeiam uma corrente interpretativa cujos efeitos sempre se revelam catastróficos na história de mulheres, crianças, pessoas escravas, empobrecidas e de outras etnias e culturas. Isto vale para os mais remotos conchaves de perseguição a pessoas heréticas desde o século I até o fechamento do cânon cristão, passando pelas inquisições e matança de “bruxas” na Idade Média, perpassando as práticas de conquista e colonização ameríndias... Os efeitos desta história interpretativa estão presentes ainda hoje, quando, em nome de Deus, poderes instituídos chamam e realizam guerras “em nome da paz e da democracia”; quando poderes instituídos proíbem a expressão e organização de grupos e vivências construídos a partir de uma ética evangélica baseada na práxis de Jesus e seu movimento que desestrutura relações patriarcais na casa, nas instituições religiosas, na sociedade. Nós sentimos em nossos corpos os efeitos tanto de textos quanto de suas interpretações hierárquico-patriarcais, e é por isto que ousamos dizer que Deus não está presente em todos os textos, mas que sem

dúvida ele ultrapassa este texto canonizado e está presente também em outros textos, outras expressões religiosas, outras vidas.⁴⁸¹

Uma hermenêutica latino-americana da libertação respira os gemidos de uma anti-conquista e se faz no olhar subversivo da crítica histórica que coloca abaixo tradições que se firmam na manutenção de autoridades e hierarquias, incapazes de perceber os odores, ardores e sentidos de corpos de homens e mulheres que se reinventam em seus sentimentos religiosos e corporais. Homens e mulheres latino-americanos que não mais admitem serem determinados por narrativas canônicas que cortam como navalha na carne a liberdade de reinventarem-se a si mesmos. Tolhimento da liberdade firmado na interpretação de escrituras canônicas que determinou nos 500 anos de colonização religiosa e cultural a forma e o conteúdo de suas aventuras religiosas e corporais.

A hermenêutica bíblica da libertação, munida de uma exegese histórico-social soube configurar-se como teologia política que tem em sua constituição um absoluto compromisso com o real e com a história. Soube avaliar sua prática junto aos empobrecidos e sua resistência aos opressores a luz da escritura⁴⁸², compreendendo e discernindo, em sua interpretação ética e política das escrituras, as brechas de onde resplandeciam as luzes e os momentos em que as luzes se ausentavam dessa mesma escritura.

4.3.2 Política e Manipulação Teocrática: o exemplo do Deuteronômio e a OHD (obra historiográfica deuteronomista) e o escrito sacerdotal (P)

Muito ilustrativa de uma hermenêutica bíblica da libertação pode ser a análise de uma exegese bíblica que se ocupou da análise da OHD (Obra Historiográfica Deuteronomista) e do documento P (documento sacerdotal) que é parte das composições canônicas do primeiro testamento.⁴⁸³ Analisando o processo de formação e redação do livro do Deuteronômio, Nakanose afirma que “o processo de redação do Deuteronômio durou cerca de 350 anos: de

⁴⁸¹ RICHTER REIMER, I. *Bíblia e hermenêutica...*, p.36-37.

⁴⁸² SCHWANTES, *Sufrimento...*

⁴⁸³ Para uma introdução as fontes deuteronomistas e sacerdotais ver DE PURY, O *Pentateuco...*; GOTTWALD, *Introdução...*

Jeroboão II até a reforma de Esdras (750 a.C a 400 a.C)”⁴⁸⁴. Assumindo seu lugar interessado na pesquisa bíblica, Nakanose afirma que se orienta metodologicamente “pelas teorias mais condizentes de estudo do deuteronômio na América Latina, dada a sua realidade socioeconômica, política, ideológica e religiosa”, afirmando, assim, a necessidade de verificar o texto dentro do seu contexto histórico-social, a partir de uma hermenêutica da suspeita.⁴⁸⁵

Como nenhum texto é neutro, podemos suspeitar das informações contidas nele a partir do estudo da sociedade que está por trás e do cotidiano das pessoas que construíram a história em questão. Este esforço nos colocará frente a frente como uso e abuso que se pode fazer das leis da teologia e da religião, para justificar posições e empreendimentos.⁴⁸⁶

Nakanose investiga a ideologia cultural presente na narrativa deuteronômista que formulou uma versão canônica do passado de Israel, realizada a partir de um movimento histórico-religioso que determinou modelos e práticas culturais em perspectiva ideológica, promovendo uma centralização religiosa e política do culto.⁴⁸⁷ O processo de redação e afirmação de uma ideologia cultural passa por um longo processo de silenciamento e instrumentalização de tradições antigas. O autor afirma que esse processo de redação passa por seis etapas:

1.1 Período pré estatal. A semente das leis mais antigas, presentes no livro do Deuteronômio, certamente nasceu na terra fértil da vida das famílias, clãs e tribos, no período pré-estatal. O espírito dessas leis é fruto da experiência de escravidão, pobreza, miséria, simbolizada pelo êxodo (Dt 24, 18. 22). Dentro desse sofrimento, o povo clama a Deus; Deus ouve o clamor e “desce para libertar” (Ex 3,7). Deus não só liberta, como faz a aliança com o povo pobre, fraco e maltratado, por pura gratuidade e amor (Ex 19). A experiência da pobreza, libertação e aliança cria no povo uma grande sensibilidade para com os pobres, órfãos e viúvas (Dt 14, 28-29) [...]. A liturgia era a fonte de abastecimento da memória da libertação (Dt 16,1.3.6.12) e do compromisso da aliança. Assim no coração da vida do povo, as leis são preservadas como expressão de sua fé no Deus da vida e em si mesmo [...]. com o passar do tempo, essas leis vão sendo relidas e recebem acréscimos em duas dimensões: na linha profética de defesa do pobre e oprimido e na linha do estado que se apropria delas e as manipula segundo seus interesses [...]. o que nos chama atenção é que a lei da centralização (Dt 12,5) distancia-se das

⁴⁸⁴ NAKANOSE, *Para entender...*

⁴⁸⁵ *Ibid.* p.176

⁴⁸⁶ *Ibid.* p.176

⁴⁸⁷ Ver GOTTWALD, *As Tribos...*, p.78-85. A pesquisa de Nakanose possui uma estreita interlocução com a obra de Gottwald. O último foi orientador de sua tese de doutoramento em Nova York.

antigas leis que indicavam e possibilitavam diferentes locais de culto (Gn 28,18; 35,14; Ex 20,24; 24,4; Js 24,26). 1.2. Reino do Norte – metade do século VIII a.C. O reino do Norte ganha estrutura com Amri (885-874 a.C) e seu filho Acab (874-853 a.C), que consolidaram o sistema urbano (1 Rs 16,24) [...]. a política mercantilista, implantada pela casa de Amri para manter a aristocracia das cidades, vai produzindo um profundo conflito com os camponeses que reagem através de grupos proféticos que carregavam a tradição efraimita, as leis humanitárias da sociedade tribal; Elias, Eliseu, Miqueias de Jemla (cf. 1Rs 22,1-28) e outros para sustentar e manter a esperança do povo, esses grupos as leis de defesa do pobre no contexto de aliança com o Deus da vida, lahveh libertador. Temos então o confronto de duas forças: o grupo efraimita profético com as leis de defesa do povo massacrado e o grupo da corte que explorava o povo [...] Em 841 a.C, Jeú (2Rs 9-10), chefe dos carros de guerra, apoiado pelo movimento profético de Eliseu, promove uma sangrenta revolta. Acaba com a dinastia de Amri, destrói os templos de Baal e assume o trono (841-814 a.C). A primeira vista parece um triunfo total de lahweh, mas, na realidade, Jeú faz da religião javista uma força de sustentação de Estado. A partir desse episódio, Eliseu e seu grupo de sacerdotes e profetas levíticos passam a desempenhar importante papel na corte, tornando-se conselheiros do Rei (cf. 2Rs 13, 14-19). A profecia institucionaliza-se. Através deles a tradição profética efraimita, portadora do “protodeuteronomio” entra na corte, que se apropria das leis aí contidas e as coloca em seu favor [...]. Com Jeroboão II (783-743 a.C) temos o apogeu político e econômico de Israel. Aumenta a diferença social. Cresce a classe urbana e rica às custas do empobrecimento de grande parte da população, sobretudo o campo, a maior vítima da injustiça e exploração (Am 2,6-16). Para manter seus interesses socioeconômicos, Jeroboão II intensifica uma política de centralização. O Estado precisa de produto do campo para manutenção da corte, da cidade e do comércio. Para isso usa a lei da centralização que obriga o povo a entregar seu produto num lugar único que, no caso, é o santuário de Betel, chamado “o santuário rei” (Am 7,13), em detrimento dos santuários populares do interior, como Siquém. Este tipo de centralização necessita de um Deus oficial forte, por isso a perseguição às outras religiões e a apostasia da fé em lahweh (2Rs 10,18-27; Dt 13,13-16). É provável que a lei de centralização, presente no Deuteronomio, tenha surgido neste contexto (cf. Dt 12). 1.3. Reforma de Ezequias. Na corte de Ezequias havia escribas especialistas em sabedoria e leis do Oriente Antigo, tal como no Egito e Assíria (Pr 25,1). Esse grupo, que mais tarde recebe o nome de deuteronomistas, estava encarregado de legitimar as reformas. Eles acolheram com muito interesse as tradições vindas do Norte e as adaptam ao projeto da corte davidita. Na revisão das leis do Deuteronomio e outras tradições, usam elementos três elementos: a teologia davídica, a figura de Moisés como autoridade da tradição do êxodo e o nome de Deus como autor e promulgador da lei [...] o documento deveria ser depositado no templo e lido periodicamente em público, para fortalecer ainda mais a autoridade do rei diante do povo. As leis de centralização, contidas no núcleo antigo do Deuteronomio (Dt 12-26), vem ao encontro da proposta da teologia davídica, cujo objetivo é dar sustentação ideológica ao rei. O instrumento é o culto centralizado. 1.4. A reforma de Josias. Josias rompeu a aliança com a Assíria e convocou novamente a nação a refazer a aliança com lahweh oficial no esquema contratual de vassalagem, organizado pelos deuteronomistas. Dando continuidade à reforma iniciada por Ezequias, Josias levou até as últimas conseqüências a centralização do culto. Fez de Jerusalém o centro político-religioso. Destruiu o santuário de Betel e os santuários

