



A n a i s d a 5 a
J O R N A D A
C I E N T Í F I C A
1 5 D E S E T E M B R O
D E 2 0 1 2

Jornada Científica (5. : 2012 : São Paulo)
Anais da 5ª Jornada Científica, São Paulo, 15
de setembro
de 2012. – São Paulo : Faculdade Teológica
Batista, 2012.
88 p.

I. Jornada Científica (5 : 2012 : São Paulo). II. Título.
1. Jones, Landon. 2. Nascimento, Lucas Merlo. 3.
Sant'Anna, Paul. 4. Figueiredo, Rodrigo Fernando de
Sousa. 5. Almeida, Clair Ridrigues Navarro. 6. Bumba,
Antonio Maria. 7. Milhoranza, Alexandre. 8. Santos,
Carlos Jonathan. 9. Gonçalves, Daniel Romagnoli. 10.
Martins Eleandro. 11. Balieiro. Filipe

índice

MESAS REDONDAS	
INTERTEXTUALIDADE E A BÍBLIA Landon Jones	05
ESTUDOS NO VOCÁBULO “APÓSTOLO”: A RELAÇÃO ENTRE A BÍBLIA HEBRAICA E A SEPTUAGINTA - APOSTELLO, EPAPOSTELLO, EXAPOSTELLO, APOTOLE Lucas Merlo Nascimento	17
COMUNICAÇÕES ORAIS	
EXEGESE E LINGÜÍSTICA CONTEMPORÂNEA Paul Sant’Anna	22
O FALAR EM LÍNGUAS EM MC 16,17-18 E SUA INTERTEXTUALIDADE Rodrigo Fernando de Sousa Figueiredo	25
UM PROJETO DE INCLUSÃO DE FAMÍLIAS NO TRATAMENTO DE DEPENDENTES QUÍMICOS EM UM CENTRO DE RECUPERAÇÃO EM PAULÍNIA-SP Clair Rodrigues Navarro de Almeida	34
PÔSTERES	
AS POSSÍVEIS INTERPRETAÇÕES DO LIVRO DE JONAS António Maria Bumba	43
UMA ANÁLISE DO CONCEITO DE MISSÃO INTEGRAL NA HISTÓRIA DA IGREJA BATISTA EM ANGOLA (1879 – 1975) António Maria Bumba	53
O SACERDÓCIO NO PERÍODO PÓS-EXÍLICO: DO CAOS AO PODER Alexandre Milhorama	65
PESQUISA SEMÂNTICA DIACRÔNICA DO VOCÁBULO APÓSTOLO Carlos Jonathan Santos; Daniel Romagnoli Gonçalves; Eleandro Cavalcante Martins	73
TEOLOGIA DA CULTURA: RELAÇÕES DO PROTESTANTISMO COM CULTURA BRASILEIRA Filipe Balieiro	79

MESAS REDONDAS

INTERTEXTUALIDADE E A BÍBLIA

Landon Jones
Faculdade Teológica Batista de São Paulo

A intertextualidade é o fenômeno literário em que textos já existentes fazem parte de textos novos. Usar textos antigos ou contemporâneos na produção de novos textos não é coisa nova. Aliás, se aceitamos as definições atuais, não existe texto sem intertexto. Entendido assim, todo e qualquer texto pode ser considerado um ‘mosaico’ de outros textos ou tradições anteriores. Às vezes é possível identificar facilmente quando um autor usou um texto anterior na elaboração de um texto novo. Em outros casos, a intertextualidade aparece em forma de alusão.

Vamos considerar um exemplo claro, mas nem sempre é reconhecido pelo público. Em 1901 Joaquim Osório Duque Estrada compôs a letra de uma música que tornaria uma das músicas mais amadas e tocadas no Brasil, o hino nacional. É rica em metáforas e símbolos do Brasil e seu povo. Quando escreveu a letra, incluiu os seguintes versos de Gonçalves Dias em *Canção do Exílio*: “nossos bosques têm mais vida”, “nossa vida”, no teu seio, “mais amores”. Ao inserir as linhas da poesia de Gonçalves Dias, Duque Estrada criou um texto com intertexto, a intertextualidade.

Muitos textos antigos e modernos contêm intertextos, inclusive a Bíblia. Pretendemos, neste breve ensaio, considerar a definição e a natureza de intertextualidade como teoria literária e como alguns escritores bíblicos apropriaram textos anteriores na produção de textos posteriores. O trabalho divide-se em três partes principais. Primeiro, ofereceremos uma definição e uma breve descrição de intertextualidade como teoria literária. Segundo, vamos dar uma olhada ao texto bíblico para identificar alguns exemplos de intertextualidade. Finalmente, vamos considerar brevemente as implicações da intertextualidade para a hermenêutica.

Uma definição de intertextualidade

Não é uma tarefa simples definir intertextualidade. A dificuldade se encontra, entre outras coisas, na falta de consenso que ainda existe entre críticos literários que escrevem sobre o tópico. A própria palavra deriva-se do

latim *intertexto* que significa literalmente “misturar tecidos.” A imagem que a palavra gera é de um tecedor que combina várias cores e texturas para produzir um tecido que tem as características de todos os elementos, mas o produto final não é limitado a um só elemento usado para tecer.

Quando a palavra se refere à literatura, significa os relacionamentos que existem entre textos e a influência que cada um tem no texto final. Pode se referir ao uso de fontes antigas ou contemporâneas. Estes relacionamentos podem ser entendidos de forma abrangente ou de forma mais estreita. Por exemplo, Diane Sharon entendeu a intertextualidade no seu sentido mais amplo, simplesmente dizendo que a intertextualidade é a maneira pela qual um texto é lido em termos do outro (Sharon, p.90). Michael Riffaterre ecoou esta posição quando propôs esta definição: “Intertextualidade é a percepção pelo leitor de relacionamentos entre uma obra e outras que vieram antes ou depois”(Riffaterre, *apud* Stratton, p. 184). De acordo com Riffaterre, intertextualidade é uma função do *leitor* e não do *autor*. Neste sentido a intertextualidade pode ser percebida pelo leitor mesmo se o autor não foi ciente do vínculo. No seu breve livro sobre o assunto, Ingedore Koch propôs duas definições, uma no sentido *stricto sensu* e a outra no sentido *lato sensu*. No sentido *stricto sensu*, a intertextualidade “ocorre quando, em um texto, está inserido outro texto (intertexto) anteriormente produzido, que faz parte da memória social de uma coletividade ou da memória discursiva . . . dos interlocutores (Koch, p. 17). Na sua definição de intertextualidade *lato sensu*, ela levou emprestado o conceito de Julia Kristeva que entendeu que “qualquer texto se constrói como um mosaico de citações e é a absorção e transformação de um outro texto”(Julia Kristeva *apud* Koch, p. 85).

Essas definições concordam quanto ao elemento básico de intertextualidade – a presença de um texto dentro do outro. O que essas definições não consideram, porém, é a questão da intencionalidade de intertextualidade, isto é, que o autor, de propósito, inseriu um texto ou fez uma alusão específica de propósito quando escreveu. Neste trabalho, oferecemos a seguinte definição: *A intertextualidade é a presença em um texto de citações, epígrafes, alusões, ou outros relacionamentos intencionais e significativos que vem de outros textos e tradições culturais anteriores ou contemporâneos e que contribuem à formação do sentido do texto novo.* Entendido assim, a

intertextualidade é uma operação literária *intencional* pelo autor de um texto que incluiu ou se referiu a textos ou influências anteriores no processo da produção de um novo texto.

A intertextualidade como teoria literária

Como teoria literária, intertextualidade é traçada por algumas pessoas ao pensamento do linguista suíça Ferdinand de Saussure. Às vezes chamado o fundador da linguística moderna, Saussure é conhecido, entre outras coisas, pelo seu trabalho na área de semiótica, a ciência que estuda o relacionamento entre sinais (palavras, por exemplo) e o significado de sinais nas sociedades em que os sinais são usados. A sua contribuição à intertextualidade se encontra principalmente no estabelecimento do relacionamento entre as palavras e os objetos que as palavras significam. De acordo com Saussure, uma palavra tem significado porque se encontra dentro de um sistema linguístico e não porque é um referencial objetivo. Nenhuma palavra ou 'sinal' tem significado em si mesmo, mas porque é relacionada ao seu contexto. Em outras palavras, uma palavra deriva seu sentido dentro do contexto ou texto em que se encontra.¹

Trabalhando a partir da teoria de Saussure e dos trabalhos do crítico literário russo Mikhail Bakhtin, a crítica literária búlgaria Julia Kristeva introduziu a palavra intertextualidade ao mundo literário na década dos 60 em seu livro *Sémiotiké: Recherches pour une sémanalyse*. (Kristeva, 1969). Neste livro ela ofereceu uma análise do trabalho de Bakhtin, que trabalhou principalmente com romances. Bakhtin usou a palavra "dialogismo" para descrever o intercâmbio constante entre obras literárias. Este intercâmbio ou diálogo entre textos 'participa' na produção de outras obras literárias e é, em parte, responsável pelo seu conteúdo. De acordo com Bakhtin:

O texto só ganha vida em contato com outro texto (com contexto).
Somente neste ponto de contato entre textos é que uma luz brilha,

¹Veja a discussão de Graham Allen em *Intertextuality* (Abingdon, Oxford: Routledge, 2011), pp. 8-14. Allen atribuiu a visão linguística que possibilitou o desenvolvimento das teorias de intertextualidade a Mikhail Bakhtin. Em uma entrevista com Margaret Small, Julia Kristeva reconheceu as contribuições de Bakhtin à intertextualidade, dizendo que o conceito pode ser deduzido do trabalho dele. (*Whence the concept of intertextuality, which does not figure as such in the work of Bakhtin but which, it seemed to me, one could deduce from his work.*) Veja a entrevista em <https://www.msu.edu/user/chrenkal/980/INTEXINT.HTM> (acesso em 4.09.2012).

iluminando tanto o posterior como o anterior, juntando dado texto a um diálogo. Enfatizamos que esse contato é um contato dialógico entre textos . . . por trás desse contato está um contato de personalidades e não de coisas (Bakhtin *apud* Koch, p. 9).

Para Bakhtin, o autor de um texto ‘conversa’ com outros textos na produção do seu texto e o significado do novo é influenciado por esta conversa (Bakhtin, p. 279).

Kristeva levou as teorias de Bakhtin mais adiante. De acordo com ela, Bakhtin entendeu textos principalmente como o fruto de um processo dialogal em que duas ‘vozes’ que participavam na produção de um texto. Kristeva estendeu esta teoria dialogal para incluir uma pluralidade de vozes, todos participando no diálogo. Ela comparou o papel do autor como alguém que se coloque num cruzamento de uma “pluralidade de textos” nos seus níveis diferentes (Smaller, 1985).

É uma premissa básica da intertextualidade de que textos não estão escritos em isolamento de outros textos, autores ou contextos. Autores escrevem seus textos, ou explicitamente ou implicitamente, em dependência ou sob a influência de outros textos e contextos. A premissa adotada neste trabalho é que, mesmo reconhecendo que estas influências podem ser não percebidas totalmente pelo autor, a produção de um texto é um ato intencional do autor que inclui citações, fez repetições e alusões, mesmo sendo implícitas, de outros textos. Reconhecemos que autores, tanto antigos como modernos, provavelmente leram suas produções literárias antes de enviá-las ou publicá-las. Em outras palavras, eles ou elas fizeram uma revisão (*proof read*) dos seus textos e aprovaram o seu conteúdo.

Agora, vamos identificar os tipos gerais de intertextualidade e depois, apresentar alguns exemplos de intertextualidade bíblica.

Tipos da Intertextualidade

Não existe consenso na literatura contemporânea quanto à classificação dos tipos de intertextualidade, mas em geral podem ser classificadas como *explícitas* e *implícitas*. Michael Fishbane reconheceu dois tipos ‘genéricos’ de intertextualidade bíblica, a assinalada e a não assinalada. A assinalada pode ser definida como o vínculo que o próprio autor reconheceu entre o texto que

ele escreveu e textos ou tradições anteriores. Ele disse que nestes exemplos “as correlações intertextuais . . . são o produto de leituras ou estudos, na primeira instância, e não adaptação refletiva e criativa” (Fishbane, p.41). Fishbane identificou a intertextualidade não assinalada como as “várias formas de repetição ou redundância que parecem principalmente como resultado acidental ou de estilo formal” (Fishbane, p. 40). O que Fishbane reconheceu é a presença no texto de alusões ou citações tanto intencionais por parte do autor e como não intencionais. Outro crítico literário, James Porter, identificou dois tipos gerais de intertextualidade que ele designou *iteração*² e *pressuposição*. Pela designação *iteração* Porter se referiu as repetições de fragmentos de textos que incluem citações diretas até alusões explícitas. *Pressuposição* se refere às pressuposições que um texto faz a respeito ao seu contexto e seu referencial. Pela definição, são alusões não explícitas (Porter, p. 35). Koch ecoou essa divisão bipartida pelas suas categorias *stricto sensu* e *lato sensu*. Neste trabalho, vamos usar as designações *explícitas* e *implícitas* para identificar os tipos gerais de intertextualidade na Bíblia.

Intertextualidade na Bíblia

Intertextualidade Explícita

Na Bíblia a intertextualidade explícita pode ser demonstrada pela inserção de uma citação direta de outro texto. Exemplos desta forma são abundantes tanto no Antigo Testamento como no Novo. Vamos considerar somente três exemplos de intertextualidade bíblica: 1) textos que ilustram uma narrativa, 2) textos usados para apoiar exortações e/ou doutrinas e 3) textos que demonstram o cumprimento de promessas.

Em Josué capítulo 10, encontramos um exemplo do primeiro tipo de intertextualidade explícita. Este capítulo relata o ataque de uma coalizão de cinco reis amonitas contra a cidade de Gibeão. Para honrar o pacto que Josué fez com os gibeonitas, ele e o exército de Israel atacaram os amonitas e os derrotaram. A vitória foi conseguida porque o Senhor agiu de maneira sobrenatural, parando o sol no céu para garantir tempo para os israelitas vencerem. Como ilustração, o historiador inseriu na narrativa uma citação

² A palavra que Porter usou é *iterability*, traduzida aqui pela palavra *iteração*.

tirada do Livro dos Justos³ que diz: “Sol, detém-te em Gibeão, e tu, lua, no vale de Aijalom”. O narrador inseriu o texto para ilustrar o aspecto sobrenatural do evento. Um uso semelhante se encontrar em Nú. 21.14. Neste texto, uma citação tirada do “Livro das Guerras do Senhor” foi inserida em Números como ilustração da narrativa.

Um exemplo do segundo tipo pode ser vista na carta de Paulo aos Romanos. Em Romanos 15 o apóstolo Paulo, escrevendo à igreja em Roma, deu a seguinte exortação:

Ora, nós que somos fortes devemos suportar as debilidades dos fracos e não agradar-nos a nós mesmos. Portanto, cada um de nós agrade ao próximo no que é bom para edificação. Porque também Cristo não se agradou a si mesmo; antes, como está escrito: *As injúrias dos que te ultrajavam caíram sobre mim* (Rm.15.1-3, grifo nosso).

Para reforçar sua orientação, o apóstolo citou uma porção do texto de Sl.69.9 da LXX como ‘justificativo’, explicando que “tudo quanto, outrora, foi escrito para o nosso ensino foi escrito” (Rm.15.4).

Este exemplo de intertextualidade demonstra como um autor posterior inseriu uma porção de um texto anterior com a intenção de apoiar sua exortação para a igreja de seguir o exemplo de Jesus no tratamento de crentes no processo de amadurecimento na fé. Vários exemplos deste tipo de intertextualidade podem ser identificados nesta mesma carta. Em Romanos 4.1, Paulo defendeu a justificação pela fé citando Gn.15.3.

Um exemplo do terceiro tipo de uso, o cumprimento de profecias, pode ser encontrado em vários lugares nos evangelhos, especialmente no Evangelho de Mateus. No primeiro capítulo de Mateus, o evangelista inseriu uma porção de uma profecia de Isaías. Na profecia, ocasionada pela ameaça militar dos reis de Israel e Síria, Isaías se dirigiu ao Rei Acáz com o propósito de acalmá-lo em face do ataque desses reis. O profeta disse: “Portanto o mesmo Senhor vos dará um sinal: Eis que a virgem conceberá, e dará à luz um filho, e chamará o seu nome Emanuel”(Is.7.14). Mateus viu no nascimento de Jesus o ‘cumprimento ‘ da profecia de Isaías.

³Este livro, de origem desconhecida, é também chamado o Livro de Jasher.

Uma maneira de entender esta passagem foi proposta por Elmer Dyck.⁴ No seu ensaio sobre o cânon como contexto para interpretação, ele sugeriu que tanto Isaías como Mateus tem razão quanto ao significado da profecia quando consideramos o propósito de cada escritor e a função do cânon no processo hermenêutico. No contexto de Isaías, o profeta afirmou o desejo de Deus de estar presente com Acaz e o seu povo e que o menino que nasceria seria a confirmação disso. De acordo com Dyck, devemos entender o uso da profecia de Isaías pelo evangelista da mesma maneira. Ele disse: “Esses textos nos servem de garantia, mais do que qualquer outra coisas, de que Deus está com o seu povo: Emanuel” (Dyck, p. 75). Entendido assim, o texto fez sentido nos dois contextos.