javistas do interior, bem como os lugares de culto cananeus (cf. Dt 12; 2Rs 22-23). O “livro da lei” falsamente encontrado no templo (2Rs 22, 3-10), tornou-se a base das reformas [...]. A centralização possibilita arrancar mais tributo dos camponeses, aumentar o lucro das rotas, intensificar o comércio. Logo, os que mais lucraram com a reforma josiânica foram a casa real, os sacerdotes sadoquitas da corte, os comerciantes e o “povo da terra” [...]. Outro grupo profundamente afetado com as reformas josiânicas foi o dos sacerdotes levitas do interior. Eles tiveram seus santuários fechados e destruídos e foram rebaixados a “clero” de segunda categoria na organização do culto em Jerusalém (2Rs 23, 8-9). É importante lembrar que os sacerdotes levitas eram os guardiões dos santuários do interior, onde havia muito pluralismo religioso. Entre os nomes de deuses e deusas venerados nesse santuário destacamos o nome de Aserá (2Rs 23, 4b), que era adorado ao lado de lahweh e que não aparece nas críticas ferrenhas de Amós e Oséias! Como podemos observar, a reforma josiânica foi um triunfo do javismo oficial sobre a religiosidade popular.

1.5. Redação exílica. Temos a quinta etapa do processo de redação do Deuteronomio, onde foram acrescentados textos para explicar o motivo do exílio, as conseqüências e as possibilidades de saída: o abandono da aliança de lahweh, para servir outros deuses (Dt 29, 25-26); a conseqüência é a ira ou a cólera de lahweh (Dt 29,20.24.27.28), sua recusa de perdoar (Dt.29,20) e as maldições (Dt 29,20.27). Para os deuteronomistas, a saída desta situação está condicionada ao arrependimento e à volta a lahweh, numa atitude de obediência e entrega.

1.6. Redação pós-exílica. Temos a sexta etapa com os acréscimos (1,3;31,14-23;32,48-52;34) que fazem do Deuteronomio uma espécie de “ponte” entre o Pentateuco e a Historia Deuteronomista. E assim a elaboração do Deuteronomio chega a sua fase final [...]. O conjunto do livro quer ser um apelo à conversão ao Deus oficial, à sua lei e à unidade do povo eleito, Israel, na sociedade teocrática de Neemias e Esdras. Tudo isso faz do livro do Deuteronomio um dom de Deus oferecido a Moisés como testamento no fim de sua vida. Os judaitas sempre o tiveram em grande conta, tanto que Esdras fez dele o eixo para a elaboração de suas leis sobre o puro e impuro e sobre a raça eleita⁴⁸⁸.

A multiplicidade de tradições presentes na narrativa do Deuteronomio demonstrada por uma abordagem histórico social revelou como um processo de redação final foi capaz de harmonizar conflitos sociais e religiosos que foram formatados a partir de um núcleo central fundamentado em um poder político e religioso. Uma análise histórico-social fez-se se necessária na desconstrução de cânones escriturísticos que subvertem memórias sociais que são desmanteladas em um processo de apropriação e silenciamento por não se adequarem ao *establishment* político-religioso que tem seu eixo historiográfico estabelecido no poder. Desvenda-se, assim, o emaranhado de interesses refletido nos escritos bíblicos, percebendo, como muito bem afirmou Nakanose, como “leis da teologia e religião” podem “justificar posições e

⁴⁸⁸ NAKANOSE, *Para entender...* p.177-185.

empreendimentos”,⁴⁸⁹ afirmando teologias teocráticas que buscam dar sustentação ideológica a instituições políticas. Uma hermenêutica bíblica da libertação se esforça em ouvir a voz dos empobrecidos, opondo a essa tradição canônica e oficial da história uma tradição dos grupos oprimidos que foram diretamente afetados pelas ações político-religiosas de estruturas hegemônicas de poder que apresentam nas narrativas canônicas anseios teocráticos fundados em uma teologia, um culto e um Deus oficial.

A teologia oficial do deuteronomista pode ser considerada como a síntese de uma teocracia política da religião de Israel que promoveu um banimento das múltiplas expressões religiosas que caracterizavam o culto israelita anterior a tomada do poder do grupo deuteronomista. Este empreendimento teológico-político proporcionou uma “avalanche de reformas que provocou resistências nos grupos que foram afetados por elas”⁴⁹⁰, promovendo uma profunda transformação na identidade religiosa israelita que foi surpreendida pela mais intensa reforma puritana e anti-idolátrica de sua história.⁴⁹¹ A reforma de Josias no século VII foi responsável pela radicalização da ideologia religiosa deuteronomista, promovendo uma ideologização e centralização do culto israelita que serviu aos interesses econômicos do Estado centralizado de Israel.⁴⁹²

Por causa dos dogmas de um livro de leis – ou de acordo com ele –, ‘descoberto’ por milagre no Templo de Jerusalém, ele iniciou uma campanha a fim de desenraizar todos os traços de práticas religiosas estrangeiras ou sincréticas, incluindo os ancestrais lugares elevados – os altares ao ar livre – nas áreas rurais. Ele e suas hostes puritanas nem mesmo pararam na tradicional fronteira ao norte de seu reino, mas continuaram naquela direção até Betel, onde o odiado Jeroboão havia estabelecido um templo para rivalizar com o de Jerusalém e onde (assim relata a profecia de 1 Reis 13,2) um herdeiro de Davi, chamado Josias, algum dia queimaria os ossos dos sacerdotes idólatras do norte. O papel messiânico de Josias surgiu da teologia de um novo movimento religioso, que mudou profundamente o que significava ser israelita e que lançou as bases para o judaísmo e o cristianismo futuros. Em última análise, aquele movimento produziu os documentos nucleares da Bíblia; entre eles, o mais importante, o livro da Lei, descoberto em 622 a.C., no décimo oitavo ano do reinado de Josias. Aquele livro, identificado por muitos estudiosos como forma original do livro do Deuterônimo, inflamou uma revolução nos rituais e uma completa reformulação da identidade israelita. O livro continha as características básicas do monoteísmo bíblico: a exclusiva veneração a um único Deus em um único lugar; a observância nacional e

⁴⁸⁹ Ibid, p.176

⁴⁹⁰ Ibid, p.183

⁴⁹¹ FINKELSTEIN, SILBERMAN, *A Bíblia...*, p.373

⁴⁹² NAKANOSE, p.183

centralizada dos principais festivais e dos dias santificados do ano judaico, Páscoa e Tabernáculos⁴⁹³.

A teologia deuteronomista é a ideologia religiosa que ofereceu as bases canônicas da Bíblia hebraica e cristã e sustentou os empreendimentos políticos teocráticos e sacerdotais da tradição judaico-cristã.⁴⁹⁴ Sua hegemonia é resultado de um complexo conflito socioreligioso que se configura na tessitura social da sociedade israelita, onde a política centralizadora do Estado determina o status e o lugar privilegiado de um grupo de suporte que mantém o núcleo teológico deuteronomista. A narrativa histórico-teológica do deuteronomista propaga um culto monoteísta centralizado e exclusivista e promove uma enérgica campanha de purificação religiosa, ordenando a “destruição de santuários rurais”, proclamando “o Templo de Jerusalém, com seu santuário, altar, e os pátios internos que o circundavam no alto da cidade”, como o “único e legítimo lugar de adoração para o povo de Israel”.⁴⁹⁵

Os deuteronomistas buscaram aprofundar na instância ideológico-cultural a adoração a um único Deus. E para isto, não pouparam nenhum esforço para moldar antigas tradições, recriar *ethos* diversos e submetê-los a uma única tônica, construindo assim, uma visão de que somente na adoção da antiga Aliança haveria sentido para a realidade social de Israel (...). Pode-se dizer que o movimento deuteronomista elaborou mecanismos de manutenção do sistema sócio-religioso de Israel. Sua teologia é fruto de uma elaboração das elites dos chamados corpos especializados de Israel. Os deuteronomistas atuaram para estabelecer um monopólio simbólico, que passou pela tentativa de exercer o controle sobre o Sagrado em Israel. Desta maneira, também contribuíram para que determinadas instituições políticas e religiosas viessem a assumir o status de validade suprema. Esta sistematização teológica, resposta à “crise de plausibilidade em situações pluralistas”, como camada culta judaica, configurou cognitivamente e normativamente a sociedade de Israel⁴⁹⁶

A ideologia religiosa deuteronomista perpassa a narrativa de todo o livro do Deuteronômio e se tornou o eixo hermenêutico canônico de interpretação de toda Bíblia hebraica, empreendendo um nivelamento de todas as representações religiosas e culturais da multifacetada sociedade israelita ao critério teológico unificador e intransigente de sua perspectiva teológica. A

⁴⁹³ FINKELSTEIN, SILBERMAN, *A Bíblia...*, p.371

⁴⁹⁴ Ver acima, A crítica histórica das tradições em Baruch Espinosa – o tratado teológico político.

⁴⁹⁵ FINKELSTEIN, SILBERMAN, *A Bíblia...*, p.12

⁴⁹⁶ SANT'ANNA, *Representações...*, p.37

partir da ideologia deuteronomista constrói-se a moldura supra-estrutural da maior parte das fontes das narrativas bíblicas do primeiro testamento⁴⁹⁷

O Deuteronômio ostenta terminologia característica (que não é compartilhada por nenhuma das outras fontes) e inclui condenação intransigente da adoração a outros deuses, uma nova visão completamente transcendente de Deus e a absoluta proibição da veneração sacrificial do Deus de Israel em qualquer outro lugar que não o templo de Jerusalém (...). O impacto do livro do Deuteronômio na mensagem definitiva da Bíblia hebraica vai bem além de seus estritos códigos legais. A narrativa histórica combinada dos livros que seguem o Pentateuco – Josué, Juizes, Samuel 1 e 2, Reis 1 e 2 – está tão hermeticamente relacionada ao Deuteronômio, sob os aspectos lingüístico e teológico, que passou a ser chamada pelos estudiosos de 'historia deuteronomista' desde meados dos anos de 1940.⁴⁹⁸

O grupo de suporte que está por trás da teologia deuteronomista lança as bases do projeto canônico e unificador da religião de Israel, destruindo santuários locais fora de Jerusalém, habilitando-se ao poder estatal na luta anti-idolátrica e na extirpação da diversidade de cultos de Israel, levando as últimas conseqüências, com seu zelo purificador e ortodoxo, sua ação de extirpação, que tinha na aniquilação e morte dos idólatras, a sua ação mais eficaz e extrema.

Se no meio de ti, em alguma das tuas cidades que te dá o Senhor, teu Deus, for encontrado algum homem ou mulher que tenha feito o que é mau aos olhos do Senhor, teu Deus, transgredindo o seu pacto, que tenha ido e servido a outros deuses, adorando-os, a eles, ou ao sol, ou à lua, ou a qualquer astro do exército do céu (o que não ordenei), e isso te for denunciado, e o ouvires, então inquirirás bem; e eis que, sendo realmente verdade que se fez tal abominação em Israel, então, levarás às tuas portas o homem, ou a mulher, que tiver cometido esta maldade, e apedrejarás o tal homem, ou mulher, até que morra (Dt17, 1-5).

O construto teológico deuteronomista é o pano de fundo que vai formatar toda a base canônica da Bíblia hebraica. O Pentateuco, como forma final, tem na teologia deuteronomista a linha de orientação de sua formatação canônica. Como afirmou Nakanose, a teologia oficial do “Deuteronômio é uma espécie de “ponte” entre o Pentateuco e a História deuteronomista⁴⁹⁹, e esse material teológico foi a base teológica que norteou a construção de uma narrativa canônica judaico-cristã. O grupo sacerdotal da comunidade pós-exílica que está por trás da redação final do Pentateuco, como grupo de suporte que empenhou-se em estabelecer a compósita ideologia oficial presente na

⁴⁹⁷ Agradeço aos ricos e sugestivos apontamentos do Prof. Dr. Haroldo Reimer

⁴⁹⁸ FINKELSTEIN, SILBERMAN, *A Bíblia...*, p.27

⁴⁹⁹ NAKANOSE, p.188

redação final da Bíblia hebraica, fundou as bases da teocracia israelita, acreditando que tinha o direito divino de determinar o caráter da ortodoxia judaica.⁵⁰⁰ A base dessa ideologia religiosa está na reconstrução da história de Israel a partir do núcleo sacerdotal que mantém uma ortodoxia judaica que exclui e extermina toda pluralidade religiosa israelita, entendida como origem de todo o mal.

Essa redação é marcada pela teologia oficial, desenvolvida por Ezequiel e seu grupo. Os elementos fundamentais dessa teologia são: templo (Dt 31,11), terra (Dt 4, 38; 30,16), raça eleita (Dt 4, 37; 29,13), lei do puro e impuro (Dt 7,1-16), teologia da retribuição, (Dt 7, 9-11). Todos esses elementos são retomados e reforçados na última edição da história, no pós-exílio, pelo grupo de escribas de Esdras para dar respaldo a teocracia dirigida por sacerdotes e levitas. A observância da lei (Dt 31; 32,45-47) ganha relevo no período de Neemias e Esdras, funcionários da Pérsia: “todo o que não observar a lei de Deus – que é a lei do rei – será castigado rigorosamente; com a morte ou o desterro, com multa ou prisão” (Esd 7,26).⁵⁰¹

Os princípios fundamentais da teologia judaica sacerdotal do segundo templo caracterizam-se pela radicalização do exclusivismo ortodoxo da teologia deuteronomista que “produziu os documentos nucleares da Bíblia”,⁵⁰² sendo retomados pela ideologia sacerdotal do segundo templo que desenvolveu, a partir de vários acréscimos e revisões do documento deuteronomista, uma teologia da história que tem seu eixo centrado no *pecado* e na *retribuição*⁵⁰³, elevando o papel social de uma elite sacerdotal⁵⁰⁴ que tomou o lugar de um reinado davídico,⁵⁰⁵ e colocou o templo como peça central do rearranjo social da comunidade israelita.⁵⁰⁶ Esta ideologia religiosa esteve intrinsecamente entrelaçada com o contexto sócio-político do pós-exílio, que associou o poderio da Pérsia com a proeminência social de uma elite sacerdotal, caracterizando um “ato político bem calculado”, gerando, assim, “um sistema binário de poder”, onde a política era determinada “por governantes indicados pela autoridade persa” e a religião controlada por “uma elite sacerdotal”.⁵⁰⁷ A construção do segundo templo de Jerusalém foi custeado com as rendas do Estado, que

⁵⁰⁰ Ibid, p.401

⁵⁰¹ NAKANOSE, p.189

⁵⁰² FINKELSTEIN, SILBERMAN, *A Bíblia...*, p.371

⁵⁰³ Sobre isso ver, TAMEZ, *A teologia do êxito...*

⁵⁰⁴ FINKELSTEIN, SILBERMAN, *A Bíblia...*, p.414

⁵⁰⁵ Ibid, p.408

⁵⁰⁶ Ibid, p.415

⁵⁰⁷ Ibid, p.415

também se encarregou de supri-lo com animais para o sacrifício.⁵⁰⁸ O templo se tornou, assim, o mecanismo religioso de poder que controlava a vida pública e privada da comunidade israelita, colocando a “lei como um dom de Deus oferecido”,⁵⁰⁹ agindo como mecanismo centralizador do Estado que tinha como seu principal instrumento de controle a ação dos sacerdotes que promulgavam a “lei do Deus do céu”.⁵¹⁰