Intertextualidade Implícita

Nesta parte, vamos considerar somente dois tipos de intertextualidade implícita: a alusão e o eco. Uma alusão pode ser definida como um veículo literário utilizado intencionalmente por um autor para levar o leitor de volta a uma fonte reconhecida e que precisa ser trazida para o presente para que o novo texto seja completamente compreendido. Normalmente, alusões não incluem citações diretas. Um eco é mais sutil de uma alusão e pode ser definido como uma característica de um texto que se deriva de outro texto ou tradição não escrita. Um eco é menos explícito de uma alusão e não aponta necessariamente para uma fonte específica anterior. De acordo com Christopher Beetham, o eco não precisa ser reconhecido pelo leitor para entender o texto em que o eco aparece, mas aponta uma fonte específica (Beetham, p. 24).

Alusões podem ser identificadas principalmente pela repetição de frases ou palavras chave que apontam a um referencial anterior. Vamos considerar a frase ‘imagem de Deus’ e as alusões que encontramos em outros textos. O texto referencial é Gn.1.26 em que Deus declarou a sua intenção de criar seres diferentes dos demais seres já criados (Gn. 1.24). À luz do contexto, é claro que a intenção de Deus foi a criação de seres capazes de cumprir o mandato

⁴ Veja o ensaio de Dyck “O Cânon como contexto para interpretação” em *Ouvindo a Deus: Uma abordagem multidisciplinar da leitura bíblica* (São Paulo: Shedd, 2001), pp. 39-77.

de dominar a terra. Por implicação, o texto confere valor ao ser humano que os demais seres vivos não têm.

O valor atribuído ao ser humano pela maneira em que foi criado recebeu confirmação e apoio em outros textos, começando em Gn. 9.6. Neste texto, a penalidade máxima será aplicada ao assassino de outro ser humano “porque Deus fez o homem segundo a sua imagem”. Tiago fez alusão a este valor do ser humano feito “à semelhança de Deus” quando falou do poder da língua (Ti.3.9). Paulo, na sua carta aos Colossenses, exortou a igreja a continuar a procurar deixar de lado o ‘homem velho’ e revestir-se do ‘novo homem’ “segundo a imagem daquele que o criou”(Cl.3.10). Nesses casos, o texto de Gn. 1.26 não foi citado, mas cada escritor fez alusão ao texto para apoiar uma declaração baseada no valor do ser humano e como o ser humano deve viver como imagem de Deus.

Alusões diferem de citações em que a alusão não se preocupa necessariamente pela repetição palavra por palavra do texto que serve de referencial. Um exemplo disso pode ser encontrado na defesa que o apóstolo Pedro fez em Atos 3 que Jesus preencheu os requerimentos escriturísticos para ser o Cristo. Como parte da sua defesa, Pedro fez alusão a Dt.18.15-22 que descreve como Deus ia providenciar orientação divina por meio de profetas ‘autorizados’ que seriam suscitados dentro do povo de Israel. Neste caso, quando Lucas registrou a fala de Pedro, não citou palavra por palavra o texto de Dt.18.15, mas fez alusão ao texto para demonstrar que Jesus, também, foi profeta autorizado por Deus e, por isso, devia ser obedecido.

O eco difere da alusão pelo fato de que não há intenção específica por parte de um escritor citar ou se referir a um texto específico. O eco ‘resgata’ uma imagem anterior que ajuda o leitor entender o texto posterior. Consideremos o seguinte exemplo. De acordo com Christopher Wright, existem ‘ecos’ de Abraão ao longo do texto bíblico, começando pelo próprio Pentateuco.⁵ Wright argumentou que a eleição de Israel como povo particular de Deus tinha como alvo alcançar todos os povos e nações. Ele demonstrou este desejo por parte de Deus pela repetição das promessas feitas a Abraão em Gn.12.1-3 ao longo do texto bíblico, de Gênesis até Apocalipse. Mesmo

⁵ Veja Christopher Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. (Downers Grove, IL: Intervarsity, 2006), pp. 222-264.

não citando o texto de Gn.12.1-3, ecos das promessas aparecem em textos posteriores. Vamos considerar alguns exemplos citados por Wright:

Lembrar-se-ão do SENHOR e a ele se converterão os confins da terra; perante ele se prostrarão todas as famílias das nações. Pois do SENHOR é o reino, é ele quem governa as nações (Sl.22.27, 28).

E há de acontecer, ó casa de Judá, ó casa de Israel, que, assim como fostes maldição entre as nações, assim vos salvarei, e sereis bênção; não temais, e sejam fortes as vossas mãos (Zc.8.13).

Depois destas coisas, vi, e eis grande multidão que ninguém podia enumerar, de todas as nações, tribos, povos e línguas, em pé diante do trono e diante do Cordeiro, vestidos de vestiduras brancas, com palmas nas mãos; e clamavam em grande voz, dizendo: Ao nosso Deus, que se assenta no trono, e ao Cordeiro, pertence a salvação (Ap.7.9,10).

Em todos esses casos, Wright viu um eco da promessa divina de abençoar todas as nações por meio de Abraão. Não há citações específicas ao texto de Gn. 12, mas em todos há uma preocupação pelos escritores posteriores de demonstrar a universalidade da missão de Deus no mundo.

Outra obra recente em que ecos na escritura são identificados é de Christopher Beetham.⁶ Trabalhando a partir dos trabalhos de Gregory Beale⁷ e Gordon Fee, Beetham identificou ecos de Gn.1.28, Is.11.2,9, o Êxodo, 2Samuel 7, e Dt.30.6, e Gn. 17, entre outras referências. Os critérios para a identificação de ecos, de acordo com Beetham, são 1) a disponibilidade da fonte ao escritor e 2) palavras ou temas em comum. Para ilustrar seu argumento, Beetham disse que pelo uso por Paulo das palavras “e crescendo”, ele ecoou a ordem em Gn.1.28: “frutificai e multiplicai-vos, e enchei a terra, e sujeitai-a” em que o mesmo verbo ‘crescer’ aparece. Beetham concluiu que Paulo retornou a Gn.1.28 para demonstrar que o evangelho entre os Colossenses criou um povo que estava cumprindo as ordens do mandado original (Beetham, p. 55). Não precisamos concordar com a análise de Beetham para afirmar que nas cartas de Paulo, podemos encontrar ‘ecos’ no Antigo Testamento por que Paulo utilizou o Antigo nos seus argumentos.

⁶ Christopher Beetham, *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*. (Leiden: Brill, 2008).

⁷ Veja, por exemplo, Gregory K. Beale, *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker, 2007.

Intertextualidade e a hermenêutica bíblica

Como teoria literária a intertextualidade tem implicações importantes para a hermenêutica. Uma das implicações é a tendência desta teoria de banir o autor do texto como referencial principal do sentido em favor de uma 'pluralidade de vozes'. Visto assim, a pergunta que temos que responder é a seguinte: Quem é responsável pelo sentido de um texto? O escritor original? Aquele que levou o texto original e inseriu em outro? Ou a ambígua 'pluralidade de vozes'?

Uma resposta a esta pergunta foi proposta por Roland Barthes no seu ensaio "La mort de l'Auteur."⁸ Neste ensaio, Barthes atribuiu ao poeta francês Stéphane Mallarmé o conceito de substituir a influência do autor de um texto pela própria linguagem do texto. De acordo com Barthes,

é a linguagem que fala, não autor: escrever é alcançar, por meio de uma personalidade pré-existente . . . aquele ponto em que a linguagem age sozinha, "apresenta" (*performs*), e não o próprio autor (*oneself*) (Barthes, p. 2).

O trabalho de Barthes tem implicações importantes para o estudo da intertextualidade. De acordo com ele, "o texto é um tecido de citações, o resultado das mil fontes de cultura"(Ibid., p. 4). Assim, o autor não é responsável pelo significado do texto, mas outros autores e leitores que leem o texto posteriormente. O autor do texto 'morre' porque não exerce mais influência sobre o texto. Com a 'morte' do autor, o texto é liberto das várias tentativas de 'decifrar' o seu significado. O 'ponto final' (*stop clause*) desaparece e, nas palavras de Barthes, o texto é livre de "Deus e seu hipótese, razão, ciência a lei"(Ibid., p. 5).

Nem todos os críticos literários estão de acordo com o banimento do autor como referencial principal ao sentido do seu texto. O crítico americano E. D. Hirsch se opôs a qualquer tentativa de separar o sentido de um texto do seu autor, argumentando que este ato de banimento "encorajou arbitrariedade subjetiva e extravagância" na crítica literária. Hirsch disse:

⁸ Roland Barthes, "La mort de l'Auteur" *Le bruissement de la langue* (Paris: Seuil, 1984), pp.61-67. O texto em inglês de Barthes usado neste artigo pode se encontra no site http://www.tbook.constantvzw.org/wp-content/death_authorbarthes.pdf (acesso em 6.09.2012). A ideia de que um texto é independente da personalidade do escritor foi proposta também por T. S. Eliot no seu ensaio "Tradition and the Individual Talent" publicado pela primeira vez em 1919.

Uma vez que o autor foi banido cruelmente como o determinante do significado do seu texto, gradualmente apareceu que não havia princípio adequado para julgar a validade de uma interpretação. Por meio de uma necessidade interior, o estudo de 'o que o texto diz' se tornou o estudo de o que ele diz ao crítico individual (Hirsch, p. 3).

O argumento de Hirsch baseia-se, em parte, na noção de que o texto tem que significar alguma coisa, se não do autor, então do crítico ou leitor. Se o autor não é mais o determinante do sentido do texto, então o seu lugar é 'usurpado' pelo crítico-leitor (*Ibid.*, p. 5).

A questão do papel do autor como determinante do significado de um texto se torna extremamente importante quando falamos da questão da intertextualidade bíblica. Se o autor é responsável pelo significado de um texto, como devemos ler e interpretar um texto que é utilizado posteriormente por outro escritor? Neste caso, quem é o autor responsável, o autor original ou o autor posterior que apropriou o texto anterior? Será impossível neste trabalho responder adequadamente a esta questão. O que podemos dizer é que tanto o escritor anterior como posterior tinha motivos específicos de escrever o que escreveu. Assim, cabe ao leitor moderno tentar descobrir como os dois escritores utilizaram suas palavras. Apelar para uma teoria literária em que o significado pode ser arbitrariamente estabelecido pelo 'crítico' que não critica e que não exige uma análise adequada parece ser uma atitude arrogante e preguiçosa. Um texto que vale a pena ser lido merece pelo menos uma tentativa honesta de entender como as palavras dos escritores anteriores e posteriores foram usadas.

Conclusão

O propósito deste artigo é servir como introdução tanto à intertextualidade como a intertextualidade bíblica. Certamente tentar tratar destas questões em pouco espaço é correr o risco de não alcançar os objetivos de maneira adequada. O que podemos dizer é que o fenômeno de intertextualidade possibilita uma apreciação maior de textos, tanto os posteriores como os anteriores. Assim, cada texto pode ser comparado a uma tapeçaria em que todos os elementos cooperaram para comunicar sentido. O sentido é o resultado tanto do escritor original como a habilidade do 'tecedor'

literário que usou material anterior na elaboração de um texto novo. A habilidade do escritor posterior, porém, não pode anular a ‘arte’ do escritor anterior. Nas palavras de T. S. Eliot, o escritor “deve ser plenamente ciente do fato óbvio de que arte nunca melhora, mas a mídia nunca é exatamente a mesma.”⁹

BIBLIOGRAFIA

- ALLEN, Graham. *Intertextuality*. Abingdon, Oxford: Routledge, 2011.
- BAKHTIN, Mikhail. “Discourse in the Novel” em *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin: University of Texas, 1981.
- BARTHES, Roland. “The Death of the Author” em *Image, Music, Text*. Nova York: Hill e Wang, 1977, pp. 142-148. Este artigo é disponível em inglês no site http://www.tbook.constantvzw.org/wp-content/death_authorbarthes.pdf (acesso em 6.09.2012).
- BEALE, Gregory K. *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker, 2007.
- BEETHAM, Christopher A. *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*. Leiden: Brill, 2008.
- BRENNEMAN, James E. *Canon in Conflict: Negotiating Texts in True and False Prophecy*. Oxford: Oxford, 1997.
- CULLER, Jonathan D. *Ferdinand de Saussure*. Edição revisada. Ithaca, NY: Cornell, 1986.
- DAVIES, D. W. “Paul and the New Exodus”. *The Quest for Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality in honor of James A. Sanders*. Craig A. Evans e Shemaryahu Talmon. Leiden: Brill, 1997, pp. 443-464.
- DYCK, Elmer. “O Cânon com contexto para a interpretação”. *Ouvindo a Deus: Uma abordagem multidisciplinária da leitura bíblica*. São Paulo: Shedd, 2001, pp. 39-77.
- FISHBANE, Michael. “Types of Biblical Intertextuality” em *International Organization for the Study of the Old Testament: Congress Volume*. Leiden: Brill, 2000, pp.39-44.
- HIRSCH, E. D., Jr. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale, 1967.
- KOCH, Ingedore G. Villaça, BENTES, Anna Christina, e CAVALCANTE, Mônica Magalhães. *Intertextualidade: Diálogos Possíveis*. 2ª edição. São Paulo: Cortez, 2008.
- KRISTEVA, Julia. *Semiotike: Recherches pour une sémanalyse*. Paris: Seuil, coll. Tel Quel, 1969.
- PORTER, James E. “Intertextuality and the Discourse Community.” *Rhetoric Review*. Vol.5.1.1986.
- SHARON, Diane M. “Echoes of Gideon’s Ephod: An Intertextual Reading”. JNES 30.
- SMALLER, Margaret em entrevista com Julia Kristeva, 1985. <https://www.msu.edu/user/chrenkal/980/INTEXINT.HTM> (acesso em 4.09.2012).
- STRATTON, Beverly J. *Out of Eden: Reading, Rhetoric and Ideology in Genesis 2-3*. Sheffield: Sheffield, 1995.
- WRIGHT, Christopher J. H. *The Mission of God: Unlocking the Bible’s Grand Narrative*. Downers Grove, IL: Intervarsity, 2006.

⁹ He must be quite aware of the obvious fact that art never improves, but that the material of art is never quite the same. http://essays.quotidiana.org/eliot/tradition_and_the_individual/ (acesso 10.09.2012).

ESTUDOS NO VOCÁBULO “APÓSTOLO”: A RELAÇÃO ENTRE A BÍBLIA HEBRAICA E A SEPTUAGINTA - *APOSTELLO, EPAPOSTELLO, EXAPOSTELLO, APOTOLE*

Lucas Merlo Nascimento¹⁰
Faculdade Teológica Batista de São Paulo

Introdução

Este trabalho faz parte de uma pesquisa mais extensa, que envolve outros pesquisadores, visando mapear o uso do vocábulo ‘apóstolo’ e seus desdobramentos nos tempos posteriores ao Novo Testamento, basicamente como vocábulo transliterado, e não traduzido, tomado emprestado por outras línguas, inclusive a Língua Portuguesa.

A presente pesquisa focaliza o uso da raiz do vocábulo ‘apóstolo’ na LXX, principalmente compreendendo quais os vocábulos hebraicos que a LXX traduziu por *apostello*, *epapostello*, *exapostello* e *apostole*¹¹, assim como relações gramaticais da tradução.

A título de introdução, a LXX é o nome primeiro da tradução do Pentateuco, depois de toda Bíblia Hebraica, para o grego, na cidade de Alexandria, Egito, por judeus de fala grega, iniciada por volta do séc IIIa.C¹².

O vocábulo “apóstolo”, não aparece nesta forma (substantivo masculino) na LXX¹³. Sua raiz aparece cerca de 900¹⁴ vezes na LXX, incluindo livros apócrifos, sendo que cerca de 700 vezes são traduções de vocábulos hebraicos. A raiz aparece principalmente em construções verbais (*apostello*), suas variantes (*epapostello*, *exapostello*) e poucas vezes na forma substantiva feminina *apostole*. Faremos uma análise desses vocábulos, a fim de direcionar os usos do termo.

¹⁰ Doutorando em Estudos Judaicos – Bíblia Hebraica (USP), Mestre em Ciências da Religião – literatura e religião no mundo bíblico (UMESP), Bacharel em Teologia (FTBSP).

¹¹ A transliteração é simplificada, sem os sinais diacríticos da notação acadêmica.

¹² Mais informações, em SOARES, Esequias. Septuaginta. SP:Hagnos, 2009.

¹³ Alguns dicionários citam uma vez que o vocábulo seria utilizado na tradução de 1Reis 14,6. Porém a forma encontrada no texto é verbal: *epapostelo* (1Rs12,24 ‘11’ da LXX), traduzindo uma forma participial de *shalah* hebraico.

¹⁴ Levantamentos realizados com auxílio de software BibleWorks 8.0

Apostello

A forma *apostello* aparece na LXX em diversas conjugações verbais, inclusive em formas infinitivas (2Sm18,29) e participiais (Et8,5). Essa forma aparece cerca de 500 vezes, sendo predominante seu uso em relação aos demais.