A teologia sacerdotal e deuteronomista é a principal fonte de inspiração de todo monoteísmo moderno⁵¹¹ e da teocracia da cristandade ocidental. A formatação de sua narrativa canônica e oficial formou “as bases do judaísmo do Segundo Templo e as da antiga cristandade”,⁵¹² inspirando espíritos investidos de ortodoxias e zelo religioso, embalados por um monoteísmo político, monárquico e sacerdotal. Essa teologia que perpassa porções significativas da narrativa canônica da Bíblia hebraica e cristã, proclamando um Deus único, zeloso e sem misericórdia, exige o extermínio de toda representação religiosa que não se adéqüe à teologia oficial centralizada no templo. As conseqüências dessa teologia para a vida concreta do povo israelita foi profundamente drástica, afetando a pratica de uma religião popular que se distava da lógica retributiva e sacrificial da teologia do templo⁵¹³. Para Nakanose

A religiosidade popular dos agricultores era marcada pelo sincretismo e pela participação comunitária. Uma de suas características era a festa, que reunia famílias, vizinhos etc. (Dt 12,12). Ai havia espaço para todos: mulheres, crianças, velhos e doentes. Com a consolidação do estado, a religião oficial concentrou a manifestação religiosa no culto realizado no templo, na cidade (Dt 16,11). O combate a religião popular invadiu o dia a dia do povo. O estabelecimento do jvismo oficial, que, na sua origem, era religião de pastores, com fortes características patriarcais, restringiu o espaço das mulheres. O povo perdeu o direito de exprimir sua fé ao ver destruídos seus símbolos e limitados seus espaços.⁵¹⁴

A manipulação política e teocrática representada na teologia deuteronomista e sacerdotal reproduziu-se de forma acentuada na mentalidade teológica do cristianismo ocidental – desde Santo Agostinho que assimilou toda

⁵⁰⁸ Ibid, p.402

⁵⁰⁹ NAKANOSE, p.185

⁵¹⁰ FINKELSTEIN, SILBERMAN, *A Bíblia...*, p.416

⁵¹¹ Ibid, p.13

⁵¹² Ibid, p.397

⁵¹³ Ver tbm CARDOSO, Ah... Amor...

⁵¹⁴ NAKANOSE, p.191

teocracia judaica que é fundamento de toda obra *Cidade de Deus* e sua ação contra os “pagãos”, que é núcleo da cristandade, até a teologia reformada do século XVII e os arroubos colonizadores da teocracia europeia da cristandade – que reproduziu acentuadamente “a diátribe bíblica contra os deuses” que “usada profusamente em toda evangelização”, aniquilou toda cultura religiosa ameríndia⁵¹⁵. Acertadamente Croatto afirmou:

A evangelização espanhola/portuguesa pretendia destruir o universo simbólico religioso dos aborígenes, colocando em seu lugar um cristianismo de aculturação hebraica e europeia. Impunha-se a destruição direta dos símbolos religiosos, materiais (*huacas* e objetos de culto) e ideológicos (crenças), vividos nestas culturas. Mas o problema de base não era a fé ou o modelo doutrinário, atraente ou imposto, e sim o despojo e o genocídio que desintegraram boa parte das comunidades originárias destas terras.⁵¹⁶

Na América Latina, o documento oficial que apresenta a teologia deuteronômica e sacerdotal, assimilado sistematicamente por uma hermenêutica canônica e pré-crítica da Bíblia, pode ser identificado como um monumento de barbárie, que é pano de fundo de toda mentalidade que autoriza uma corrente interpretativa que massacrou a diversidade de experiências religiosas dos povos autóctones. Aqui é válido lembrar Benjamim.

Nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie. E, assim como ele não está livre da barbárie, também não o está o processo de sua transmissão, transmissão na qual ele passou de um vencedor a outro. Por isso, o materialista histórico, na medida do possível, se afasta deste processo de transmissão. Ele considera como sua tarefa escovar a história a contrapelo.⁵¹⁷

O acesso às tessituras sociais de onde emergem as tradições bíblicas tem fundamental importância para uma hermenêutica bíblica da libertação em sua crítica histórica das tradições, pois busca perceber os conflitos de poderes a partir da ótica dos oprimidos que têm seus corpos e consciências subordinados a narrativas religiosas de opressão que legitimam investidas políticas teocráticas e “desencadeiam uma corrente interpretativa, cujos efeitos sempre se revelam catastróficos na história de mulheres, crianças, pessoas

⁵¹⁵ CROATTO, *A destruição...*, p.34

⁵¹⁶ *Ibid*, p.34

⁵¹⁷ BENJAMIM Apud LÖWY, *Walter Benjamim...*, p.70

escravas, empobrecidas e de outras etnias e culturas”.⁵¹⁸ É contra este “processo de transmissão” que “passou de um vencedor a outro”, de que nos fala Benjamim, que uma hermenêutica bíblica da libertação realiza uma ação de ruptura, tratando de “ir contra a corrente da versão oficial da história, opondo-lhe a tradição dos oprimidos”, negando-se a participar do “cortejo triunfal” que está presente em uma hermenêutica bíblica canônica, que proclama com capa de piedade, “documentos da cultura que são, ao mesmo tempo, e indissoluvelmente, documentos de barbárie que celebram a guerra e o massacre”.⁵¹⁹ Aqui cabe lembrar outra vez a denúncia da teocracia feita por Espinosa, presente na vontade de poder dos teólogos cristãos, que, em desejo de imitação e tirania repetitiva,⁵²⁰ buscam fundar uma teocracia em textos escriturísticos da tradição hebraica.

Tal documento não é inofensivo. Pelo contrário, é erigido pelo mundo ocidental como cânone de vida política, e a teologia que o acompanha e o manipula sem cessar constitui o pano de fundo necessário na elaboração de uma certa imagem do saber e do poder. Cumpre, então, decifrar esse documento e indagar se as representações construídas a partir dele servem para ocultá-lo ou se, ao contrário, deixam-se justificar por ele – tal é a tarefa de que se incumbe o *Teológico-político*. Desvendar o caráter histórico do documento implicará, de um lado, decifrar a maneira como o passado experimentava a relação entre um povo determinado e seu deus, e por outro, desvendar as representações que o presente constrói a partir da autoridade conferida ao passado (...). A interpretação, sendo histórica, busca as imagens determinadas que um corpo político determinado elaborou acerca da autoridade e como e por que essa autoridade foi posta em Deus. Mas não é só isso. Espinosa busca ainda as causas da permanência temporal dessas imagens para além do contexto em que foram produzidas e no qual tinham sentido. A interrogação espinosana debruça-se sobre o enigma da preservação do passado em um presente que lhe é estranho e que, por intermédio dessa conservação, oculta a duração verdadeira do passado e oculta-se a si mesmo como presente, manipulando o texto para exercer autoridade cuja origem permanece escondida sob o manto de autoridade divina.⁵²¹

Uma hermenêutica bíblica da libertação se afirma como crítica das tradições e das instituições, realizando uma desconstrução de cânones escriturísticos, numa reconstrução da história a partir das tradições dos oprimidos. Estabelece-se, assim, como crítica histórica das tradições, tendo como locus hermenêutico uma interpretação histórica das escrituras que “busca as imagens determinadas que um corpo político determinado elaborou

⁵¹⁸ RICHTER REIMER, I. *Bíblia e hermenêutica...*, p.36

⁵¹⁹ BENJAMIM Apud LÖWY, p.75

⁵²⁰ CHAUI, *Política...*, p.61

⁵²¹ *Ibid*, p.23

acerca da autoridade e como e porque essa autoridade foi posta em Deus”⁵²². Trata-se de um árduo processo de desconstrução da ideologia canônica presente no texto bíblico. Como muito bem afirmou a biblista brasileira Ivoni Richter Reimer:

Pelo fato de um texto apresentar e ser produto de relações cotidianas perpassadas por mecanismos de dominação e gênero, classe e etnia e gerações é que nos propomos a desconstruí-lo para melhor entendê-lo. No processo de desconstrução, o desafio é perceber e analisar a circulação de poderes numa estrutura social e literária.⁵²³

Uma hermenêutica bíblica da libertação processa uma ruptura com hermenêuticas harmônicas e coloniais que reproduzem e sustentam narrativas bíblicas canônicas, que, consolidadas, geram, alimentam e sacralizam instituições. São instituições político-religiosas que determinam papéis sociais, destroem santuários e símbolos religiosos não enquadrados em suas projeções, consolidando uma religião hierárquica e intolerante que restringe os espaços das multiformes expressões de fé e ultrapassa seu espaço social na formatação de estruturas mentais que se reproduzem, fazendo com que o texto se faça carne e habite nas tendas de posseiros dos pés pesados de verdades divinas, sacerdotes de um Deus sanguinário, extirpadores de idolatrias, que reproduziram, nas culturas autóctones da América indígena, a mesma extirpação sistemática de seus símbolos religiosos – dogma do deuteronomio e da cristandade.