Traduz predominantemente, cerca de 480 vezes, a raiz hebraica *shalah*, enviar, soltar, deixar livre¹⁵, mas também aparece uma vez como tradução de *natan*, dar, ceder, permitir, *fots*, espalhar, dispersar, *nashaf*, soprar, *'of*, voar, escapar, *bo'*, ser trazido, *tob*, retornar, voltar, devolver, *shub*, voltar, trazer de volta, *mahashabah*, desígnio, intenção (concebido, liberado), *halah*, apaziguar, enfraquecer, *shahal*, leão¹⁶, *sheluhot*, sarmento, renovo da vide, *nahat* (*aram.*),descer, *halash*, derrotar, *mishloah*, liberação, envio; três vezes como tradução de *tsoh*, ordenar. Traduz predominantemente formas verbais do hebraico, mas também participiais (Jr 25,4) e substantivas (Et 9,19; Is 16,8).

Não há regra na equivalência gramatical. Formas substantivas do hebraico são traduzidos as vezes por formas participiais gregas (Et8,5; 9,19), formas infinitivas do aramaico e hebraico por formas verbais gregas (Dn4,20; Nm32,8), formas participiais hebraicas por formas verbais conjugadas gregas (2Reis 5,7), infinitivo hebraico por participio grego (Jr25,4).

Epapostello

A variação *epapostello* aparece 10 vezes na LXX, sendo que apenas 7 vezes são traduções da BH. Em todas as referências, reflete a raiz *shalah* em seu uso verbal. Tem basicamente o sentido de “liberar (enviar) após, sobre”. A equivalência gramatical é sempre verbal, tanto na BH quanto na LXX.

Exapostello

A variação *exapostello* é a segunda mais recorrente na LXX, sendo menor apenas que *apostello*. Aparece pouco mais de 200 vezes como tradução de vocábulos hebraicos. Apresenta-se em formas verbais conjugadas, infinitivas e participiais.

¹⁵ “autorizar a ida”

¹⁶ Provavelmente uma variante de *shalah* Pv 26,13.

Predomina a equivalência com a raiz hebraica *shalah*, liberar, enviar, como acontece com *apostello* e *epapostello*. Aparece uma vez como equivalente a *swr*, livrar-se, *mishloah*, liberação, envio, *'abad*, exterminar (enviar longe), *shiluhim*, dispensa, duas vezes equivalente a *halak*, ir, levar, e quatro a *yatsah*, sair, fazer sair, conduzir para fora. Tem o sentido de “liberar fora”.

Exapostello é usado para traduzir predominantemente formas verbais conjugadas do hebraico, mas também participios (Ex8,17; Sl 104,30), infinitivos (Ex7,14) e substantivos (Et9,22; Mq1,14). Quanto à equivalência entre as formas gramaticais hebraicas e gregas, não há regra, seguindo basicamente *apostello*.

Apostole

A única forma substantivada (feminino) da raiz é *apostole*¹⁷, e ainda assim não é frequente: aparece 11 vezes na LXX, sendo que apenas 6 traduzem textos da BH.

Equivale às raízes *shalah*, liberar, enviar, sua versão substantiva *shelah*, broto, rebento (liberado?), *mishlahat*, licença, permissão, *shiluhim*, dispensa, e *deber*, peste (liberada). *Apostole* tem, portanto, o sentido básico de licença, liberação.

Em termos de equivalência gramatical, apenas uma vez *apostole* (subst.) é usado para traduzir um verbo (no infinitivo, em Dt22,7). Nos outros casos, traduz substantivos.

Encaminhamentos finais

Na presente pesquisa notou-se a ausência da forma *apostolos*, na LXX, além da predominância das formas verbais conjugadas, e também infinitivas e participiais, aparecendo apenas a forma substantiva *apostole*. Além disso, mesmo quando o hebraico possui uma forma substantiva, a LXX traduz como

¹⁷ Para a relação ente *apostole* e *apostello*, ver Danker, Frederick W. A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian Literature; Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., & McKenzie, R. . A Greek-English lexicon.

forma verbal, mostrando sua preferência no uso de tal forma. A única exceção é Dt 22,7, na qual a LXX aplica uma forma substantiva para equivaler a um particípio hebraico. A partir daí nota-se a predominância de *apostello* e suas variantes como ação.

Em acréscimo, vale uma breve nota semântica. O hebraico não destaca o aspecto de comissionamento da raiz *apostello*, a autoridade que o mensageiro carrega, senão que destaca a autorização para sair, a liberação, inclusive no uso do substantivo como “licença, permissão”¹⁸.

¹⁸ Brown, Colin; Coenen, Lothar. Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 2000.

COMUNICAÇÕES ORAIS

EXEGESE E LINGUÍSTICA CONTEMPORÂNEA

Paul Sant'Anna
Centro de Pós-Graduação Andrew Jumper

Todo aquele que se propõe a fazer uma cuidadosa exegese do texto bíblico se defronta, invariavelmente, com questões linguísticas. Por vezes essas questões são alguns conceitos complexos e, em alguns casos, espinhosos que podem levar o exegeta à sérias dúvidas quanto ao que o autor do texto realmente quis dizer. Boa parte dos grandes exegetas e hermeutas do século XX se valeram da linguística como ferramenta de apoio para suas análises do texto bíblico e, em não poucos casos, o domínio e a aplicação de conceitos linguísticos apresentou-se como diferencial no trabalho de interpretação de texto. Muitos desses grandes exegetas e hermeneutas atribuíam a qualidade de suas interpretações bíblicas à incorporação da linguística em seu suas tarefas.

Frente a esse cenário é que se compõe esta fala que tem como objetivo principal discutir a contribuição que a linguística contemporânea oferece ao trabalho de exegese e também à hermenêutica tanto do Antigo quanto do Novo Testamento. Em especial, nessa fala nos inclinaremos sobre questões de significado de frases e o papel da semântica como facilitadora dessa tarefa. Por termos um período reduzido de apresentação nos restringiremos ao texto do Novo Testamento e, portanto, discussão de questões de compreensão de significados de frases copostas em Grego Koiné. Nessa comunicação receberá especial destaque moderno conceito de *aspecto* e a importância da compreensão e aplicação à exegese para que haja uma compreensão mais profunda da mensagem bíblica.

Os dados aqui apresentados são resultados de uma pesquisa completa e de outra pesquisa em andamento. A primeira faz parte da pesquisa de Mestrado em Linguística intitulada “Aspecto verbal do grego antigo: uma abordagem semântica e morfológica”, desenvolvida pelo autor na Universidade Estadual Paulista – Unesp de 2008 a 2010. A outra, por sua vez faz parte da pesquisa em curso no Mestrado Teologia (*Sacrae Theologiae* Magister), com concentração em Novo testamento, no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação

Andrew Jumper, ligado à Universidade Mackenzie. Esta pesquisa tem o título provisório de “Semântica Aspectual como ferramenta exegética do Novo Testamento”.

Verificamos que o Novo Testamento é permeado de sentenças em que o valor aspectual é fundamental para a compreensão da mensagem completa transmitida por aquela passagem. Vejamos em primeiro lugar o conceito de aspecto segundo a os principais pensadores:

Dado que das ações que têm um termo nenhuma é um fim por si, mas todas tendem a alcançar o fim como, por exemplo, o emagrecimento tem por fim a magreza; e, dado que os corpos, quando emagrecem, estão em movimento em direção ao fim, ou seja, não são aquilo em vista do que ocorre o movimento, segue-se que estas não são ações, pelo menos não são ações perfeitas, justamente porque não são fins. Ao contrário, o movimento no qual já está contido o fim é uma ação. Por exemplo, ao mesmo tempo alguém vê e viu, conhece e conheceu, pensa e pensou, enquanto não pode estar aprendendo e ter aprendido, nem estar se curando e ter-se curado. Alguém vive bem quando já tenha vivido bem, é feliz quando já tenha sido feliz. Se não fosse assim, seria preciso existir um termo final, como ocorre quando alguém emagrece: nos casos citados, ao contrário, não existe termo final: ao mesmo tempo se vive e se viveu. Dentre esses processos, os primeiros serão chamados movimentos, enquanto os segundos serão chamados atividades.¹⁹

De fato, todo movimento é imperfeito: por exemplo o processo de emagrecer, de aprender, de caminhar, de construir. Esses processos são movimentos e são claramente imperfeitos: não é possível que alguém caminhe e já tenha caminhado no mesmo momento, nem que, no mesmo momento, construa e já tenha construído, advenha e já tenha advindo, receba movimento e já o tenha recebido, pois essas coisas são diferentes. Ao contrário, alguém viu e vê ao mesmo tempo, e, também, pensa e pensou. Chamamos, portanto, atividade esse último tipo de processo e movimento o outro.²⁰

Chierchia (2003) comentando a classificação aristotélica, em especial a distinção entre estados e processos, escreve que “intuitivamente, os estados não são alguma coisa que ‘acontece’, mas alguma coisa que ‘subsiste’.” (CHIERCHIA, 2003, p.493)

A classificação aristotélica das eventualidades pode ser vista no quadro abaixo:

¹⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Livro IX, 8, 1048-b (tradução de Giovanni Reale).

²⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Livro IX, 8, 1048-b (tradução de Giovanni Reale).

QUADRO 01 - Classificação Aristotélica

Estados	Processos	
	Movimentos <i>kíne:sis</i>	Atividades <i>energeía</i>

A Dr^a Mariana Helena de Moura Neves (2005) uma das principais linguistas brasileiras dedicadas ao estudo da língua grega apresenta o conceito assim:

Os estóicos reconheceram o valor aspectual das formas verbais gregas. Sua doutrina dos tempos (BEKKER, 1965, p. 891-2) estabelece quatro tempos verbais no pleno sentido, com dois valores temporais e dois valores aspectuais. A combinação dos dois critérios – tempo e aspecto – e a bipartição segundo cada um dos critérios (tempo: presente e passado; aspecto: durativo e completado) levam a uma divisão em quatro, atribuindo-se a cada um dos quatro tipos um nome duplo: *presente durativo* (ou imperfeito) – *enestós paratitikós* (ou *atéles*) é o presente; *presente completado* – *enestós syntelikós* (ou *téleios*) é o perfeito; *passado durativo* (ou imperfeito) – *paraikheménos paratitikós* (ou *atelés*) é o imperfeito; *passado completado* – *paraikheménos syntelikós* (ou *teleiós*) é o mais-que-perfeito.²¹

Varrão (116-27 a.C.) considerado por muitos o maior gramático latino, apresenta sua definição de aspecto no seguinte texto:

Do mesmo modo, censuram-nos porque dizemos *amor* (sou amado), *amabor* (serei amado), *amatus sum* (fui amado), pois não deveria haver um verbo duplo em uma mesma série, enquanto há dois simples. Ainda que, a partir da divisão, disponhas as palavras de modo único, não haverá discrepância entre elas, pois todas as formas imperfeitas simples são semelhantes e as perfeitas duplas são pares entre si em todas as formas verbais, como estas: *amabar* (era amado) *amor* (sou amado), *amabor* (serei amado), *amatus eram* (fora amado), *amatus sum* (fui amado), *amatus ero* (terei sido amado).^{22 23}

Obrigado a todos pela atenção. Que Deus nos abençoe durante nossas exegeses!

²¹ NEVES, 2005, p.207-8.

²² VARRO, *De Lingua Latina*, Livro IX, LIV, 97. Tradução de Paulo Eduardo Barros Veiga.

²³ O texto original é: *item illos qui reprehendunt, quod dicamus amor amabor amatus sum: non enim debuisse in una serie unum verbum esse duplex, cum duo simplicia essent. Neque ex divisione si unius modi ponas verba, discrepant inter se: nam infecta omnia simplicia similia sunt, et perfecta duplicia inter se paria in omnibus verbis, ut haec amabar amor amabor, amatus <eram amatus sum amatus> erro.*

O FALAR EM LÍNGUAS EM MC 16,17-18 E SUA INTERTEXTUALIDADE

*Rodrigo Fernando de Sousa Figueiredo**

Introdução

Este trabalho se esforça para comunicar uma parte da pesquisa que tem sido desenvolvida pelo autor no curso de Pós-graduação em Teologia Bíblica e Sistemática-pastoral da Faculdade Batista do Rio de Janeiro/ Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil.

A mesma surge como uma tentativa de se tentar compreender a experiência religiosa conhecida como **falar em línguas** conforme testemunhada na literatura marcana. Especificamente, na perícopa de Marcos²⁴ 16,9-20 onde é narrada tal manifestação.

Qual é a possível fonte literária acerca da experiência de **falar em línguas** na literatura marcana? Esta é a pergunta que se tem tentado responder nessa pesquisa, e para tal, está sendo feito uma exegese de Mc 16,9-20. A exegese bíblica se pretende como uma forma de leitura da Bíblia que apresente as mesmas características que devem valer para a leitura científica de textos em geral (EGGER, 2005, p.15).

A teoria que está sendo utilizada é a da rarefação textual de Michel Foucault (2009). Foucault (2009, p.8-9) supõe que “em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade”.

Ou seja, pensaremos este final marcano como oriundo de um grupo social que em seu processo de produção do discurso de Mc 16,9-20, controlou, selecionou, organizou e redistribuiu os discursos já existentes sobre os acontecimentos pós-pascal.

* Pastor Auxiliar na Primeira Igreja Batista no Andaraí, Rio de Janeiro, RJ. Pós-graduando em Teologia Bíblica e Sistemática-pastoral na Faculdade Batista do Rio de Janeiro/ Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil. Graduado em Teologia pela mesma instituição. Graduando em História na Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: rodrigo-figueiredo@live.com

²⁴ Deste momento em diante poderá se abreviar o Evangelho de Marcos como Mc, o Evangelho de Mateus como Mt, o Evangelho de Lucas como Lc e os Atos dos Apóstolos como At.

Desta forma, a perigosa e insatisfatória contradição entre a ordem do anjo para as mulheres contarem a notícia da ressurreição de Jesus, o silêncio das mulheres que de medo não contaram nada para ninguém, e o fato de que a notícia chegou até os ouvidos desse redator é dominada, equacionando qualquer aleatoriedade que o texto pudesse gerar sobre este problema aos futuros leitores.

A documentação utilizada como fonte primária, Mc 16,9-20, está sendo trabalhada como literatura. John B. Gabel *et all* (1993, p.17) propõe que nesta análise, considera-se a Bíblia como consideraríamos qualquer outra obra literária. Sendo assim, a Bíblia seria um conjunto de escritos (antologia)²⁵ produzidos por pessoas reais que viveram em épocas históricas concretas.

Como é comum a qualquer autor, o(s) autor(es) de Mc 16 usou(aram) sua(s) língua(s) nativa(s) e as formas literárias então disponíveis para a auto-expressão, criando, no processo, um material que pode ser lido e apreciado nas mesmas condições que se aplicam à literatura em geral, onde quer que seja encontrada²⁶.

A metodologia será da abordagem histórico-social indicada por Rainer Kessler (2009, p.25-48). A História social como método exegético não pergunta somente pelo “lugar vivencial” [*Sitz in Leben*], mas também pelos interesses que se expressam nos textos, e pressupõe que exista uma multiplicidade de interesses em uma sociedade. Esses, parcialmente se sobrepõem e parcialmente andam lado a lado, mas também se distanciam e se contrapõem frontalmente (KESSLER, 2009, p.8)²⁷.

De igual forma, se utilizará às ferramentas do método histórico-crítico orientadas por Udo Schnelle (2004, p.57-84)²⁸. O método histórico-crítico surgiu no período da modernidade e foi o primeiro a proporcionar a pesquisa bíblica uma adequada sistematização científica (MAINVILLE, 1999, p.9). A leitura

²⁵ “A Bíblia não é um livro no sentido comum do termo, mas uma antologia – um conjunto de seleções de uma biblioteca de escritos religiosos e nacionalistas produzidos ao longo de um período de cerca de mil anos.” (GABEL *et all*, 1993, p.22).

²⁶ “Não há um conflito necessário entre essa concepção e a concepção religiosa tradicional, que afirma ter sido a Bíblia inspiração direta de Deus e dada aos seres humanos para servir-lhes de guia de fé e da conduta. Mas há uma clara diferença em termos de requisitos e objetivos.” (GABEL *et all*, 1993, p.17).

²⁷ O autor utiliza esta metodologia em relação à História social de Israel na obra em questão, porém, argumenta em favor de que este método vale em grandes linhas para a pesquisa histórico-social de toda sociedade antiga (KESSLER, 2009, p.49).

²⁸ Outros autores que indicam esta ferramenta e foram consultados: Wilhelm Egger (2005), Uwe Wegner (1998), Odette Mainville (1999) e Cássio Murilo D. da Silva (2009).

científica tem como plausível o sentido do texto por meio do mais completo possível registro sistemático dos fenômenos do texto, checando-os com as argumentações a favor e contra determinada compreensão (EGGER, 2005, p.11).

Exegese

Crítica Textual²⁹

Foi delimitada a perícopes de Mc 16,9-20 e foi percebido que a mesma se trata de uma **inclusão**³⁰. Dentre os testemunhos existentes, os unciais: Sinaítico (κ)³¹ e Vaticanus (B)³², que possuem um grande peso para a crítica textual, omitem a existência de uma continuação após Mc 16,8.

Tem-se em Mc 16,1-20, pelo menos, dois blocos narrativos, Mc 16,1-8 e 16,9-20, que foram unidos formando o que Rudolf Schnackenburg (1974, p.10) chama de encerramento canônico de Marcos.

Ched Myers (1992, p.473) propõe que o final súbito no evangelho de Marcos (16,1-8) provocou grande consternação, o que teria levado a hipótese de que o verdadeiro fim poderia ter se perdido. Contudo, segundo este autor, “tal especulação pode ser considerada agora obsoleta”.

Além disso, o autor do Evangelho de Marcos teria criado uma contradição entre a ordem do anjo (Mc 16,7) e o silêncio das mulheres (Mc 16,8), e tal contradição não permitiriam nenhuma espécie de continuação. Sendo assim, Kümmel conclui que há alguma probabilidade de que o Evangelho que Marcos pretendia proclamar (Mc 1,1) tenha alcançado seu

²⁹ A Crítica Textual se esforça numa tentativa de reconstruir o possível texto original, para que assim, o pesquisador tenha uma maior segurança em relação ao texto que possui em suas mãos e o possível autógrafo original do autor. Importante é ressaltar que para a maioria dos livros da Bíblia é difícil alcançar com a aspirada certeza à exata reconstituição deste texto (MAINVILLE, 1999, p.39).

³⁰ Há inclusão quando em um determinado ponto ocorre uma inserção de palavra(s) num ou mais manuscritos (WEGNER, 1998, p.49).

³¹ Datado no século IV, “descoberto por Constantin Von Tischendorf, em 1859, no mosteiro Santa Catarina no monte Sinai. Encontra-se atualmente no British Museum. Reproduz integralmente o Novo Testamento e uma parte do Antigo, e seu estado de conservação é bom. Mede aproximadamente 53 x 34 cm e dividi-se em quatro colunas” (MAINVILLE, 1999, p.31-32)..

³² Datado do século IV, “é o mais precioso de todos. Está em Roma, na Biblioteca Vaticana. Originalmente, continha a Bíblia completa, com exceção dos livros dos Macabeus, mas faltam-lhe atualmente partes importantes, entre as quais os 46 primeiros capítulos de *Gênesis*, 30 salmos, as epístolas pastorais, uma parte de *Hebreus* e o *Apocalipse*. É um manuscrito da mais alta importância” (MAINVILLE, 1999, p.32).

objetivo com Mc 16,7, e que, portanto, possuiríamos o texto de Marcos completamente preservado.

Diversos autores compartilham desta ideia, como Ildo Bohn Gass (2005, p.36), André Chouraqui (1996, p.239), Isidoro Mazzarolo (2004, p.372), John B. Gabel *et al* (1993, p.176) e Oscar Battaglia *et alii* (1978, p.19).

Roger L. Omanson (2010, p.102) indica a complexidade dos problemas textuais e literários relacionados com o final marcano, já que, existiriam quatro possibilidades de testemunhos com finais diferentes. São eles: **o final abrupto, o final breve, o final longo canônico e o final longo expandido**³³.

São pertinentes para esta pesquisa as indicações do *Novum Testamentum Graece* (2001) e do *Novo Testamento Grego* (2009) em relação ao que diz Mc 16,17, onde é narrado que os discípulos falaram novas línguas (*glóssais lalésousin kainais*), os manuscritos Ephraemi “original” (C*)³⁴, L³⁵, Δ, Ψ³⁶, cop^{sa.bo}, arm^{mss}, omitem a expressão *kainais*, ficando Mc 16,17: “**em meu nome... falarão em línguas...**”. Nos manuscritos 099 e I 563 a expressão *glóssais lalésousin kainais* inteira é omitida. Em favor da expressão *kainais* estão alguns manuscritos como Alexandrinus (A)³⁷, Ephraemi (C²)³⁸, Bezae (D^s)³⁹, Washingtoniano (W), Θ⁴⁰, f^{1.13}, 33, 2427, o Texto Majoritário⁴¹, latt, sy.

Após esta análise, levanta-se como possibilidade de compreensão que (i) o Evangelho de Marcos terminaria de forma abrupta; (ii) inserções posteriores foram feitas como possíveis tentativas de harmonizar o final de Mc

³³ Os mesmos encontram-se em anexo.

³⁴ Datado do século V, é o melhor palimpsesto (texto que foi apagado ou raspado e cujo material do manuscrito foi utilizado para a inscrição de outro texto) conhecido do Novo Testamento. “Apagado – ou raspado – no século XII, inscreveram-se nele os tratados ascéticos de santo Efrém, um Padre da Igreja Síria (daí a designação atribuída a este manuscrito: *Ephraemi Syri Rescriptus*). Encontra-se na Biblioteca nacional de Paris. Continha originalmente a Bíblia completa, mas apresenta-se hoje com numerosas lacunas” (MAINVILLE, 1999, p.32).

³⁵ Datado do século XI d.C.

³⁶ Datado do século IX/ X d.C.

³⁷ Datado do século V, “também se encontra no British Museum. Está bem conservado e contém todo o Antigo Testamento e quase todo o Novo Testamento (*Mateus* é quase que inteiramente ausente, assim como uma parte de *João* e *2 Coríntios*). O texto, apresentado em duas colunas, é de qualidade variável” (MAINVILLE, 1999, p.32).

³⁸ Datado do século V d.C.

³⁹ Datado do século V, é a principal testemunha do texto Ocidental. Trata-se de um códex bilíngüe, em grego e latim, “escrito em uma só coluna para cada língua, com o grego e o latim dispostos face a face em páginas opostas. Esse códex distingui-se sensivelmente das outras testemunhas do Novo Testamento pelos numerosos acréscimos de palavras, frases e até mesmo narrativas. Foi oferecido à Biblioteca da Universidade de Cambridge, em 1581, por Théodore de Bèze” (MAINVILLE, 1999, p.32).

⁴⁰ Datado do século IX d.C.

⁴¹ Datado do século VI d.C.

16 ; (iii) a narrativa sobre a experiência de **falar em línguas** estaria no final longo canônico; e (iv) nesse em alguns manuscritos a expressão *kainais* (novas) não aparece, ficando somente: **falaram em línguas**.

Crítica Literária/ ou das Fontes⁴²

Após a utilização da ferramenta da Crítica Textual, se dará continuidade à exegese de Mc 16,9-20 com a ferramenta da Crítica Literária/ ou das Fontes como uma possibilidade de proposta para se tentar compreender as possíveis fontes que podem ter colaborado para a redação final de Mc 16,9-20.

Ildo Bohn Gass (2005, p.36), Johan Konings (2005, p.273), Rudolf Schnackenburg (1974, p.332), dentre outros autores, compreendem que há indícios de intertextualidade deste final marcado com outros textos intracanônicos.

Sendo assim, foi desenvolvido nesta pesquisa um quadro comparativo com as possíveis indicações de intertextualidade, apontando as fontes que podem estar por detrás das camadas redacionais de Mc 16,9-20.

MARCOS	MATEUS	LUCAS	JOÃO	ATOS
16,9-11 Jesus aparece a Maria Madalena	28,9-10	24,10	20,11-18	
16,12-13 Jesus aparece a dois discípulos		24,13-35		

⁴² A Crítica Literária/ das Fontes “pergunta pelo enquadramento de textos isolados, blocos de textos ou de um escrito todo num contexto textual-literário abrangente. Ela identifica o tecido das correlações literárias entre os textos (intertextualidade)” (SCHNELLE, 2004, p.57). Neste artigo, pensar-se-á intertextualidade como a relação entre dois ou mais textos, com a elaboração de um texto novo a partir de um texto que o precede. Desta forma, notar-se-á que alguns textos “conversam” entre si, tendo ecos ou referências de um em outro.

16,14 Jesus aparece aos onze e critica a incredulidade	28,16	24,25.36-43	20,19-23.26-29	
16,15-16 A ordem para a evangelização	28,19-20		3,18	2,38; 16,31.33
16,17-18 Confirmação por meio de sinais	9,18; 10,8	10,17-20	5,14	2,4; 5,16; 8,7; 10; 14,10; 16,18; 19,6; 28,1-9
16,19-20 A ascensão de Jesus	26,64	24,50-53		1,6-11; 14,3

Mediante a utilização da Crítica Literária/ ou das Fontes, conclui-se, até o momento, que, pelo menos, as literaturas evangélicas de Mateus, Lucas e João, além dos Atos dos Apóstolos, podem ter servido de fonte para um determinado autor/ redator do Evangelho de Marcos em alguma de suas camadas redacionais. A possível fonte para o **falar em línguas** de Mc 16,17 seriam os relatos de At 2 (Pentecostes), 10 (Casa de Cornélio) e 19 (Discípulos de Éfeso), pelo menos.

Conclusão

Após a análise dos dados levantados nesta pesquisa, utilizando a teoria de rarefação textual de Michel Foucault (2009), compreendemos que a produção do discurso, após a ressurreição de Jesus do final marcano, foi ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída.

Desta forma, propõe-se como possibilidade de compreensão que (a) o Evangelho de Marcos terminaria de forma abrupta; (b) inserções posteriores foram feitas como possíveis tentativas de harmonizar o final de Mc 16; (c) a narrativa sobre a experiência de **falar em línguas** estaria no final longo canônico; (d) nesse, em alguns manuscritos a expressão *kainais* (novas) não aparece, ficando somente: **falaram em línguas**; e (e) todos os versículos

desse final longo possuem intertextualidade com outras literaturas intracanônicas.

Com base nas conclusões acima, e tentando não somente perguntar pelo “lugar vivencial” [*Sitz in Leben*], mas também pelos interesses que se expressam nos textos, e pressupondo que exista uma multiplicidade de interesses em uma sociedade, postula-se que (i) as consequências do sepulcro vazio ficaram no ar para o leitor da segunda geração; (ii) um redator posterior que pode ter conhecido, pelo menos, as obras de Mateus, Lucas, João e Atos, percebeu que o resultado da ressurreição não era explícito; (iii) essa conclusão de Mc 16,9-20 é uma forma que alguém encontrou de aproximar a narrativa, pós-pascal, de Marcos, com as informações testemunhadas por literaturas escritas e/ou tradições orais dos seguidores de Jesus.

Sendo assim, levando em conta todos os argumentos apresentados, entende-se que Mc 16,9-20 possui fortes evidências de intertextualidade com outros textos intracanônicos. Mediante a utilização da Crítica Literária/ ou das Fontes, conclui-se que, pelo menos, as literaturas evangélicas de Mateus, Lucas e João, além dos Atos dos Apóstolos, podem ter servido de fonte para um determinado autor/ redator do Evangelho de Marcos em alguma de suas camadas redacionais.

Qual é a possível fonte literária acerca da experiência de **falar em línguas** marcana? Esta tem sido a pergunta central desta pesquisa, e concluímos, até o momento, que o autor desses versículos deveria estar familiarizado com essa tradição básica e com milagres específicos a que aparentemente ele faz alusão.

Mc 16,17: **expelirão demônios**, teria intertextualidade com At 5,16a; 8,7a; 16,18. Mc 16,17: **falarão novas línguas**, com At 2; 10; 19. Mc 16,18: **pegarão em serpentes**, com At 28,1-6. Mc 16,18: **cura de enfermos**, com At 5,16b; 8,7b; 14,10; 28,9. Ou seja, este final marcano, Mc 16,9-20, seria uma espécie de “resumo” dos sinais que são narrados nos Atos dos Apóstolos.

Enfim, para um sujeito religioso que considera este texto como canônico e possui por ofício a leitura, prédica e ensino do mesmo, apesar das implicações postas neste artigo para este final, pensa-se como possibilidade de caminho a compreensão de que este redator de Mc 16,9-20, plausivelmente, conhecia as obras de Mateus, Lucas, João e Atos dos Apóstolos.

Logo, redigiu um final que possui por fonte uma coleção de referências de outras passagens do que hoje chamamos de Novo Testamento. Portanto, o mesmo seguiu a perspectiva dos demais textos que foram considerados posteriormente e oficialmente como canônicos pela maioria das igrejas cristãs.

Referências bibliográficas

- BATTAGLIA, Oscar *et alii*. *Comentário ao evangelho de São Marcos*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BERGER, Klaus. *As formas literárias do Novo Testamento*. Trad. Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Loyola, 1998.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia de estudo Almeida*. 2 ed. Revista e atualizada. Trad: João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- BÍBLIA. N. T. Grego. *Novum Testamentum Graece*. Nestle-Aland. 27 ed. revista. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001.
- BÍBLIA. N. T. Grego. *Novo Testamento Grego*. Kurt Aland e Barbara Aland. 4 ed. Revisada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.
- BÍBLIA. Português. *Novo Testamento interlinear grego-português*. Por Vilson Scholz. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.
- BRUCE, F.F. *Merece confiança o Novo Testamento?* Trad. Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Vida Nova, 1965.
- CHOURAQUI, André. *A Bíblia: Marcos (o evangelho segundo Marcos)*. Trad. Leila Duarte. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento: introdução aos métodos lingüísticos e histórico-críticos*. 2 ed. Trad. Johan Konings e Inês Borges. São Paulo: Loyola, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 19 ed. São Paulo: Loyola, 2009.
- GABEL, John B. *et all*. *A Bíblia como literatura*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1993.
- GASS, Ildo Bohn. *As comunidades cristãs a partir da segunda geração: segundo testamento: a serviço da leitura libertadora da Bíblia*. São Leopoldo: Cebi; São Paulo: Paulus, 2005.
- GINGRICH, F. Wilbur. *Léxico do Novo Testamento grego-português*. Rev. Frederick W. Danker. Trad. Júlio P.T. Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 2007.
- HALE, Broadus D. *Introdução ao Estudo do Novo Testamento*. Trad. Cláudio Vital de Souza. São Paulo, Hagnos, 2001.
- HURTADO, Larry W. *Novo comentário bíblico contemporâneo: Marcos*. Trad. Oswaldo Ramos. Florida: Editora Vida, 1995.
- KESSLER, Rainer. *História social do antigo Israel*. Trad. Haroldo Reimer. São Paulo: Paulinas, 2009.
- KONINGS, Johan. *Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da "Fonte Q"*. São Paulo: Loyola, 2005.
- KÜMMEL, W.G. *Introdução ao Novo Testamento*. 17 ed. Trad. Isabel Fontes Leal Ferreira e João Paixo Neto. São Paulo: Paulinas, 1982.
- MAINVILLE, Odette. *A Bíblia à luz da história: guia de exegese histórico-crítica*. Trad. Magno Vilela. São Paulo: Paulinas, 1999.
- MAZZAROLO, Isidoro. *Evangelho de Marcos: Estar ou não com Jesus*. Rio de Janeiro: Mazzarolo editor, 2004.

MAZZAROLO, Isidoro. *A Bíblia em suas mãos*. 7 ed. Rio de Janeiro: Mazzarolo editor, 2005.

MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. Trad. I.F.L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1992.

OMANSON, Roger L. *Variantes textuais do Novo Testamento. Análise e avaliação do aparato crítico de "O Novo Testamento Grego"*. Trad. Vilson Scholz. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

RIENECKER, Fritz *et al.* *Chave linguística do Novo Testamento grego*. Trad. Gordon Chown e Júlio Paulo T. Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 1985.

SCHNACKENBURG, Rudolf. *O Evangelho segundo Marcos: Segunda parte*. Trad. Edmundo Binder. 2 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1974.

SCHNACKENBURG, Rudolf. *O Evangelho segundo Marcos: Primeira parte*. Trad. Edmundo Binder. 2 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1983.

SCHNELLE, Udo. *Introdução à Exegese do Novo Testamento*. Trad. Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2004.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica*. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

TAYLOR, Willian Carey. *Dicionário do Novo Testamento Grego*. 10 ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1991.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento; manual de metodologia*. 4 ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulos, 1998.

UM PROJETO DE INCLUSÃO DE FAMÍLIAS NO TRATAMENTO DE DEPENDENTES QUÍMICOS EM UM CENTRO DE RECUPERAÇÃO EM PAULÍNIA-SP

Clair Rodrigues Navarro Oliveira De Almeida
Orientadora : Ms. Mariana Grasel Figueiredo
Faculdade Teologica Batista de São Paulo (SP)
Departamento: Pós-Graduação em Aconselhamento
Eixo Temático: Teologia prática: Aconselhamento
Categoria: Comunicação oral

INTRODUÇÃO

De acordo com a perspectiva familiar sistêmica, a família organiza-se de modo a atingir uma homeostase dentro do sistema. Portanto, as intervenções baseadas na família, como a que propomos neste projeto, partem do pressuposto de que a diminuição do uso abusivo de drogas no indivíduo e o avanço do tratamento resultam principalmente da mudança no sistema familiar envolvido.

Dessa forma, o objetivo do presente trabalho é a criação de um espaço terapêutico em formato de grupo de apoio multifamílias, capaz de envolver as famílias dos internos da *Comunidade Terapêutica Projeto Liberdade*, na cidade de Paulínia - SP, em uma rede solidária de ajuda mútua, desenvolvido em paralelo com o tratamento do respectivo dependente químico.

É através da inclusão da família do membro usuário de substâncias psicoativas, interno no processo de tratamento do dependente químico, que os familiares passam a receber atenção para seus medos, angústias e dúvidas, adquirindo informações essenciais para a compreensão do quadro da dependência química e, tornando possível uma melhora nas relações presentes no sistema familiar.

As reflexões geradas nos grupos permitem resignificar conceitos e experiências e obter novas informações acerca da problemática da drogadição de modo a potencializar a família e permitir que ela crie estratégias de enfrentamento da questão.

O aconselhamento será utilizado em paralelo ao grupo de apoio, pois se colocará a disposição tanto de familiares como dos dependentes químicos, no sentido de buscarem soluções a problemas identificados nas reuniões do grupo

de apoio multifamílias, que necessitam de orientações e respostas mais detalhadas, como por exemplo, a relacionamentos quebrados pela drogadição ocasionados no passado e, que não conseguem enfrentá-los no presente.