É por essas e outras muito mais catastróficas *histórias dos efeitos* que uma hermenêutica da libertação na América Latina se fez e se faz sempre na urgência em dar voz e expressão aos corpos indígenas, negros, femininos e empobrecidos que foram colonizados e ainda são sistematicamente silenciados por hermenêuticas equivocadas que persistem em manter cânones escriturísticos que sustentam teologias que ocultam um desejo de dominação, poder e tirania teocrática, formatando corpos e consciências e reproduzindo ortodoxias com ares espirituais e trinitários, com efeitos de trazer de volta as velhas e desbotadas roupas já sacudidas dos varais latino-americanos por não mais se adequarem aos corpos suados que celebram o réquiem do velho Deus de uma cristandade que ainda não passou.

⁵²² Ibid, p.61

⁵²³ RICHTER REIMER, I. *Bíblia e hermenêutica...*, p.36

CONCLUSÃO

A hermenêutica bíblica latino-americana da libertação respira os gemidos de uma anti-conquista e configura-se dentro de uma tradição de emancipação e libertação que se remete ao êxodo e aos movimentos de ruptura e libertação que passaram a história religiosa do Ocidente. Move-se no interior de uma tradição crítica e coloca-se diante da tradição bíblica, proclamando o postulado da dúvida, desconstruindo dogmas e cânones escriturísticos que se mantêm com um manto de autoridade divina reproduzindo estruturas políticas e religiosas de dominação com capa de piedade. Talvez possamos afirmar como Ricoeur, ao analisar a hermenêutica crítica de Jürgen Habermas, que a hermenêutica bíblica da libertação faz parte de uma tradição que,

talvez seja justamente a da (*Aufklärung*) [...] a tradição da emancipação, mais que a tradição da rememoração. A crítica também é uma tradição. Diria mesmo que ela penetra na mais impressionante tradição, a tradição da emancipação, a dos atos libertários, a do Êxodo e da Ressurreição⁵²⁴.

A hermenêutica bíblica da libertação tem sua inspiração nessas memórias subversivas que insistem em confrontar as instituições estabelecidas que se convertem em estruturas de violência, proclamando uma verdade canônica que oprime e silencia uma diversidade de expressões. O movimento bíblico latino-americano procurou minar as bases sacerdotais e hierárquicas que determinaram a leitura das Escrituras nesses 500 anos de evangelização colonial na América Latina. Para isso armou-se contra os terríveis rostos do cristianismo latino-americano, representados por uma cristandade e por seitas fundamentalistas que reproduzem uma lógica canônica de dominação que transformou o evangelho na dissimulação política e teocrática que impôs a cruz e a espada a um sem número de homens e mulheres que tiveram sua consciência colonizada por dogmas escriturísticos.

As Escrituras bíblicas tiveram papel central no cenário de dominação e colonização do imaginário religioso latino-americano. Foi o mote do projeto teológico político que afirmou um poderio religioso sacerdotal que impôs à lógica canônica *pecado-expição e remissão* – a teologia deuteronomista e

⁵²⁴ RICOEUR, *Interpretação...*, p.145

sacerdotal – com fins de legitimar ações políticas teocráticas fundadas na hierarquia religiosa que estabeleceu as relações de poder no Ocidente – *monoteísmo, sacerdócio e poder político*.

Como muito bem afirmou Karen Armstrong, “por terem as Escrituras se tornado uma questão tão explosiva, é importante ter clareza quanto ao que elas são e ao que elas não são”⁵²⁵. Em sua revisão crítica e releituras bíblicas, a hermenêutica bíblica da libertação fez com que as “vacas sagradas” (Bíblia, tradição, autoridade) fossem retiradas “dos pedestais que as imunizavam contra toda crítica”,⁵²⁶ desconstruindo cânones escriturísticos que foram transplantados por uma tradição interpretativa elaborada com o único intuito de afirmar relações de saber e de poder, que constituíram e ainda constitui a hegemonia do poder teológico político das velhas e novas cristandades.

A hermenêutica da libertação promoveu uma historicização das tradições bíblicas, avaliando a partir de uma interpretação ética e política, os projetos apresentados nas narrativas bíblicas, proclamando um drástico processo de “descolonização intelectual e espiritual”⁵²⁷, demonstrando que as “articulações intelectuais de fé são construções humanas, com seus processos contingentes de nascimento, desenvolvimento, mudança”⁵²⁸, e devem ser colocadas diante do crivo crítico de uma razão emancipada que passou por um profundo processo de descolonização intelectual e espiritual. O teólogo Batista Luis Riviera Pagán demonstra muito bem as conseqüências deste processo de descolonização intelectual e espiritual na produção teológica:

Isso implica um deslocamento do tortuoso juízo tradicional acerca da *ortodoxia* e da *heresia*. Boa parte da história da doutrina cristã é uma recordação lúgubre de censuras, condenações e anátemas, acompanhada com excessiva freqüência de sentenças trágicas para os declarados culpados de heterodoxia. Não foi porventura o próprio S. Agostinho, que nos comove e entenece em suas *Confissões*, quem, como bispo de Hipona, exigiu e justificou a repressão imperial contra donatistas e pelagianos? Não são poucos os estudantes calouros de teologia que se espantam ao descobrir que a grande disputa trinitária do século IV tratou em grande parte da diferença entre *homoousios* e *homoiousios*! Certamente, os clássicos escritores da matéria justificam o debate acerca do famoso *iota* como expressão de uma distinção

⁵²⁵ ARMSTRONG, *A Bíblia...*, p.9

⁵²⁶ STEIN, *História...*, p.5

⁵²⁷ PAGÁN, L R. *Racionalidade teológica...*, p.53.

⁵²⁸ *Ibid*, p.52

fundamental entre quem está dentro e quem está fora da verdade dogmática. Dessa maneira, a história da doutrina eclesial perde sua historicidade humana e se transforma na revelação infalível do Espírito Santo. A quem ainda estiver dentro desta mentalidade, recomendo a leitura de Jorge Luis Borges, *Los teólogos*. É uma excelente mostra da deliciosa ironia do grande escritor argentino, expressa numa brilhante sátira sobre as controvérsias dogmáticas. Sem chegar à peregrina conclusão de que o problema da verdade é mera ficção, não cabe dúvida de que toda consideração da história da teologia deve prescindir das justificações clássicas dos anátemas e das repressões eclesiais doutrinais. Parece-me acertada a sentença do grande pensador judeu do final do século XVII, Baruch Spinoza: “Os verdadeiros inimigos de Cristo são aqueles que perseguem as pessoas de bem e amantes da justiça só porque discordam deles e não compartilham dos mesmos dogmas religiosos”.⁵²⁹

A Bíblia é com certeza um “livro com um potencial político imenso”⁵³⁰ e a história de sua leitura na América Latina revelou capítulos trágicos. Lida e interpretada a partir da tradição teológica cristã clássica, referendou assimetrias e legitimou atrocidades que entraram para os mais desastrosos e terríveis capítulos da história da humanidade. Se tornando cânone de vida de muitos, sua interpretação esteve na maioria das vezes situada na perspectiva dos poderosos, forjando mentalidades que reproduziram sistematicamente uma lógica canônica que exclui um sem número de expressões de fé que se tornaram invisíveis a partir do ponto de vista dos conquistadores e colonizadores.

O movimento bíblico latino-americano da libertação redescobriu a Bíblia a partir dos corpos mestiços, negros, índios e empobrecidos da América Latina, forjando uma teologia bíblica que tem os pés fincados no chão latino-americano, colocando como o eixo hermenêutico os pobres e sua real exploração que se mantém no ilimitado processo de naturalização da injustiça humana presentes nos preconceitos de classe, gênero e etnia. Neste sentido, a hermenêutica da libertação identificou-se com os pobres da Bíblia, com suas lutas, dores e situação de opressão, construindo uma teologia bíblica a partir destes gemidos de resistência, que protestaram contra as forças de dominação política e religiosa que se asseveraram como canônicas e finais. Fez-se, na América Latina, teologia bíblica pelo reverso da história, dando “saltos de tigre” em direção ao passado, “a fim de resgatar a memória dos oprimidos e nela se

⁵²⁹ Ibid, p.55

⁵³⁰ PIXLEY, *A Bíblia...*, p.105

inspirar para interromper a catástrofe presente”⁵³¹, que reproduz sistematicamente os “monumentos de barbárie” de uma cultura teológica que ignora os gemidos dos oprimidos, fazendo das celebrações de um cristianismo oficial latino-americano, um cortejo triunfal, conseqüente de uma hermenêutica bíblica colonial que insiste em ignorar os pobres e vencidos das terras ameríndias, enveredando-se em suas inconstantes liturgias de triunfo.