Palavras-chaves: família, dependência química, voluntariado, comunidade terapêutica.

1. OBJETIVOS: Geral: Criação de um espaço terapêutico no formato de grupo de apoio multifamílias, no qual as famílias dos internos dependentes químicos da *Comunidade Terapêutica Projeto Liberdade*, das unidades: feminina e masculina, possam se envolver em uma rede solidária de ajuda mútua.

Específicos: 1) Criar oportunidades de compartilhamento de medos, angústias e dúvidas entre os familiares, com o objetivo de se adquirir informações essenciais para a compreensão do quadro de dependência química. 2) Potencializar essas famílias a criarem estratégias de enfrentamento da questão da drogadição, envolvendo-se de forma direta com o tratamento e a recuperação de seu dependente químico. 3) Promover o fortalecimento interno dos membros da família do dependente químico. 4) Criar oportunidades de mudança de estilo de vida das famílias, através da participação dos mesmos. 5) Observar as carências de determinadas famílias, que não se manifestarem nas reuniões do grupo e, oferecer oportunidades de aconselhamento individual.

2. MÉTODO: Utilizaremos a metodologia dos grupos de apoio já conhecidos, como os Al-Anon, ou Amor-Exigente, lançando mão de um programa piloto com o seguinte formato: reuniões a cada quinze dias, com duração de uma hora e meia; distribuída da seguinte forma: 30 minutos para um “quebra-gelo” (apresentações e descontração). 45 minutos para um tema do dia sendo que uma família espontaneamente conta seu caso e, todo o grupo “pensa junto” em uma forma de ajudá-la e, finalmente os 15 minutos restantes serão reservados para o fechamento. É nossa intenção também, após um ano de implantação deste grupo de apoio multifamílias, encontrar respostas ao seguinte questionamento: a) Como o familiar pode contribuir para a permanência e aceitação do tratamento por parte do/a interno/a no *Projeto Liberdade*; b) Quais são as causas relacionadas aos familiares que levam o/a interno/a a sair do *Projeto Liberdade* antes da conclusão do tratamento?; c) Quais as ferramentas

que os familiares precisam conhecer para auxiliar o interno que termina o tratamento e retorna para casa, a fim de que o mesmo não sofra uma recaída por causas familiares?; d) Como orientar os familiares quando o interno conclui o tratamento e não quer voltar para a família? A relevância da implantação deste projeto tem em vista, a redução das interrupções do tratamento e das reincidências após a sua conclusão, além de beneficiar os próprios envolvidos, que gerarão formadores de opinião que, por sua vez irão reproduzir os resultados positivos obtidos por eles, quer como internos, quer como familiares da *Comunidade Terapêutica Projeto Liberdade*. Por outro lado, espera-se que os resultados positivos decorrentes com o tratamento do dependente químico e de seus familiares, possam reduzir a carga social e econômica gerada pelos dependentes químicos à sociedade.

3. ITENS DO PROJETO: Em nosso projeto abordamos os seguintes itens: **3.1.**

Dependência química: Segundo Lourenço (2008) não se tem conhecimento científico do por que do ser humano fazer uso de substâncias psicoativas, apesar de se saber *“que muitos são os motivos que podem levar o homem a experimentar a droga, em algum momento de sua vida”*.

Já Laranjeira (2011) afirma que em toda a história da humanidade o homem sempre buscou o prazer (que ele chama de *área de recompensa*) como símbolo de felicidade. Mas o que leva o ser humano a ser dependente quimicamente? Lourenço (2008) afirma que o homem *“estabelece relações de dependência desde que nasce, seja com pessoas, situações e objetos”* e, essas relações de dependência, tanto podem ser inofensivas e contribuir para o desenvolvimento biopsicossocial da espécie humana, como podem se tornar extremamente perigosas, a ponto de prejudicarem a própria existência do homem.

Sem dúvida, cada ser humano é diferente e, suas reações também o são, mas o fato é que, em algumas pessoas a irritabilidade, as frustrações, a carência afetiva presentes no seu dia-a-dia, podem gerar depressões e ansiedades insuportáveis, que o levarão a buscar alívio em algum tipo de droga, seja ela lícita ou ilícita e, como Lourenço (2008) coloca: *“É um prazer transitório que não resolve os problemas, mas pode agravá-los; não o faz crescer, mas pode*

torná-lo, num espaço de tempo impossível de se quantificar, submisso ao produto e ao seu efeito”.

3.2. A família do dependente químico: Na elaboração deste projeto levamos em conta os diversos discursos com relação ao conceito “família”, na busca de observar as diversas visões para a família século XXI (que apresenta vários padrões e valores, que por suas divergências geram conflitos), que possam nos auxiliar na montagem desse grupo de apoio multifamílias.

Partimos do pressuposto de que à família cabe o papel de protetora e provedora da socialização de seus membros; portanto ela deve estar preparada para responder às mudanças externas e internas, a fim de satisfazer às novas situações que ocorram no seu meio sem, no entanto, perder a continuidade, oferecendo sempre um padrão de referência para os seus membros – MINUCHIN (1990).

3.3. A co-dependência: A co-dependência é um fenômeno observado em todas as famílias dos usuários de substâncias psicoativas que chegam a *Comunidade Terapêutica Projeto Liberdade*. Entender esse fenômeno é um fator chave para a criação e desenvolvimento dos grupos de apoio multifamílias. No desenvolvimento de nosso trabalho apresentamos algumas definições e orientações, como a de Sanda (2008): segundo o autor, a co-dependência é um estado identificado por um distúrbio mental, que é manifestado por expressões de ansiedade, angústia e uma compulsividade obsessiva, quanto a tudo que envolve a vida do usuário de substâncias psicoativas. Por conta desse distúrbio o co-dependente se afasta da sua própria vida para “*viver na dependência dos acontecimentos que ocorrem na vida do dependente químico*”. Ele vive em um estado constante de alerta, pois sabe que a qualquer momento será atingido por problemas, perdas e mudanças que ocorrem com o membro de sua família atingida pela dependência química.

3.4. O tratamento da família do dependente químico:

A comunidade terapêutica: Este nosso trabalho requer a conceituação de Comunidade Terapêutica, pois a entidade “*Projeto Liberdade*” que abriga usuários de substâncias psicoativas, que são adultos do gênero masculino e feminino, tem o formato de Comunidade Terapêutica. Em nosso trabalho apresentamos algumas definições entre elas a da FEBRACT (Federação

Brasileira de comunidades Terapêuticas) que em seu site faz a seguinte colocação: “A *Comunidade Terapêutica para o dependente químico*, graças à sua grande flexibilidade tem sido adotada em países com diferentes formas de governo, de culturas diversas, de vários graus de desenvolvimento e de religiões diferentes. Quando seus princípios básicos são respeitados, os resultados obtidos são bons, o que explica sua multiplicação constante em todos os continentes”.

Grupo de apoio multifamílias: para a *Comunidade Terapêutica Projeto Liberdade* a criação desses grupos vem de encontro aos objetivos do programa de tratamento da entidade, que aceita nossa proposta, uma vez que a experiência de alguns anos no contato com as famílias dos usuários residentes tem demonstrado que inúmeros problemas seriam mais bem trabalhados com a criação de grupos, como os de apoio multifamílias.

Aconselhamento: o aconselhamento será uma ferramenta a ser utilizada tanto para os familiares como para os internos da *Comunidade Terapêutica Projeto Liberdade*, a partir da manifestação voluntária dos mesmos.

Voluntariado: O projeto da criação de grupos de apoio multifamílias nasceu da observação de nosso trabalho de voluntariado na *Comunidade Terapêutica Projeto Liberdade*, que realizamos há um ano e meio. Nossa atuação nesse tipo de trabalho nos permite afirmar que não basta querer ajudar; é necessário conhecer bem os limites impostos pela atuação das políticas públicas, buscando sempre estar atualizado e, não se acomodar pelas dificuldades impostas pelo sistema, mas criar oportunidades de transformar o trabalho voluntário de forma eficiente,

4. Conclusão: A implantação de um projeto de grupo de apoio multifamílias não é um trabalho simples; ele requer cuidado e a observância de uma série de conceitos, mas a sua criação tem provado que o esforço tem “valido a pena”. Os resultados positivos colhidos pelos trabalhos pesquisados demonstram a utilidade desse formato de grupo terapêutico, na solução de problemas familiares e, nos motivam a implantá-lo na *Comunidade Terapêutica Projeto Liberdade*. Sabemos que estamos diante de um desafio grande a ser transposto, quando se constata as dificuldades de se reunir familiares já cansados de lutar com seu dependente químico, outros desinteressados,

porém muitos deles conservam a esperança de ver seu ente querido recuperado e liberto das drogas. O próprio desafio nos serve de motivação quando vemos um interno recuperado, que concluiu seu tratamento e, sua família reestruturada, trazidos de volta a sociedade, para recomeçarem uma nova vida, com dignidade e, agora com o conhecimento necessário das conseqüências que a droga traz para a vida de todos os envolvidos; É nossa esperança que a participação dos familiares nesse grupo de apoio multifamilias a ser implantado possa contribuir de maneira mais eficaz não só no reerguimento dos familiares destroçados pela luta na recuperação do seu dependente químico, mas também, para a diminuição considerável das desistências e recaídas por parte dos usuários de substâncias psicoativas.

5. Bibliografia

BRASIL, Valeria Rocha. *Família e Comunidade*. São Paulo, vol. 1, no. 1, Maio/2004

CARTER, B; MCGOLDRICK, M. *As mudanças no Ciclo de Vida Familiar*. Porto Alegre. Artes Médicas, 2001.

CERVENY, Ceneide Maria de Oliveira; BERTHOUD, C. M. F. e colaboradores. *Família e Ciclo Vital: nossa realidade em pesquisa*. São Paulo. Casa do Psicólogo, 1997.

DE LEON, George. *A Comunidade Terapêutica Teoria, Modelo e Método*. São Paulo. Ed. Loyola 2003. 2ª. Ed.:maio 2008. p. 03-36.

FAGUNDES, Helenara Silveira. *O voluntariado, a solidariedade e as políticas públicas*. Revista Virtual Textos & Contextos no. 6, ano V, dez. 2006. Acessado em 25/08/12.

GIDDENS, Anthony. *Sociologia uma breve porém crítica introdução*. Zahar Editores. Rio de Janeiro. 1984. p. 14-27.

HOFF, Paul. *O pastor como conselheiro*. Ed. Vida. São Paulo. 5ª. impressão. 2005.

HURDING, Roger F. *A Árvore da Cura: Modelos de Aconselhamento e de Psicoterapia*. Vida Nova. 1995. p. 29-51

LARANJEIRA, Ronaldo, FIGLIE, Neliana Buzi , BORDIN, Selma. *Aconselhamento em Dependência Química*. São Paulo: Roca. 2010.

LOURENÇO, Rozinez Aparecida. *Aspectos Psicológicos da Dependência Química*. Drogas e Álcool Prevenção e Tratamento. Federação Brasileira de Comunidades Terapêuticas Centro de Formação e Treinamento Komedi. Campinas. SP. 2008. p. 136-141.

MARTINS, Felipe Arthur; OLIVEIRA, Flaviana da Costa. A metodologia dos grupos multifamilias e o serviço público: ampliando redes sociais. Centro Universitário Newton Paiva. Centro de Referência da Mulher e da Família (Clínica Sistêmica). Belo Horizonte. MG. 2009.

MAY, Rollo. *A Arte do Aconselhamento Psicológico*. Ed. Vozes. Petrópolis. RJ. 1976.

MINUCHIN, Salvador. *Famílias: Funcionamento & Tratamento*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990. p. 25-69.

ROSA, Janaina Leopardi. *Co-dependência nos familiares dos usuários de álcool e outras drogas*. Instituto Gestalten. Florianópolis. 2007. p. 14

SANDA, Dr. Luiz Ossamu. *A co-dependência*. Drogas e Álcool. Prevenção e Tratamento. Federação de Comunidades Terapêuticas Centro de Formação e Treinamento Komedi. Campinas. SP. 2008. p. 246-254.

SEAMANDS, David A. *Cura para os Traumas Emocionais*. Ed. Betânia. Belo Horizonte. MG. 1984.

SEVERINO, Antonio Joaquim. *Metodologia do Trabalho Científico*. 22ª. Ed. São Paulo: Cortez, 2002.

STANHOPE, Márcia. *Teorias e Desenvolvimento Familiar*. In STANHOPE, Marcia ; LANCASTER, Jeanette – *Enfermagem Comunitária: Promoção de Saúde de Grupos, Famílias e Indivíduos*. 1.ª ed. Lisboa : Lusociência, 1999.

[ISBN 972-8383-05-3](http://www.drauziovarella.com.br/ExibirConteudo/780/dependencia-quimica). p. 492-514. apud em <http://pt.wikipedia.org/wiki/Fam%C3%ADlia> - acessado em 03/07/12 – 19:00h

ZANELATTO, Neide Aparecida; RESENDE, Manuel Morgado. *Grupos Terapêuticos – Uma modalidade de tratamento para a co-dependência*. UMESP. São Paulo. 2002. Acessado em 31.07.2012

LARANJEIRA, Ronaldo. Disponível em:

[http://www.drauziovarella.com.br/ExibirConteudo/780/dependencia-quimica-](http://www.drauziovarella.com.br/ExibirConteudo/780/dependencia-quimica)

Dependência Química – Entrevista do Dr. Ronaldo Laranjeira ao Dr. Dráuzio Varella –Acessado em: 19/02/2011

<http://pt.wikipedia.org/wiki/Fam%C3%ADlia> – acessado em 03/07/12 – 19:00h

Comunidade Terapêutica Projeto Liberdade:

<http://www.wix.com/projetoliberalde/site>) acessado em 02/07/12

FEBRACT – Federação Brasileira de Comunidades Terapêuticas

<http://www.febract.org.br> – acessado em 29/08/12

Portal Drogas

http://www.drogas.org.br/drogas/home/Default_Projeto.asp?P=228 – acessado em 29/08/12

<http://www.ts.ucr.ac.cr> - GUARDIOLA ALBERT, Maria de La Paloma; DIEGUEZ, Alberto José. **Voluntariado y Acción Social Comunitária**. UNMDP. Argentina. 1999. Acessado em 25.08.12

PÔSTERES

AS POSSÍVEIS INTERPRETAÇÕES DO LIVRO DE JONAS

Antônio Maria Bumba
Graduando em Teologia
Faculdade Teológica Batista de São Paulo
Orientador: Dr. Landon Jones

INTRODUÇÃO

O livro de Jonas contém dois eventos de importância supernatural: A descrição do profeta engolido por um peixe, e a cabaça que milagrosamente cresceu durante a noite. Para estes se podem acrescentar um evento de grande importância – o arrependimento da cidade pagã de Nínive como consequência da pregação de um profeta Hebreu desconhecido. Por causa desses eventos, a historicidade do livro é levada a questionamentos e a profecia é tida várias vezes como mitológica, simbólica, ficção, alegórica, e como uma parábola poética, tal como a parábola de Isaías sobre a vinha (Is. 5) ou como a parábola de Jesus sobre o bom Samaritano. O Objetivo dessa pesquisa é apresentar de forma resumida e objetiva as principais interpretações do livro de Jonas de acordo com as escolas ou autores que defendem tais interpretações; encontrar através de análise bibliográfica desses autores a interpretação, ou interpretações mais adequadas para melhor compreender o conteúdo e o significado teológico de Jonas. Apresenta como problema a questão: Por que há tanta divergência de opiniões sobre a interpretação do livro de Jonas? Será que os comentaristas deste livro adotam alguma interpretação capaz de auxiliar o leitor ou estante da Bíblia a compreender o sentido teológico do mesmo? Dessa forma o objeto de pesquisa se situa no Antigo Testamento – Livro de Jonas. Está sendo utilizado como referencial teórico os autores: Hobart E. Freeman, George L. Robinson, Julius A. Bewer e C. F. Keil. A Metodologia aplicada para extrair as possíveis informações sobre o tema proposto é a Bibliográfica, e foram pesquisadas obras dos autores mais conceituados sobre o assunto. Essa pesquisa se justifica porque há tantas interpretações propostas pelos autores ou escolas que realmente deixam o leitor sem informação sobre qual das interpretações é capaz de auxiliá-lo na compreensão do significado teológico do livro.

Hipótese: A hipótese proposta neste trabalho é realmente encontrar a interpretação ou interpretações adotadas pela maioria dos autores e comentaristas deste livro capaz de auxiliar o leitor ou estudante da Bíblia a compreender melhor o significado teológico do mesmo.

INTERPRETAÇÃO MITOLÓGICA

A visão mitológica que diz respeito ao episódio de peixe, como paralelo a tais contos ou relatos conhecidos em todo o mundo em que uma pessoa ao ser engolida por um monstro marinho e se mantém nele por um período de tempo e, posteriormente libertado dele ileso, pode ser encarado como indigno de consideração séria.

Hans. Schmidt em seu livro “Jona cives” alega similaridades das histórias míticas gregas, tal como a libertação de Hércules de Hesione do monstro marinho, e o resgate de Andrômeda por Perseu do mesmo destino, e sugere que tais contos ou relatos de libertação miraculosos eram comuns ao longo da costa da Palestina. O autor de Jonas levou este motivo impressionante para ilustrar o seu próprio conto religioso sobre Israel (FREEMAN, 1978, p. 160).

INTERPRETAÇÃO SIMBÓLICA

Oesterley e George L. Robinson vêem o livro como puramente simbólico. A permanência de três dias de Jonas no ventre de um grande peixe é o símbolo de Nínive, “a grande cidade de uma viagem de três dias”; o ser vomitado simboliza o profeta indo para fora da cidade arrependida enquanto ele se encontrava no local. O nome Jonas, que significa “Pomba”, foi escolhido pelo autor porque Nínive era a cidade principal do santuário da deusa Ishtar, cujo sagrado pássaro era pomba. O autor era um propagandista cujo propósito era ensinar a “paternidade universal de Deus” e como consequência buscava superar o nacionalismo, orgulho estreito da nação judaica (FREEMAN, 1978, p. 160; Robinson, 1960, p. 85).

INTERPRETAÇÃO FICÇACIONISTA

Robert H. Pfeiffer descarta o livro como sendo nem história real nem uma alegoria, mas alega que é uma ficção – uma história religiosa curta com um fundo moral. O autor baseando-se em mitos antigos e lendas populares, fazendo uso das histórias lendárias de Elias e Elizeu e de empréstimos dos livros de Joel e Judith, constrói a sua lição, de que o amor e a compaixão de Deus não se restringem apenas aos Judeus, mas para nações gentílicas também (I Reis 19.4b; 4.5 com I Reis 19.4^a, 5^a; 3.5 com Joel 1.13; 3.9; com Joel 2.13; 3.7-8 com Judith 4.10) (FREEMAN, 1978, p. 161).

INTERPRETAÇÃO ALEGÓRICA OU PARABÓLICA

A opinião de uma das escolas (Cheyne, G. A. Smith et AL.) alega que o livro de Jonas é uma alegoria a respeito de Israel, e portanto, não deve ser tratado literalmente senão tal como as alegorias de Ezequiel ou como a parábola de Jesus. Nesta perspectiva proposta por críticas negativas, Jonas simboliza Israel. Israel foi chamado para fazer Deus conhecido aos gentios tanto pela mensagem quanto pela conduta. Mas Israel falhou em sua responsabilidade e foi “absorvido” (engolido) no exílio da Babilônia.

"Nabucodonosor, rei da Babilônia, devorou-nos, lançou-nos em confusão, fez de nós um jarro vazio. Tal como uma serpente ele nos engoliu e encheu seu estômago com nossas finas comidas e então nos vomitou". Castigarei Bel na Babilônia e o farei vomitar o que engoliu. As nações não mais acorrerão a ele. E a muralha da Babilônia cairá (Jr. 51.34, 44) (NVI).

Assim como Jonas foi liberto do peixe, Israel também em sua aflição virou se, orou e, foi liberto para cumprir no mundo sua missão divinamente ordenada. Após a libertação, no entanto, ela também estava insatisfeita com Yahweh por causa do longo sofrimento com nações gentias por enquanto aguardavam impacientemente a sua derrubada e destruição. Portanto, Jonas e o peixe que o engoliu são apenas figuras de alegoria (FRANCISCO, 1979, p. 123).

Jelius A. Bewer também segue este ponto de vista do livro, alegando que é uma parábola: “Certamente este não é o registro de eventos históricos reais nem tão pouco foi concebido como tal. É um pecado contra o autor tratar o livro como uma prosa literal o que ele pretendia tratar como poesia....; Sua história

é uma história com moral, uma parábola, um poema em prosa como a história (parábola) do Bom Samaritano” (ROBINSON, 1960, p. 85).

INTERPRETAÇÃO HISTÓRICA OU LITERAL

A interpretação histórica se baseia no sentido óbvio do texto, e sobre o fato que a história é aplicada a um personagem definido e histórico, Jonas, filho de Amitai (enquanto os personagens das parábolas são anônimos).

Os defensores da interpretação histórica ou literal afirmam que: Não há razão válida para considerar o livro como uma parábola ou uma alegoria como as seguintes considerações indicam:

1. Deve-se notar, em contradição com a interpretação parabólica, que o livro se apresenta como uma autêntica narrativa histórica, e não como uma parábola (que é uma comparação simples), pois uma parábola seria facilmente discernível como tal. Uma alegoria, em contrapartida, é uma narrativa simbólica em que todos os detalhes têm sentido figurado. Além disso, nas alegorias da Bíblia a interpretação ou é dada ou é claramente implícita (Ez. 15). Esses recursos estão ausentes no livro de Jonas. No capítulo 4, em que Deus ensina a Jonas a lição da cabaça não está em contradição com este. O relato não é uma alegoria, mas sim uma experiência real, como todo livro pretende ser, no qual Deus ensinou o profeta (e Israel) uma lição espiritual. Tal como acontece com a parábola, uma alegoria é facilmente discernível e o escritor pretende que os seus leitores reconheçam a sua forma literária quando empregado. No entanto, essa forma literária deve se sobrepor ao livro de Jonas, que sublinha a sua natureza histórica (FREEMAN, 1978, p. 161).
2. Os antigos Judeus consideravam o livro como histórico (Tobit 14.4; Josefo, Ant.IX, 12:2), tal como os cristãos.
3. O próprio Jonas, segundo o testemunho das Escrituras, foi um personagem histórico real cujo ministério profético está registrado em II Reis 14: 25.
4. Cristo Jesus acreditava na historicidade do livro, testemunhando, tanto o milagre dos três dias de prisão de Jonas no ventre do peixe, quanto o

sucesso da missão do profeta em Nínive (Mt. 12:38-41; 16:4; Lc. 11:29-32).

É pura conjectura manter, como intérpretes críticos fazem, que as palavras de Cristo que ligam a experiência de Jonas com a sua própria ressurreição, e sua referência ao arrependimento de Nínive, não impliquem a sua crença na historicidade real. Os críticos afirmam que Ele (Jesus) apenas se acomodou com as visões imprecisas de seus contemporâneos. Pelo contrário, suas referências a Jonas não implicam tal crença; e sugerir que a sua ética fora de molde a misturar a verdade com o erro, o dispositivo de acomodação, ou, como já foi sugerido, para negar a precisão do conhecimento de Jesus sobre eventos passados, é nitidamente fora de harmonia com a visão bíblica de Cristo.

Cristãos conservadores sempre sustentaram a historicidade literal do livro, vendo-o como um relato real sobre as experiências do profeta Jonas no oitavo século VII A.C (FREEMAN, 1978, p. 162).

Aqueles que sustentam o livro como sendo histórico ou literal também encarram a profecia como uma referência simbólica e típica de Cristo e Israel. Hengstenberg, Lange e C. F. Keil, por exemplo, admitem um caráter simbólico típico para o livro. Lange, no entanto, coloca tanta ênfase sobre o aspecto simbólico que se refere a Israel que ele praticamente interpreta a profecia alegoricamente, embora o aplique normalmente a Cristo. Ele acredita que Jonas simboliza Israel; e Nínive representa o mundo pagão no qual Israel tinha a missão de proclamar as verdades e a lei de Deus. As experiências de Jonas são precisamente aquelas de Israel. Assim, a história é registrada principalmente para mostrar a preocupação de Deus para todas as nações e para impressionar Israel da sua obrigação missionária para o mundo (FREEMAN, 1978, p. 163).

No entanto, embora seja verdade que o livro tenha aplicação simbólica e típica, deve-se enfatizar que o propósito fundamental da vocação de Israel não era para ser uma nação missionária para o mundo de seus dias no sentido literal de fazer convertidos para a religião de Israel. Mas o Antigo Testamento mostra que Israel foi chamada primeiramente para:

1. Ser o beneficiário e guardião da verdadeira revelação de Deus (Êx. 3; Sl. 147: 19-20; Rm.3:1-2);

2. Exibir ao mundo a natureza da verdadeira religião e moral pela sua separação a outras nações e pela sua obediência, justiça e santidade (Dt. 7:6; Lev. 20: 24-26);
3. Preparar o caminho para Messias (Gn. 12:1-3; II Sm. 7; Rm. 1:3; Gl. 3:16). Tanto profecias do Antigo Testamento quanto Isaías 2; 45: 22; 66: 18; Mq 4; Zc. 8, 14, com relação à salvação das nações gentias, são claramente não consideradas, para a dispensação do Antigo Testamento, mas para era futura messiânica como o contexto destas passagens indicam. O verdadeiro trabalho missionário viria somente após a cruz (Jo. 12: 20-24; At. 1:4-8). Israel frequentemente fez prosélitos, mas não há nenhum mandamento para fazê-lo como um esforço missionário em todo o Antigo Testamento (FREEMAN, 1978, p. 162).

Portanto, a missão de Jonas, como Keil observa corretamente, tinha um significado simbólico e típico que se destinava a iluminar Israel em relação à adoção futura das nações pagãs arrependidas para a comunhão de bênçãos da salvação preparada em Israel para todas as nações (Gn. 12:1-3). O objeto da missão de Jonas para Nínive era combater a ilusão da nação de Israel segundo a qual, como resultado de sua eleição e separação das nações pagãs, ela desenvolveu uma visão falsa sobre sua responsabilidade perante os gentios (KEIL, 1897, p. 345).

A atitude de Israel perante o plano de Deus de mostrar misericórdia para com os gentios é representada pela resposta de Jonas diante da comissão de Deus para ir pregar a Nínive e sua reação à retirada do julgamento de Deus sobre a nação arrependida (Jn 4:1-4).

A maneira pela qual Deus reprovou o profeta pelo seu descontentamento, por Nínive ter sido poupada foi a intenção de mostrar Israel a magnitude da compaixão divina que abraça toda a humanidade.

Este significado simbólico, no entanto, não esgota o significado mais profundo da história de Jonas, que culmina no caráter típico de reclusão de três dias de Jonas no ventre do peixe que Cristo aplicou à sua própria morte e sepultamento: *“Pois assim como Jonas esteve três dias e três noites no ventre de um grande peixe, assim o Filho do homem ficará três dias e três noites no coração da terra”* (Mat. 12:40).

O livro não deve ser considerado como mera história, conclui Merrill F. Unger, pois ela nunca teria lugar entre os doze profetas menores no Canon Hebraico, mas deve ser visto como uma história típica ou preditiva.

Mas havia também outra lição típica e profética providencialmente concebida e gravada neste livro com a qual Cristo repreendeu seus contemporâneos impenitentes. O arrependimento de Nínive com a pregação de Jonas foi usado por Cristo para acentuar a obstinação e impenitência da nação judaica, que havia sido concedida um privilégio único - a presença e pregação do filho de Deus. Ele contrasta o arrependimento dos gentios, em Nínive, que possuíam tão pequena iluminação e compreensão (entendimento) espiritual em relação a Judeus incrédulos que eram destinatários da revelação que testemunhava daquele a quem agora rejeitam. Portanto, o arrependimento os gentios ignorantes era para servir como uma repreensão aos judeus privilegiados dos dias de Jesus, e será a causa de seu julgamento severo no segundo evento: *“Os homens de Nínive se levantarão no juízo com esta geração e a condenarão; pois eles se arrependeram com a pregação de Jonas, e agora está aqui o que é maior do que Jonas” (Mt. 12: 41).*

Com relação aos elementos miraculosos do livro, embora possam apresentar alguns problemas aos modernos racionalistas científicos, ainda não são em nenhum sentido impossível, em vista da revelação bíblica da Onipotência do Deus de Israel. Os milagres relativos à tempestade providencial no mar, a sorte caindo sobre o profeta culpado, a história do peixe e preservação milagrosa de Jonas, a maravilha da cabaça e do arrependimento de Nínive não são mais incríveis do que os milagres que todo corpo das Escrituras atesta, por exemplo, o êxodo, as pragas do Egito, a inundação, o pilar de nuvem e fogo, o maná do céu, a queda de Jericó e o testemunho do Novo Testamento a respeito de Cristo e Sua ressurreição (KEIL, 1954, p. 345).

PANO DE FUNDO HISTÓRICO

O profeta Israelita Jonas, o filho de Amitai, recebera a comissão divina de anunciar o julgamento contra a grande cidade de Nínive por causa da sua extrema maldade. Contudo, o profeta negligenciou a comissão, tentou fugir embarcando em um navio que ia pra Társis. Ele se recusou a ir, de acordo com 4:2, porque ele queria evitar a inutilidade da previsão de queda de Nínive e

depois ter o seu anúncio parecer impreciso quando Deus poupasse a cidade; outro motivo seria o seu estreito nacionalismo. Não quis que os cruéis assírios escapassem do castigo, pois isso punha em perigo o próprio Israel (FRANCISCO, 1979, p. 124). Junto com estas apreensões, sem dúvida, foi uma aversão nacional Hebreu para os assírios cruéis e idólatras. Durante uma severa tempestade no mar, os marinheiros, consciente da ira divina, descobriram a causa em Jonas. Jogado ao mar, foi engolido pelo peixe especialmente preparado por Deus. Ele foi assim miraculosamente preservado; arrependeu-se, e subseqüentemente foi jogado na praia. Então, obedeceu fielmente a sua comissão, pregando uma mensagem concisa do julgamento. “Daqui a quarenta dias, Nínive será destruída”, mensagem na qual os Ninivitas responderam em geral, do maior ao menor. A narrativa indica a história e não uma alegoria ou parábola.

Assíria era um império poderoso, e Nínive nessa época era uma grande cidade cercada por um complexo de pequenas cidades e aldeias. Se porventura poucos anos após a morte de Jeroboão II, Menaém tenha se tornado tributário do Rei Assírio Pul (II Rs. 15: 19), então não é pressuposto de erupção que, mesmo no tempo de Jeroboão e Jonas os Assírios tenham sido estranhos a Israel. Assíria tinha contato frequente com a Palestina.

Tiglate-Pileser I (1114 - 1076) tinha estendido a conquista de oeste de Assíria ao Mar Mediterrâneo. Em 853 a. C. Salmaneser II, em Qarkar, travou uma confederação de reis, incluindo Acabe, de Israel; e mais tarde Jeú (841 - 814) foi compelido a pagar tributo à Assíria.

Nínive era a última cidade capital do império Assírio localizada na margem leste do rio Tigre, e foi destruída em 612 a. C. pela aliança militar de Medos, Babilônios e Citas.

A discricção da medida e da importância da cidade no livro de Jonas harmoniza-se com a descrição secular e registros arqueológicos. Sua profunda corrupção moral e maldade são atestadas pelo Profeta Naum.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A interpretação histórica se baseia no sentido óbvio do texto, e sobre o fato que a história é aplicada a um personagem definido e histórico, Jonas, filho de Amitai (enquanto os personagens das parábolas são anônimos).

Certamente que a tradição Judaica aceitava o livro como história, e as referências do nosso Senhor à mesma, citadas acima, provavelmente ainda que não necessariamente, subentendem que ele assim também o considerava. A interpretação histórica, entretanto, é desafiada em diversos pontos, notavelmente no tocante ao milagre do grande peixe, no tocante à vastidão atribuída a Nínive, no tocante à afirmação que seu rei e seus cidadãos não somente deram ouvidos a um profeta hebreu, mas também, sem hesitação nem exceção, se arrependeram, e, finalmente no tocante ao crescimento extraordinariamente rápido da trepadeira. Quanto às dimensões de Nínive (Jn 3.3), é possível que o autor tencionasse referir-se a uma área bem maior que a da cidade; pode-se ver confirmação disso no fato que ele se refere ao “rei de Nínive” (3.6), quando é sabido que os demais escritores do Antigo Testamento falam sobre os reis da Assíria, do qual país Nínive era a capital. Também pode ser observado que nas baixas condições da Assíria, antes da elevação de Tiglate-Pileser III ao trono (745 a.C), os Ninivitas bem poderiam ter ouvido prontamente um profeta que estivesse predizendo desastres se não se arrependessem. A religião dos ninivitas era politeísta, pelo que bem poderiam ter procurado evitar ofender até mesmo alguma deidade estrangeira ainda que desconhecida.

Com relação aos elementos miraculosos do livro, embora possam apresentar alguns problemas aos modernos racionalistas científicos, ainda não são em nenhum sentido impossível, em vista da revelação bíblica da Onipotência do Deus de Israel. Os milagres relativos à tempestade providencial no mar, a sorte caindo sobre o profeta culpado, a história do peixe e preservação milagrosa de Jonas, a maravilha da cabaça e do arrependimento de Nínive não são mais incríveis do que os milagres que todo corpo das Escrituras atesta, por exemplo, o êxodo, as pragas do Egito, a inundação, o pilar de nuvem e fogo, o maná do céu, a queda de Jericó e o testemunho do Novo Testamento a respeito de Cristo e Sua ressurreição (KEIL, 1954, p. 345). Basicamente, no entanto, há dois pontos de vista prevaletentes do livro, afirmam Robinson, Freeman e Keil: a alegórica, ou parabólica, e a literal, ou histórica, confirmando assim a hipótese acima proposta.

BIBLIOGRAFIA

FREEMAN, E. Hobart. *An introduction to the Old Testament Prophets*. Chicago. Moody press book, 1968.

ROBINSON L. George. *The twelve Minor Prophets*. Grand Rapid, Baker Book House, 1960.

SELLIN, E. G. Fohrer. *Introdução ao Antigo Testamento*. vol. 1 e 2; trad. Mateus D. Rocha. São Paulo, Acadêmica Cristã Ltd, 2007.