O movimento bíblico latino-americano promoveu uma árdua reconstrução histórica dos documentos bíblicos, identificando-se com as camadas populares que se expressam nas narrativas bíblicas, buscando a partir de uma crítica histórica das tradições, reconstruir uma tradição contraposta e emancipada de uma hermenêutica bíblica colonial que tem como pano de fundo a conquista espiritual de toda comunidade nativa das Américas. Reconstruiu-se, assim, uma tradição que tem suas bases alçadas nas memórias de resistência dos deserdados da história, que se tornaram uma “fonte formidável de inspiração, uma arma cultural poderosa no combate presente”, que se armou em “sublevação revolucionária”⁵³² contra todas as autoridades e hierarquias.

⁵³¹ BENJAMIM, apud LÖWY, *Walter Benjamim...*, p.79

⁵³² *Ibid*, p.121

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. *A Verdadeira Religião*. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1987.
- AGOSTINHO. *A graça*. Trad. de Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.
- AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. dias Pereira. 3 vl. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
- ALVES, R. *Da Esperança*. Campinas, SP: Papyrus, 1987
- ALVES, R. Deus Morreu - Viva Deus!. *Tempo e presença*. Rio de Janeiro, p. 7-34, 1972.
- ANKERMIT, F R. Historicismo, pós-modernismo e historiografia. In: *A História escrita: teoria e história da historiografia*. MALERBA J. (org). São Paulo: Contexto, 2006.
- ARMSTRONG, K. *Em nome de Deus*. O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- ARMSTRONG, K. *A Bíblia*. Trad. Maria Luíza X. de A. Borges. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- ASSMANN, H. *O que é teologia da libertação*. ATA & ATO – n.3 – p.10-12, 1982.
- AZZI, R. *Razão e Fé – o discurso da dominação colonial*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- BERGER, P. *O dossel sagrado*. Elementos para uma teoria sociológica da religião. Trad. José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985.
- BERKHOF, L. *Princípios de Interpretação Bíblica*. São Paulo: Ed. Cultura Cristã, 2000.
- BLOCH, M. *Apologia da história*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BOFF, L. *Teologia do Cativo e da Libertação*. Portugal: Editora Multinova, 1976.

- BOYARIN. *Israel Carnal: lendo o sexo na cultura talmúdica*. Trad. Andre Cardoso. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- BRAUDEL, F. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico*. Trad. Fernando Carlos de Almeida Cunha Medeiros. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1984.
- BRAUDEL, F. *Escritos sobre a História*. Trad. J. Guinsburg e Tereza Cristina Silveira da Mota. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- BROWN, P. *Santo Agostinho*. Uma biografia. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Record, 2005.
- CABRAL, A M. *A Mãe das verdades. A originalidade e a originariedade do conceito de verdade em Heidegger*. Rio de Janeiro: Maanaim Editora/Adinvest Editora, 2004.
- CANDIDO FILHO, J. *O Movimento operário: o Sindicato, o Partido*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- CARDOSO, F; H. FALETO, E. *Dependência e desenvolvimento na América Latina: ensaio de interpretação sociológica*. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1970.
- CARDOSO, N C. Hermenêutica feminista: roteiro de inimizade ou parcerias saborosas? *REVISTA DE INTERPRETAÇÃO BÍBLICA LATINO-AMERICANA*, Petrópolis/São Leopoldo: Vozes e Sinodal, n.50, p.189-196, 2005.
- CARDOSO, N C. Pautas para uma hermenêutica feminista da libertação. *REVISTA DE INTERPRETAÇÃO BÍBLICA LATINO-AMERICANA*, Petrópolis/São Leopoldo: Vozes e Sinodal, n.25, p.333-338, 1996.
- CARDOSO, N. Ah... Amor em delícias. *REVISTA DE INTERPRETAÇÃO BÍBLICA LATINO-AMERICANA*, Petrópolis/São Leopoldo: Vozes e Sinodal, n.15, p.47-59, 1993.
- CARVALHO, *Tertuliano e a formulação do dogma cristão*. Monografia Faculdade Metodista de São Paulo, 1985.
- CASTELLI, A.; PHILLIPS, A.; SCHWARTZ, R. (Orgs.). *A bíblia pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 2000.
- CASSIRER. E. *Individuo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CAVALVANTE. T. *A lógica do amor*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- CAVALCANTE. T. *O método de leitura popular da Bíblia na América Latina – a contribuição de Carlos Mesters*. Rio de Janeiro, PUC, 1991, 332 p. (tese de doutorado).

CESAR, W. Igreja e Sociedade – ou Sociedade e Igreja? *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v.23, p.17-28, 2003.

CHAUI, M. *Política em Espinosa*. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

CHAUI, M. *Espinosa. Uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.

COMBLIN, J. *A ideologia da segurança nacional: o poder militar na América Latina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

COLOMBO, C. *Diários da Descoberta da América: as quatro viagens e o testamento*. Porto Alegre: L&PM, 1998.

CORTINA, A. *Crítica y Utopía: la escuela de francfort*. Madrid: Ed. Pedagógicas.

COUTINHO, C. N. *Cultura e Sociedade no Brasil. Ensaio sobre idéias e formas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

CROATTO, J.S. A destruição dos símbolos dos dominados. *REVISTA DE INTERPRETAÇÃO BÍBLICA LATINO-AMERICANA*. Petrópolis/São Leopoldo, n.11, p.32-42, 1992.

CROATTO, Os Deuses da Opressão. In: VV. AA. *A luta dos Deuses*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1985, p.39-66.

CROATTO, J. S. *Hermenêutica Bíblica*. São Paulo/São Leopoldo: Paulinas e Sinodal, 1986.

CROATTO, A deusa Asherá no Antigo Israel. O aporte epigráfico da arqueologia. *REVISTA DE INTERPRETAÇÃO BÍBLICA LATINO-AMERICANA*, Petrópolis/São Leopoldo, n.38, p.16-31, 2001.

CRÜSEMANN, F. *A Torá: teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. Trad. Haroldo Reimer. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

DELUMEAU, J. *O que sobrou do paraíso?* Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DELUMEAU, J. *O pecado e o medo. A culpabilização no Ocidente (Sec. 13-18)*. Trad. Álvaro Lorencini. Bauru: EDUSC, 2003.

DELUMEAU, J. *A civilização do Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa, 1981.

DE PURY, A.(Org.). *O Pentateuco em questão*. As origens e as composições dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2002.

DE WITT, H. *El la dispersión el texto es pátria: introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2002.

DOBBERAHN, O método histórico-crítico entre idealismo e materialismo. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: EST, p.35-55, 1988.

DOBBERAHN, Sobre a História do Método Histórico-Crítico. In. VOLKMANN, M.; DOBBERAHN, F. E. & BARRETO CÉSAR, E. E. *O Método Histórico Crítico*. São Paulo: CEDI, p.37-75, 1992.

DOSSE, F. *A História em Migalhas: dos Annales à Nova História*. Trad. Dulce A. S. Ramos. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

DOSSE, F. *História e Ciências Sociais*. Trad. F. Abreu. Bauru: Edusc, 2004.

DREHER, M. *Bíblia. Suas Leituras e Interpretações na História do Cristianismo*. São Leopoldo: CEBI e Sinodal, 2006.

DREHER, M. Milton Schwantes: um perfil biográfico. In: DREHER, C; MUGGE, E; HAUENSTEIN, I; DREHER, I. (Org.). *Profecia e Esperança*. Um tributo a Milton Schwantes. São Leopoldo: Oikos, 2006, p.11-23.

ESPINOSA, B. *Tratado Teológico-Político*. Trad. Diogo Pires. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FEBVRE, L. *A Europa: gênese de uma civilização*. Trad. Maria Angeles Lobo Recio. São Paulo: Edusc, 2004.

FEBVRE, L. *El Problema de la Incredulidad en el Siglo XVI (La Religion de Rabelais)*. 1ed. México: Hispano Americana, 1959.

FEBVRE, L. *Martinho Lutero. Um Destino*. Amadora: Bertrand, 1976.

FERRETTI, S. F. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo/ São Luís: EDUSP/FAPEMA, 1995.

FERRO. M. *História das Colonizações*. Das conquistas às independências. Séc. XIII-XX. Trad. Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Estampa, 1996.

FINKELSTEIN, I; SILBERMAN, N. *A Bíblia não tinha razão*. Trad. Tuca Magalhães. São Paulo: A Girafa, 2003.

FOLKES, I. Invisíveis e desaparecidas: resgatar a história de anônimas. *RIBLA*. Petrópolis/São Leopoldo, n.25, p.44-54, 1996.

FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

FREYNE, S WOLDE, E V. As muitas vozes da Bíblia. In: *Concilium*. Petrópolis, 2002.