FRANCISCO, Clyde T. *Introdução ao velho Testamento*. trad. Antônio Neves de Mesquita. 2 ed. Rio de Janeiro, Junta de Educação Religiosa e publicações, 1979.

KEIL, C. F., and Delitzsch, F. *Biblical commentary on the Old Testament*. Trad. James Martin. 25 vols. Grand Rapids: Eermans, 1954.

UMA ANÁLISE DO CONCEITO DE MISSÃO INTEGRAL NA HISTÓRIA DA IGREJA BATISTA EM ANGOLA (1879 – 1975)

António Maria Bumba
Graduando em Teologia
Faculdade Teológica Batista de São Paulo
Orientador: Dr. Vanderlei Gianastacio

INTRODUÇÃO

Embora a expressão “Missão integral” esteja em destaque hoje em dia, o modelo de missão que ela apresenta não é recente. Com efeito, a prática da missão integral remonta a Jesus Cristo e à Igreja do primeiro século. É importante ressaltar que desde os tempos remotos, houve um número crescente de igrejas que a praticaram sem necessariamente usar a expressão para referir-se ao que faziam: “missão integral”, neste caso, não fazia parte do seu vocabulário, pois o que importava era o cumprimento da missão de Deus no mundo de modo eficaz e pleno para honra e glória de Deus. (PADILLA, 2009, p. 13).

O presente trabalho tem como objetivo analisar o conceito, a natureza e a essência da “Missão Integral” na história da Igreja Batista em Angola à luz do conceito de Missão integral proposto por René C. Padilla; refletir sobre o impacto e a influência causada pela Igreja no ambiente em que se originou, propondo assim o seguinte problema: É possível uma Igreja realizar Missão integral mesmo não conhecendo os conceitos modernos da Missão integral? A prática da Missão integral na vida da igreja deve proceder da profunda compreensão do conceito moderno da missão integral ou da necessidade, dos problemas e do caos que a sociedade humana enfrenta no seu dia-a-dia, ou ainda de uma boa compreensão Bíblica e Teológica? Para isso, objeto de pesquisa foi o Manual de História da Igreja Evangélica Batista em Angola (1879 – 1975) e seu referencial teórico em René C. Padilla. A pesquisa bibliográfica foi o método usado para explorar as possíveis informações sobre o tema proposto.

A necessidade de pesquisar este assunto deveu-se ao fato de que a “Missão integral” é um dos assuntos que está sendo mais falado tanto na Igreja atual como nas agências missionárias e Seminários Teológicos; também pelo fato de haver pouca bibliografia que trata do assunto.

Mediante a pesquisa pretende-se chegar à seguinte hipótese: É possível que a Igreja Batista em Angola tenha realizado “Missão integral” no decorrer dos seus primeiros cem anos de existência?

A partir do final do século XVIII, se concebia a missão essencialmente em termos geográficos: era quase sempre um cruzamento de fronteiras geográficas com o propósito de levar o evangelho do “mundo Ocidental e cristão” para os campos missionários do mundo não cristão (Países pagãos). Em outras palavras falar da missão era falar de missão transcultural (PADILLA, 1998, p.14). Por este e vários outros motivos, o envolvimento da B. M. S (Baptist Missionary Society de Londres) no Congo começou com a iniciativa de Robert Arthington, um homem com princípios cristãos oriundo de Leeds. O seu pai era fabricante de cerveja, mas, por objeção de consciência, abandonou o seu negócio e recusou-se a vender as instalações para impedir que outros reavivassem o negócio. Arthington herdou os princípios e a fortuna, unindo-os para servir o seu zelo evangelístico. Ele acreditava que assim que o evangelho fosse pregado a todas as nações, Cristo voltaria (JAMES, 1998, p. 17). Essa expectativa levou-o a praticar a máxima frugalidade, apresentando-se como um miserável, mas usando o seu dinheiro para financiar o seu alvo. Ele estudou geografia e demografia na universidade de Cambridge, e mantinha-se informado através da correspondência com exploradores e missionários. Ele tinha um interesse especial em África. Por isso, seguiu o trabalho e as viagens de Livingstone e Stanley. Antes mesmo de Stanley ter completado a sua viagem através do continente até ao rio congo, Arthington escreveu à B. M. S., em 14 de Maio de 1877, oferecendo-se para pagar as despesas de um grupo de prospecção que fosse ao Congo examinar as possibilidades de trabalho missionário. Em Janeiro de 1878, a B. M. S. chegou a Angola e assim começou os trabalhos missionários e a evangelização da nação Angolana. Foi assim que o evangelho de Cristo chegou à nação angolana (JAMES, 1998, p.37).

Em 1961, quando começou a guerra da independência de Angola, havia 31 missionários da B.M.S. (Baptist Missionary Society de Londres) a trabalhar

no norte de Angola, instalados em três estações missionárias: São Salvador⁴³, Kibokolo⁴⁴ e Bembe⁴⁵). Em cooperação com os Batistas Canadianos. Havia também um centro de treinamento para evangelistas em Calambata⁴⁶.

A assistência médica estava localizada no hospital em S. Salvador, onde se encontrava o médico. Também havia dispensários e unidades de maternidade em Kibokolo e Bembe, equipados com enfermeiros missionários e nacionais, que tinham sido treinados no hospital da Missão Batista.

O trabalho educacional progrediu consideravelmente após o recrutamento de quatro professores portugueses batistas para dirigirem as escolas. As classes aumentaram, e muitas escolas primárias rurais foram abertas, usando-se alguns alunos como monitores, para provê-las de pessoal auxiliar.

Cada estação missionária Batista tinha escolas profissionais onde se ensinava alfaiataria, carpintaria e serralharia. A tipografia em S. Salvador produzia os livros para a escola e para a igreja. Projetos de desenvolvimento agrícola tinham começado em Bembe, Kibokolo e Calambata.

Nesse mesmo ano o número de membros das igrejas batistas na área onde a B.M.S. trabalhava era cerca de dez mil acrescidos de vinte mil congregados. Nesse momento havia quatro pastores missionários ordenados a trabalhar com a igreja. A liderança Africana era de qualidade, embora não houvesse nenhum pastor ordenado. Os diáconos e secretários desempenhavam um papel importante na evangelização e administração eclesiástica. A igreja apoiava para cima de duzentos e cinquenta evangelistas que faziam o trabalho nas aldeias (JAMES, 1998, p. 11).

Por causa da guerra, entre 1961 – 1974, quatrocentas e cinquenta mil pessoas refugiaram-se no Congo/Zaire (atual República Democrática do Congo). Estes constituíam quase quatro quintos da população dos distritos do norte de Angola de língua Kikongo⁴⁷. O efeito da guerra no trabalho da B. M. S. e da Igreja Batista foi devastador. Alguns missionários tiveram de ser evacuados, outros obrigados a partirem para seus países de origem pelas autoridades portuguesas. Quando a B. M. S. se sentiu na obrigação de falar contra os

⁴³ Cidade do norte de Angola.

⁴⁴ Cidade do norte de Angola.

⁴⁵ Cidade do norte de Angola.

⁴⁶ Cidade do norte de Angola.

⁴⁷ Um dos Idiomas nacionais de Angola;

métodos repressivos dos Portugueses, pediu aos missionários que estavam ainda em S. Salvador para irem para Zaire onde podiam ser muito úteis entre os refugiados. As bases missionárias de kibokolo e Bembe foram completamente destruídas e S. Salvador foi completamente ocupada pelo exército português. Havendo mais de duzentas e cinquenta igrejas em toda zona, apenas três delas não foram destruídas. Parecia como se oitenta anos de esforço missionário tivesse sido varrido em poucas semanas (JAMES, 1998, p.12).

Apesar da Igreja Batista em Angola ter setenta e quatro anos de existência até ao momento da guerra da independência, os missionários da B. M. S temiam que o sofrimento levasse os cristãos angolanos à perda da fé e ao abandono da Igreja. Para a maior parte, estes receios provaram ser sem fundamento; de fato, o período de refúgio de 14 anos veio a ser um tempo de crescimento rápido e de profunda maturidade (JAMES, 1998, p. 12).

Durante este período, os missionários Angolanos envolveram-se numa grande variedade de projetos de apoio: Providenciando alimentos e roupas, assistência médica, projetos de auto-ajuda e educação primária e secundária. Depois dos missionários B. M. S. terem formado quarenta e cinco jovens em Escolas Bíblicas e Seminários Teológicos para o pastorado, eles serviram as igrejas no Zaire (atual República Democrática do Congo) durante o período de refúgio. Quando todos quase regressaram a Angola, em 1975 (ano que Angola se tornou independente), apoiaram as igrejas tendo já treino e experiência no ministério.

Em vinte anos, de 1975 a 1995, a Igreja Batista cresceu até se tornar uma das maiores igrejas no CICA (Conselho de Igrejas Cristãs em Angola), apesar das medidas repressivas nos primeiros anos do governo marxista do MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola) e da destruição e sofrimentos da guerra civil (JAMES, 1998, p. 12).

O DESENVOLVIMENTO DE UMA IGREJA

Ao escrever a história das igrejas Batistas do norte de Angola, o propósito é explorar as influências que elas exerceram na vida e cultura do

povo Kongo⁴⁸ e Zombo⁴⁹. Às vezes, havia confrontos dramáticos, outras vezes, a influência era gradual, mas havia também um processo de assimilação mútua de ideias e atitudes.

Tal como o relato acima, referindo-se ao trabalho da B. M. S. e da sua relação com as autoridades portuguesas, descreve o pano de fundo em que as igrejas batistas em Angola se viram forçadas a trabalhar. Do ponto de vista dos portugueses, as igrejas não tinham qualquer existência jurídica fora do trabalho missionário. Mesmo às missões foi negada a personalidade jurídica, e a própria posição dos missionários perante a lei era ambígua. Esta situação em que o governo não reconhecia as igrejas de jeito nenhum criou verdadeiros problemas. Limitou a autoridade dos líderes da igreja, pois necessitavam dos missionários angolanos para negociarem as guias dos missionários da B. M. S. para pregarem e ensinarem numa igreja ou escola e mesmo para viajarem de um distrito para outro. À medida que as igrejas protestantes cresciam, os portugueses introduziam novas restrições.

A assembleia da Igreja mensal foi iniciada imediatamente a seguir ao momento em que a Igreja Batista de S. Salvador foi formada. Isto prova que era um dos instrumentos mais importantes para influenciar vidas, não apenas do crescente número de membros de igreja, mas de toda comunidade, pois membros da igreja estavam em contato diário com as suas famílias, amigos e vizinhos.

TRATAMENTO DE ASSUNTOS SOCIAIS

No decorrer do desenvolvimento da história da Igreja Batista em Angola, os assuntos sociais vinculados aos membros da igreja, eram tratados nas assembleias da igreja, e as decisões tomadas nessas reuniões, alcançava a esfera da sociedade. Dos vários assuntos tratados, seguem em destaque alguns:

⁴⁸ Antigo reino do Congo que abrangia os seguintes países: Angola, República Democrática do Congo, República Popular do Congo, Gabão e Camarões.

⁴⁹ Uma das cidades de Angola.

CASAMENTO

A instituição do casamento cristão não era nova para o povo do norte de Angola, quando o livro do culto Batista (Bíblia Sagrada), foi introduzido e começou a popularizar a palavra “kazala” em lugar da palavra tradicional “sompá” para casamento.

A mudança das palavras era significativa. O significado literal de “sompá” era “pedir emprestado”. A ideia era que depois das negociações terem sido feitas entre as duas famílias envolvidas e consultados os representantes apropriados do clã, a “sompá” poderia ocorrer em que o homem “pedia emprestada” a mulher do clã dela para ser sua esposa. Ela ainda pertencia ao seu clã e os filhos, que se esperava que tivessem, também pertenceriam ao clã dela. O propósito da transação “sompá” era alcançado no fortalecimento dos interesses de todo o grupo, criando-se estabilidade e balanço entre os clãs. Se não nascesse nenhum filho dentro de um ano, a “sompá” provavelmente não duraria mais, e a noiva teria de voltar para o seu povo, dando de volta o “nkama longo” (a riqueza da noiva) aos familiares do homem.

Mesmo antes da publicação das Assembleias da Igreja, a palavra “kazala” era usada nas cerimônias de casamento de membros da igreja. A ideia por detrás da palavra “kazala” era a da união de duas entidades previamente separadas e, quando usada para casamento, ela mudou, fundamentalmente, a ênfase, fazendo de “Lukazalu Luavelela” (casamento Santo) um conceito mais duradouro foi assim introduzido na comunidade cristã e posteriormente foi aderido pela sociedade inteira graças aos esforços da Igreja. Uma consequência significativa da introdução de “Lukazalu Luavelela” foi tornar possível para os casais sem filhos ficarem juntos, embora a família e as pressões do clã fossem favoráveis ao divórcio. É verdade que em muitos casos as pressões foram mais fortes e os casamentos sem filhos de membros da igreja acabaram ruir, mas gradualmente um número significativo de casais, em circunstâncias semelhantes, demonstraram força suficiente para seguir o exemplo bíblico apresentado pelos missionários (JAMES, 1998, p. 180-181).

MAMBU MA NKINSI NSI – ASSUNTOS DE CRENÇA TRADICIONAL

1. KINDOKI (Feitiçaria)

Nos primeiros anos, a Igreja Batista em Angola teve grandes confrontos com aspetos de Nkinsi Nsi (crenças e costumes do País). Todo o sistema de crença na influência de “kindoki” (feitiçaria) para provocar doenças e mortes frequentemente levava alguns cristãos como a sociedade em geral à procura de feitiçaria (para proteger-se) e aos julgamentos de taças de veneno e à morte daqueles que eram acusados de serem feiticeiros (JAMES, 1998, p. 182).

O medo de “kindoki” de modo nenhum foi eliminado entre o povo, mas como a igreja cresceu e a sua influência espalhou, um número crescente de pessoas experimentaram a libertação dos velhos receios que a mensagem dos missionários e evangelistas trouxe para a sociedade Angolana.

Em alguns distritos do País, os missionários pioneiros da B. M. S. foram acusados por atacarem as atividades dos “Nganga Ngombo” (feiticeiros, curandeiros), que popularmente eram considerados como estando a realizar um serviço útil à sociedade, tentando livrar-se dos problemas do feiticismo. Era como se os missionários fossem aliados de “Ndoki” (feiticeiros) e por isso deviam ser evitados (JAMES, 1998, p. 182).

2. “Bakulo ye Mambu ma Lufwa” – Os Ancestrais e a morte

O sucesso de Nekaka (um dos líderes da igreja) em Boela (cidade de Angola), ao persuadir o povo a retirar as suas aldeias das terras dos ancestrais e a voluntariedade do povo de kibokolo em cortar as árvores grandes das sepulturas dos seus antepassados para providenciar a madeira para o teto da nova igreja, ilustra o modo pelo qual a pregação e o ensino da igreja ajudaram a mudar os temores tradicionais de ofender os ancestrais. Ambrósio Luyanzi, no seu trabalho escrito para a conferência em 1946, sugeriu como alguns kongos eram capazes de harmonizar o respeito pelos “bankulu” (antepassados) dentro do conceito cristão da comunhão dos Santos.

O modo como Nzumba, um dos primeiros membros a ser batizado, enfrentou a morte preparou o caminho para outros encontrarem conforto, força e esperança. O serviço fúnebre em kikongo baseado nas Escrituras Sagradas

tornou-se rapidamente o veículo que espalhou as ideias da esperança cristã. Ainda é usado em todas as igrejas protestantes de língua kikongo em Angola.

3. “Mambu ma Nzambi” – Assuntos de Deus.

O nome “Nzambi” é muito antigo, existindo antes da chegada dos primeiros missionários, e desde o século dezesseis. Os documentos confirmam que ele era usado tanto pelo povo como pelos missionários católicos como uma referência ao nome de Deus. Muito naturalmente os pioneiros da B. M. S. continuaram a usar “Nzambi” na sua pregação, no seu ensino e no seu trabalho de tradução da Bíblia Sagrada para a língua local (kikongo). Eles chamavam a Bíblia kikongo “Nkanda Nzambi” (O livro de Deus). Eles reconheciam que “Nzambi” era mantido em grande consideração, mas o fato de o significado original da palavra ser obscuro aos olhos dos missionários levou-os a assumirem que o conhecimento das pessoas sobre “Nzambi” era vago. Por causa disso, eles pensavam que “Nzambi” tinha pouco significado para a vida e conduta do povo, particularmente se havia algo inexplicável era deixado ao encargo de “Nzambi” como um Diambu dia “Nzambi” (assunto de Deus) (JAMES, 1998, p.184).