GADAMER, H G.- *Verdade e Método. V.I-II - Traços Fundamentais de Uma Hermenêutica Filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.

GADAMER, H G. *Hermenêutica em retrospectiva - v.I-II – A virada hermenêutica*. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

GALEANO, E. *As Veias abertas da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

GALLAZZI, S. *A teocracia Sadocita*. Sua história e ideologia. Macapá: Biblioteca de estudos bíblicos, 2002.

GARCIA MARQUES, G. *Cem anos de Solidão*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Record / Alaha.

GEBARA, I. *Teologia Eco feminista*. Ensaio para repensar o conhecimento e a religião. São Paulo: Olho d'água, 1997.

GEBARA, I. *Rompendo o silêncio: Uma fenomenologia feminista do mal*. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

GIBSON, C. As Sociedades Indígenas sob o Domínio Espanhol, In: *América Latina Colonial* (Org) Leslie Bethell. São Paulo: Edusp, 1999, p.269-308.

GINSBURG, C. *O queijo e os vermes*. Trad. Maria Betânia Amoroso e José Paulo Paes. São Paulo: Cia das Letras, 1986.

GOUDSBLOM, J. *A religião cristã e o processo civilizador*. In: *Impulso*. Revista de Ciências Sociais e Humanas. Piracicaba, v.14. n. 34 maio/ago, 2003.

GOTTWALD, N. *Introdução Socioliterária a Bíblia Hebraica*. Trad. Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1988.

GOTTWALD, N K. O método sociológico no Estudo do Antigo Israel. *Estudos Bíblicos*. v.7 Petrópolis: Vozes, p.42-55, 1988.

GOTTWALD, *As tribos de lahweh. Uma introdução da Religião de Israel liberto 1250-1050 a.C*. Trad. Miriam Groeger. São Paulo: Ed. Paulinas, 1986.

GUTIÉRREZ, G. *Teologia da Libertação*. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Petrópolis, Vozes, 1985.

HABERMAS, J. A volta do historicismo (Platonismo, relativismo e pragmatismo). In: SOUZA, J C. *Filosofia, Racionalidade e Democracia*. Os debates Rorty e Habermas. São Paulo: Unesp, 2005, p.53-83.

HAMMAN, A. *Santo Agostinho e Seu Tempo*. São Paulo: Paulinas, 1989.

HEIDEGGER, M. *O ser e o tempo*. Petrópolis: Vozes, 2001.

HIGUET, E A. A crítica política da hermenêutica. In: MARASCHIN, J (org). *Teologia sob limite*. São Paulo: Aste, p.83-110, 1992.

HOLZMANN, L; PADRÓS, S, E. (Org). *1968 contestação e utopia*. Ed. UFRGS, 2003.

HÖFFNER, Joseph. *Colonização e evangelho*. Ética de colonização espanhola no século de ouro. Trad. Arthur Blasio Rambo. Rio de Janeiro: Presença, 1977.

IANNI, O (Org.) *Florestan Fernandes: sociologia crítica e militante*. São Paulo: Expressão Popular, 2004.

INACIO, de Antioquia. *Cartas de Santo Inacio de Antioquia*: comunidades eclesiais em formação. Introdução, tradução e notas de Dom Paulo Evaristo Arns, O. F. M. Petrópolis: Vozes, 1970.

IRVIN,D. *História do movimento cristão mundial*. São Paulo: Paulus, 2004.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur. São Paulo: Abril, 1989.

KAYE, H, J. *Los historiadores Marxistas Britanicos um análisis introductorio*. Zaragoza: Universidad, Prensas Universitarias, 1989.

KEEL, O. Do Meio das nações: A Bíblia como porta de entrada de culturas antigas do oriente próximo. *Concílium*. Petrópolis, n.257, p.10-21, 1995

KESSLER, R. História social do antigo Israel. Uma introdução. Texto não publicado.

KESSLER, R. Miquéias e a questão da terra no antigo Israel. *Fragmentos de Cultura*. Goiania: UCG, v.15, 2001

KESSLER, R. Tendências hermenêuticas na leitura da Bíblia na Alemanha. In: REIMER, H.; DA SILVA, V. (orgs.) *Hermenêuticas Bíblicas: Contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo: Oikos Editora / UCG / ABIB, 2006, p. 49-60.

KONINGS, J. Bíblia, literatura, cânone, hermenêutica. In: REIMER, H.; DA SILVA, V. (orgs.) *Hermenêuticas Bíblicas: Contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo: Oikos Editora / UCG / ABIB, p.75-87, 2006.

LAWN, C. *Compreender Gadamer*. Petrópolis: Vozes, 2006.

LE GOFF, J; PIERRE, N. *Historia Novos Objetos; Historia Novas Abordagens*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1976.

LIBANIO, J B. A Teologia da Libertação. In: LONGUINI, L; ALMEIDA, E F (Org.). *Teologia para quê?* Rio de Janeiro: Mauad, 2007

LÖWY, M. As esquerdas na ditadura militar: o cristianismo da libertação. In: FERREIRA, J; AARÃO REIS, D (Org.). *Revolução e democracia (1964...)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007

LÖWY, M. O Catolicismo Romano Radicalizado. *Estudos Avançados*. São Paulo, vol.3 n.5, Jan./Apr, 1989, p.1-16.

LOWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo, 2005

MADRID, C T. *Obras completas de san Agustín*. Ed. bilíngue. Trad. Introd. Y notas de Teodoro C Madrid. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1966. Tomo XXI.

MAINVILLE, O. *A bíblia à luz da história: guia de exegese histórico-crítica*. São Paulo: Paulinas, 1999

MAHN-LOT, M. *A conquista da América Espanhola*. Trad. Marina Appenzeller São Paulo: Papirus, 1990

MATA DA. S. *Ernst Troeltsch: vida e obra*. Disponível em <http://www.comunidadenews.com/Article.php?id=1522>. Texto verificado em 20/08/2007.

MESTERS, C. Como se faz teologia bíblica hoje no Brasil. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, n.1, p.7-19, 1987.

MESTERS, C. *Por trás das palavras: um estudo sobre a porta de entrada no mundo da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1998

MILES, J. *Deus, uma biografia*. Trad. José R. Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1997

MOLTMANN, J. Indicações para uma hermenêutica política do evangelho. *Liberdade e fé*. Trad. Jaci Maraschin. Rio de Janeiro: Tempo e presença, p.37-63, 1972

MONDIN, B. *Os teólogos da libertação*. São Paulo: Paulinas, 1980

MORIN, E. No cerne da crise planetária. In: MORIN, E; BAUDRILLARD, J. *A Violência do Mundo*. São Paulo: Anima, 1984.

NAKANOSE, Para entender o livro do deuteronomio. Uma lei a favor da vida? *REVISTA DE INTERPRETAÇÃO BÍBLICA LATINO-AMERICANA*. Petrópolis/São Leopoldo, n.23, p.176-193, 1995

NOGUEIRA, A. *O método racionalista em Spinoza*. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1976.

PAGÁN, L R. Racionalidade teológica e cultura cristã: uma alternativa latino-americana. In: PIXLEY, J (Coord.). *Por um mundo diferente*. Alternativas para o Mercado Global. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

PAVODESE, L. *Introdução à teologia patrística*, São Paulo: Loyola, 1999.

PECORARO, R. *Nihilismo e (pós) modernidade*. Introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo. Rio de Janeiro: Ed.Loyola e Puc. Rio, 2005.

PELLETIER, Anne-Marie. *Bíblia e hermenêutica hoje*. Trad. Paula Silva Rodrigues. São Paulo: Loyola, 2006.

PIXLEY, J. As escrituras não têm dono: são também para as vítimas. *REVISTA DE INTERPRETAÇÃO BÍBLICA LATINO-AMERICANA*. n.11, p.105-112, 1992

PIXLEY, J. *A história de Israel a partir dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 2004.

PIXLEY, J. *Êxodo. Grande comentário bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1987

PONDÉ, L F. *O Homem Insuficiente*. Comentários de Antropologia Pascaliana. São Paulo, Edusp, 2001 – (Ensaio de Cultura, 19).

RECLUS, E. *O Renascimento*. In. www.uff.br/geographia/rev_02/o%20renascimento.pdf. Acesso 19 janeiro de 2008.

REIMER, H. *Toda a Criação. Bíblia e Ecologia*. São Leopoldo: Oikos, 2006.

REIMER, *Richtet auf das Recht! Studien zur Botschaft [Restabelecei o direito! Estudos sobre a mensagem do profeta Amós]*, Stuttgart, 1992.

REIMER, H. Preâmbulo à edição brasileira de Antonius H. J. GUNNEWEG, *Teologia bíblica do Antigo Testamento*. Uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica. São Paulo: Teológica; Loyola, p.11-22, 2005

REIMER, H. Hermenêutica – da reforma ao historicismo. *Pautas Hermenêuticas*. Texto não publicado.

REIMER, H. Agentes e mecanismos de opressão e exploração em Amós. *REVISTA DE INTERPRETAÇÃO BÍBLICA LATINO-AMERICANA*. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes e Sinodal, n.12, p.51-60, 1992

REIMER, H. RICHTER REIMER, I. *Tempos de Graça. O jubileu e as tradições jubiláres na Bíblia*. São Leopoldo: Sinodal : Cebi; São Paulo: Paulus, 1999.

REZENDE, J. *Deus fora do espelho*. Rio de Janeiro: Mauad. 2007

RIBEIRO, O. *Hermenêutica e Interpretação histórico-social da Bíblia*. Disponível em www.ouviroevento.pro.br . Acesso 25 Janeiro de 2008.

RIBEIRO, O L. *Interdição da mulher á intermediação do sagrado, através da reformulação sacerdotal da antiga lei dos tabus dos humores genitais masculinos e femininos, na Judá pós-exílica*. Texto apresentado no V Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões, 2003.

RICHARD, P. *Morte das cristandades e nascimento da Igreja*. Trad. Neroaldo Pontes de Azevedo. São Paulo: Paulinas, 1982.

RICHARD, P. Bíblia: memória histórica dos pobres. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, n.1, p.20-30, 1987.

RICHARD, O Fundamento Material da Espiritualidade (Rm 8,1-17 e I Cor 15,35-58). *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, p.73-85, 1985.

RICHARD, P. Leitura popular da Bíblia na América Latina (Hermenêutica da libertação). *REVISTA DE INTERPRETAÇÃO BÍBLICA LATINO AMERICANA*. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes e Sinodal, n.1, p.8-25, 1988.

RICHTER REIMER, I. *Bíblia e hermenêutica de classe, gênero e etnia*. In: REIMER, H.; DA SILVA, V. (Orgs.) *Hermenêuticas Bíblicas: Contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo: Oikos Editora / UCG / ABIB, p.33-48, 2006

RICHTER REIMER, I. O poder de uma protagonista – A oração de pessoas excluídas (Lucas 18,1-8). *REVISTA DE INTERPRETAÇÃO BÍBLICA LATINO-AMERICANA*. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes e Sinodal, n.25, p.63-73, 1996

RICHTER REIMER, I. Maria nos evangelhos sinóticos – uma história que continua sendo escrita. *REVISTA DE INTERPRETAÇÃO BÍBLICA LATINO-AMERICANA*. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes e Sinodal, n.46, p.35-51, 2003

RICHTER REIMER, I. Reconstruir história de mulheres. Reconsiderações sobre trabalho e status de Lídia em Atos 16. *REVISTA DE INTERPRETAÇÃO BÍBLICA LATINO-AMERICANA*. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes e Sinodal, n.4, p.36-48, 1989

RICHTER REIMER, I. *O Belo, as Feras e o Novo Tempo*. São Leopoldo; Petrópolis: CEBI/Vozes, 2000

RICOEUR, P. *Interpretação e Ideologias*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977

ROMANO, C. *Carta de São Clemente Romano*. Introdução, tradução e notas, Petrópolis: Vozes, 1971.

ROPERO, Alfonso. *Lo mejor de Tertuliano*. Apologia contra los gentiles exhortacion a los martires. Compilado por: Alfonso Ropero. Terrasa: Clie, 2001. (Série: Grandes autores de la fe Patrística 4.)

ROTTERDAM, Erasmo de. *Elogio a loucura*. Trad. Maria Ermantina Galvao G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RUETHER, R R. *Mujer Nueva Tierra Nueva*. Buenos. Aires: Megápolis, 1972.

RUETHER, R R. *Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista*. São. Leopoldo/RS: Sinodal, 1993 .

SALINAS, M. Dois modelos de leitura teológica da história latino-americana. In. RICHARD, P (Org.). *Raízes da Teologia Latino-Americana*. São Paulo: Paulinas, 1988

SALISBURY, J. E. *Pais da igreja, virgens independentes*. Trad. Tânia Marques. São Paulo: Scritta, 1995

SANTA ANA, J. Fé e Compromisso. Richard Shall e a Teologia no Brasil. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 23 p.104-106, 2003

SANT'ANNA, E. Representações de gênero refletidas e repercutidas na obra historiográfica deuteronomista. *Incertezas*. Revista do programa em ciências da religião da Faterj/Ibec, p.33-56, 2006.

SARAMAGO, J. *O evangelho segundo Jesus Cristo*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

SCHOTTROFF, L. *Mulheres no Novo Testamento*. Exegese numa perspectiva feminista. Trad. Ivoni Richter Reimer. São Paulo: Paulinas, 1995

SCHUSSLER-FIORENZA, E. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

SCHUSSLER-FIORENZA, E. *Jesus e a Política da Interpretação*. São Paulo: Loyola, 2005.

SCHWANTES, M; RICHARD, P. Bíblia: 500 anos. Conquista ou Evangelização. *REVISTA DE INTERPRETAÇÃO BÍBLICA LATINO-AMERICANA*. Petrópolis/São Leopoldo, n.11, p.5-6, 1992

SCHWANTES, M. *Sufrimento e esperança no exílio. História e Teologia do povo de Deus no Século VI a.C.* São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal, 1987

SCHWANTES, M. Anotações sobre novos começos de leitura bíblica. In: REIMER, H.; DA SILVA, V. (orgs.) *Hermenêuticas Bíblicas: Contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo: Oikos Editora / UCG / ABIB, 2006, p.11-32.

SCHWANTES, M. O êxodo como evento exemplar. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, n.16, p.9-18, 1988.

SCHWANTES, M. A Cidade e a Torre (Gn 11. 1-9). Exercícios hermenêuticos. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, ano-21,n.2, p.75-106, 1981.

SCHWANTES, M. A origem social dos textos. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, p.31-37, 1988.

SCHWANTES, M. Interpretação de Gn 12-25, no contexto de uma Hermenêutica do Pentateuco. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, 1984, n.1

SCHWANTES, M. Profecia e organização – Anotações à luz de um texto (Am 2,6-16). *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, p.31-49, 1985.

SCHWANTES, M. *Das Recht der Armen*. [O direito dos pobres] Heidelberg: [s.n.], 1972.

SCHWANTES, M. *A terra não pode suportar suas palavras. Reflexão e estudo sobre Amós*. São Paulo: Paulinas, 2004

SCHWANTES, M. Profecia e Estado. Uma proposta para a hermenêutica profética. *Estudos Teológicos*, p.105-145, 1982.

- SCHWANTES, M (Coord.) Pentateuco. *RIBLA*. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/ Sinodal, n.23, p.5-200, 1996.
- SEGUNDO, J.L. Liberacion de La Teologia. *Cuadernos latinoamericanos*, 17. Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires – México
- SIQUEIRA, S. *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*. São Paulo: Editora Ática, 1978.
- SOUZA, J C. *Filosofia, Racionalidade e Democracia*. Os debates Rorty e Habermas. São Paulo: Unesp, 2005.
- STEIN, E. *História e ideologia*. Porto Alegre: Movimento, 1999.
- TAMES, E. *La bíblia de los oprimidos*. 3 edição, San Jose: DEI, 1986.
- TAMEZ, E. A teologia do êxito num mundo desigual. Releitura de Provérbios. *RIBLA*, Petrópolis, n. 30, p.28-38, 1998.
- TERTULIANO, *O sacramento do batismo*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- TERTULIANO, *A moda feminina*. Editado por Fernando Melo. Lisboa: Verbo, 1974.
- TODOROV, T. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo, Martins Fontes, 1988.
- TROELTSCH, E. Sobre o Método Histórico e Dogmático da Teologia (trad. Milton Schwantes). *Est (Polígrafo)*, São Leopoldo, 1984.
- VANHOOZER, K. *Há um significado neste texto? Interpretação Bíblica: os enfoques contemporâneos*. 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2002
- VOLKMAN, A origem do Método Histórico-crítico. In. VOLKMANN, M.; DOBBERAHN, F. E. & BARRETO CÉSAR, E. E. *Método Histórico-Crítico*. São Paulo: CEDI, 1992, p.9-36.
- WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1987.
- WEHLING, A. *A invenção da História: Estudos sobre o Historicismo*. Rio de Janeiro: Ed. Cultural da UGF; Niterói: Ed. Da UFF, 1994.
- ZABATIEIRO, J P. Novos rumos da pesquisa bíblica. *Estudos Teológicos*, ano 46, São Leopoldo, p.23-51, 2006.