ESCRAVATURA NA SOCIEDADE ANGOLANA

Desde os primeiros contatos dos primeiros missionários da B. M. S com o povo angolano, o comércio de escravos fora uma influência destrutiva. A perspectiva de se obter a mão de obra barata para as plantações de São Tomé⁵⁰, mas tarde para o Brasil, tornou a maior atração dos portugueses. A escravatura não foi introduzida pelos portugueses, pois já era um elemento da sociedade angolana, e nos séculos seguintes os reis de Angola foram sócios ativos dos portugueses no comércio de escravos. Contudo, os portugueses, particularmente os donos de plantações de S. Tomé, trouxeram uma nova dimensão para a instituição da escravatura, a qual criou indignação e ressentimento entre o povo angolano. Os protestos do século XVI e a rebelião de 1914, na área de S. Salvador, tiveram suas origens no horror do tratamento cruel dado aos trabalhadores angolanos em S. Tomé e Brasil (BERMINGHAM,

1965, p. 60). A herança do passado ainda exercia grande influência na vida do povo, mas com a chegada dos missionários batistas, surgiu um novo rigor que influenciou quase todos os aspetos de suas vidas. As crenças religiosas tradicionais que tinham sido, sem dúvida, modificadas pelas missões católicas anteriores, sofreriam outras mudanças sob influência dos cultos batistas e da Bíblia “Nkanda Nzambi”. As diferenças de classes antigas começaram a mudar assim que a igreja se formou. Os ex-escravos eram agora considerados como membros respeitados na sociedade e muitos deles serviram como porta-vozes de toda a comunidade da Igreja Batista.

As mudanças sociais tornaram-se inevitáveis à medida que as escolas missionárias davam educação tanto a rapazes como à meninas. A vida familiar transformou-se à medida que a poligamia era desencorajada, e o auto respeito das mulheres era desenvolvido quando se tornavam membros da igreja. As mulheres chegaram mesmo a ser eleitas diaconisas com a mesma autoridade e responsabilidade dos seus colegas homens. A assistência médica da missão também originou mudanças ao provar ser mais efetiva do que as curas do “nganga” (curandeiro tradicional) e a influência do “nganga ngombo” (o feiticeiro) foi desafiada pelos membros da jovem igreja (JAMES, 1998, p.184).

REFLEXÃO SOBRE O CONCEITO DA MISSÃO INTEGRAL NA HISTÓRIA DA IGREJA BATISTA EM ANGOLA À LUZ DO RENÉ C. PADILLA.

A missão integral é o meio designado por Deus para cumprir na história, por meio da igreja e no poder do Espírito Santo, seu propósito de amor e justiça revelado em Cristo Jesus. Por esta razão, todo cristão é chamado a seguir a Jesus Cristo e a comprometer-se com a missão de Deus no mundo, Proclamar a Cristo até que ele venha: um chamado para toda a igreja levar todo o evangelho a todo o mundo (PADILLA, 2009, p).

Somente uma pregação enraizada em uma sólida teologia bíblica poderá moldar uma igreja cujos membros amam a Deus com todo o coração (PADILLA, 2009, p26-27).

A herança do passado ainda exercia grande influência na vida do povo angolano, mas com a chegada dos missionários batistas, surgiu um novo rigor que influenciou quase todos os aspetos de suas vidas. As crenças religiosas

tradicionais que tinham sido, sem dúvida, modificadas pelas missões católicas anteriores, sofreriam outras mudanças sob influência dos cultos batistas e da Bíblia “Nkanda Nzambi”. (JAMES, 1998, p.184).

Secularizamo-nos quando, sem ser ateus, nos esquecemos de que Deus é Senhor da terra e nos dedicamos a defender sua causa e a construir seu reino por conta própria. Esta é a posição da igreja que não quer comprometer-se com a sociedade que a rodeia; que prefere viver nos seus “campos eternos”, acima das dores e pesares que afligem o ser humano. O problema que encaramos hoje é o de uma perigosa acomodação à sociedade que nos rodeia, a fim de evitar o sofrimento (PADILLA, 2009, p. 70).

Desde os primeiros contatos dos primeiros missionários da B. M. S com o povo angolano, o comércio de escravos fora uma influência destrutiva. A perspectiva de se obter a mão de obra barata para as plantações de São Tomé⁵¹, mas tarde para o Brasil, tornou a maior atração dos portugueses. Os portugueses, particularmente os donos de plantações de S. Tomé, trouxeram uma nova dimensão para a instituição da escravatura, a qual criou indignação e ressentimento entre o povo angolano. Os protestos do século XVI e a rebelião de 1914, na área de S. Salvador, tiveram suas origens no horror do tratamento cruel dado aos trabalhadores angolanos em S. Tomé e Brasil. A herança do passado ainda exercia grande influência na vida do povo, mas com a chegada dos missionários batistas, surgiu um novo rigor que influenciou quase todos os aspetos de suas vidas, defendendo a causa do povo diante dos métodos repressivos dos Portugueses (JAMES, 1998, p.184)

Deus ama a justiça, e ninguém que tenha nascido de Deus pode permanecer indiferente diante da exploração e da injustiça, da pobreza e da fome que afligem seus semelhantes. Ser cristão ecumênico é comprometer-se com a construção de um mundo da justiça, paz e integridade da criação, dignidade e liberdade onde todos fossem respeitados como filhos de Deus, sem distinção de raça, nacionalidade, classe social ou credo.

O objetivo da pregação, assim como o da própria igreja, é que o evangelho do reino penetre em todas as esferas da vida humana e que a glória de Deus em Cristo se manifeste na sociedade (PADILLA, 2009, p. 76).

⁵¹ País Africano de Língua Oficial Portuguesa.

As crenças religiosas tradicionais que tinham sido, sem dúvida, modificadas pelas missões católicas anteriores, sofreriam outras mudanças sob influência dos cultos batistas e da Bíblia “Nkanda Nzambi”. As diferenças de classes antigas começaram a mudar assim que a igreja se formou. Os ex-escravos eram agora considerados como membros respeitados na sociedade e muitos deles serviram como porta-vozes de toda a comunidade da Igreja Batista.

As mudanças sociais tornaram-se inevitáveis à medida que as escolas missionárias davam educação tanto a rapazes como à meninas. A vida familiar transformou-se à medida que a poligamia era desencorajada, e o auto respeito das mulheres era desenvolvido quando se tornavam membros da igreja. As mulheres chegaram mesmo a ser eleitas diaconisas com a mesma autoridade e responsabilidade dos seus colegas homens. A assistência médica da missão batista também originou mudanças ao provar ser mais efetiva do que as curas do “nganga” (curandeiro tradicional) e a influência do “nganga ngombo” (o feiticeiro) foi desafiada pelos membros da jovem igreja (JAMES, 1998, p.184).

Tanto a ação social como a evangelização são aspectos essenciais da missão da igreja (PADILLA, 2009, p. 38).

Cada estação missionária Batista tinha escolas profissionais onde se ensinava alfaiataria, carpintaria e serralharia. A tipografia em S. Salvador produzia os livros para a escola e para a igreja. Projetos de desenvolvimento agrícola tinham começado em Bembe, Kibokolo e Calambata. A assistência médica estava localizada no hospital em S. Salvador, onde se encontrava o médico. Também havia dispensários e unidades de maternidade em Kibokolo e Bembe equipados com enfermeiros missionários e nacionais, que tinham sido treinados no hospital da Missão Batista.

O trabalho educacional progrediu consideravelmente após o recrutamento de quatro professores portugueses batistas para dirigirem as escolas. As classes aumentaram, e muitas escolas primárias rurais foram abertas, usando-se alguns alunos como monitores, para provê-las de pessoal auxiliar (JAMES, 1998, p. 11).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base às considerações de René C. Padilla sobre o conceito atual de missão integral e ao relato das práticas missionárias desenvolvida na

história da igreja Batista em Angola narrada por James, podemos afirmar que à luz desta concepção do conceito moderno de missão integral, foi realizada missão integral na história da igreja Batista em Angola. E conseqüentemente, podemos dizer também que era possível uma Igreja em pleno século XVIII fazer missão integral ainda que não tivesse conhecido o conceito atual de missão integral. Confirma-se assim a hipótese de que a Igreja Evangélica Batista em Angola realizou Missão integral em seus primeiros cem anos de existência.

A prática da Missão integral na vida da igreja deve proceder da profunda compreensão do conceito moderno da missão integral ou da necessidade, dos problemas e do caos que a sociedade humana enfrenta no seu dia-a-dia, ou ainda de uma boa compreensão Bíblica e Teológica? Penso que esta questão sugere mais uma reflexão, uma pesquisa sobre o assunto “Missão integral”.

A “Missão integral” é uma prática que pode ser ensinada à Igreja, como também pode originar-se de uma análise crítica que a Igreja pode fazer dentro da sociedade em ela está inserida. É possível uma igreja realizar missão integral mesmo não conhecendo os conceitos modernos da missão integral, isto é, desde que se baseie na análise Bíblica e Teológica.

BIBLIOGRAFIA

- PADILHA, C. René. *O que é Missão Integral?* Viçosa, MG: Ultimato, 2009.
- JAMES, F. Grenfell. *História da Igreja Batista em Angola (1879 - 1975)* Portugal: Centro de publicações cristãs, 1998.
- BERMINGHAM, David. *The Portuguese Conquest of Angola*. Londres: Oxford University Press, 1965.
- MEDINA, João & CASTRO, Isabel Henriques (orgs.). *A rota dos escravos: Angola e a rede do comércio negreiro*, Lisboa: Cegia, 1996.

O SACERDÓCIO NO PERÍODO PÓS-EXÍLICO: DO CAOS AO PODER

Alexandre Milhoranza
Programa de graduação em Teologia
Faculdade Teológica Batista de São Paulo
Orientador: Prof. Ms. Lucas Merlo Nascimento
Eixo-temático: Bíblia

1. Introdução

A devastação de Jerusalém em 586 a.C. pelos babilônios, marcou profundamente o povo hebreu. Jamais a nação de Israel seria a mesma. Com a destruição do Templo, e a deportação de parte da população israelita para a Babilônia, cessou-se a existência do Estado monárquico de Israel e conseqüentemente o modelo cúlrico adotado no período monárquico. Este culto não estava restrito apenas aos eventos culturais, mas abrangia também a vida estatal da nação de Israel. O culto, centralizado no templo de Jerusalém, servia como ponto unificador do povo e sua comunhão com Javé, o Deus dos hebreus (FOHRER, 2008, p. 255).

Com o fim do culto oficial, como consequência do exílio babilônico, o povo de Israel torna-se um amontoado de pessoas arrancadas de suas raízes e de sua história. Contudo, apesar desta quebra socio-religiosa, a história do povo hebreu não terminou, nem tampouco sua religião, pois, foi no exílio babilônico que ocorreu a reorganização de sua sociedade e de sua religião, que mais tarde seria conhecida pelo nome que perdura até hoje, o judaísmo (BRIGHT, 2010, p. 412).

É importante observar que, mesmo entre as ruínas do templo, após a deportação de grande parte da população de Judá, uma espécie de culto ainda era praticada entre essas ruínas, porém, sem uma liderança estabelecida. Alguns estudiosos, como John Bright, chegam a conjecturar, baseados em textos como Ez. 33:24-29 e Is. 57:3-13, que talvez essa prática religiosa não fosse o javismo puro (BRIGHT, 2010, p. 413).

Vaux, concorda com Bright a respeito desta atividade religiosa incipiente, quando afirma

que a comunidade de Judá não ficou sem uma vida religiosa e litúrgica; os santuários de província, reabertos após o fracasso da reforma de Josias, continuaram a ser frequentados e era celebrado neles o mesmo culto sincretista de outrora, mas uma parte da população ficou fiel às formas legítimas do javismo (VAUX, 2004, p. 425).

Outro ponto digno de nota é que, neste período, o Reino do Norte, Israel, havia permanecido incólume, de certa forma adeptos ao culto de Jerusalém, porém com uma prática religiosa sincrética de acordo com Jr. 41:5 (BRIGHT, 2010, p. 413). Este trabalho, entretanto abordará apenas o Reino do Sul, Judá, e suas conseqüentes mudanças religiosas.

O foco deste ensaio acadêmico é a mudança estrutural da religião judaica, que começou pelos exilados na Babilônia, e o impulso para a restauração da comunidade judaica na Palestina, fundamento para a estrutura religiosa observada no Novo Testamento.

2. A crise teológica e a religião judaica

Após a conquista babilônica de Judá, e a já citada destruição de Jerusalém, uma crise teológica instaurou-se entre os judeus. Tratava-se da promessa do reinado eterno de Davi sobre Jerusalém e a escolha de Javé como sua morada eterna (BRIGHT, 2010, p. 416).

Outro fator que solidificou a crise teológica judaica foi o assassinato do sacerdote chefe e o segundo sacerdote, além dos oficiais do Templo de Jerusalém. Este ocorrido está registrado em 2 Rs. 25:18-21 e repetido em Jr. 52:24-27 (VAUX, 2004, p. 425).

A tentação de deixar a antiga religião foi muito grande, pois em Israel sempre pregou-se o monoteísmo javista, em contrapartida a não existência de outros deuses foi veementemente declarada. Porém, em virtude da derrocada de Judá, a supremacia de Javé em detrimento de outros deuses foi questionada. O sentimento em geral era a dúvida se realmente Javé era tão poderoso quanto os profetas pregavam. A ameaça de apostasia era grande (BRIGHT, 2010, p. 417).

Os profetas Jeremias e Ezequiel explicaram a tragédia da deportação para a Babilônia como o justo julgamento de Javé ante o pecado da nação de Israel, e esta situação não deveria ser encarada como uma contradição teológica, mas, como afirma Bright "uma justificação da religião histórica de Israel" (BRIGHT, 2010, p. 418).

Após o retorno do exílio, o templo passou a ser financiado pelo povo⁵² e

⁵² No período monárquico a manutenção do templo era responsabilidade do palácio real. (FOHRER, 2008, p. 430).

desta forma passou a pertencer a este. Neste contexto o sumo sacerdote⁵³ substituíra o chefe dos sacerdotes. O clima apóstata e a economia estavam tão agravados que as obras do templo foram paralisadas e precisou-se da intervenção dos profetas Ageu e Zacarias. Alguns grupos religiosos desejavam participar da reconstrução do Templo, entretanto, o jvismo judaico estava agora sob a influência de elementos babilônico-persas, e, além disso, não havia sinal do tempo de salvação e restauração que foram preditos. (FOHRER, 2008, p. 430-1).

Após algumas tentativas fracassadas de impedir a reconstrução do Templo de Jerusalém, sua reedificação foi concluída com grande celebração em 515 a.C. Este templo não tinha as mesmas dimensões do antigo nem a mesma imponência mas surtiu efeito positivo na nova comunidade judaica de acordo com Eclo 49:12 (FOHRER, 2008, p. 432).

Esta nova comunidade já não estava mais centrada no culto estatal, mas estava fundamentada na adesão a uma tradição e a uma lei. Por isso houve grande ênfase à lei neste período, especialmente em relação às leis sabáticas e à circuncisão. (BRIGHT, 2010, p. 418).

3. O restabelecimento e ascensão do sacerdócio

Desde o período do primeiro Templo, o serviço sacerdotal ficou nas mãos de Zadoque e seus descendentes até o exílio, conforme nos diz Vaux (VAUX, 2004, p. 432). Inclusive Ezequiel os chama de "filhos de Zadoque" (VAUX, 2004, p. 423). Esta informação é importante, pois este parece ser o ideal do cronista ao registrar o restabelecimento do sacerdócio pós-exílico (VAUX, 2004, p. 410).

Entretanto, nos documentos sacerdotais do Pentateuco, e em alguns Salmos pós-exílicos, os sacerdotes são descritos como "filhos de Arão", pois, nesta tradição, Arão é descrito como o primeiro sumo sacerdote de Israel. Acontece que nas mais antigas tradições do Pentateuco, Arão, chamado de "o levita", nunca aparece como sacerdote ou ascendente de sacerdotes. Vaux nos informa que, embora não hajam detalhes, houve um confronto entre essas classes sacerdotais (VAUX, 2004, p. 433).

No retorno do povo judeu do cativo babilônico, Vaux se fundamenta

53 Este tema será estudado posteriormente neste ensaio acadêmico.

nos textos de 1 Cr. 5:30-34; 6:35-38, para dizer que o grupo de sacerdotes da caravana de Esdras pertencia à família de Zadoque, que recuperou seu direito ao exercício do sacerdócio que fora tomado pelos sacerdotes-levitas, descendentes de Arão, que ficaram em Judá quando da deportação dos judeus à Babilônia, pois haviam se tornado a força religiosa dominante neste período (VAUX, 2004, p. 425 e 427).

Vaux ainda cita um confronto entre estes sacerdotes descendentes de Zadoque, que retornaram do exílio, e os sacerdotes-levitas que ficaram em Judá durante o exílio, e cita a hipótese de que estes sacerdotes evitaram se associar ao grupo não zadoquista (VAUX, 2004, p. 433).

Vaux, ainda com respeito à ascendência zadoquita dos sacerdotes que retornaram do exílio, afirma

que as primeiras caravanas do retorno compreendiam sacerdotes que eram provavelmente zadoquitas e, no que dizem os livros de Esdras, Ageu e de Zacarias sobre o restabelecimento do culto em Jerusalém, não há traço de oposição de um outro sacerdócio que teria estado na posse do Templo (VAUX, 2004, p. 433).

Hill destaca que, após o retorno do cativeiro babilônico, os judeus careciam de uma estrutura unificadora que permitisse um ambiente de fé e esperança em uma sociedade que buscava se reorganizar e ressignificar sua existência. Segundo ele, esta unificação veio da reconstrução do Templo de Jerusalém e dos sacerdotes como os novos líderes do povo, uma vez que a monarquia fora extinta. O livro de Crônicas⁵⁴ procurava preencher esta lacuna civil e religiosa ao autorizar os sacerdotes na liderança da nação que procurava se reestruturar (HILL, 2007, p. 283).

Hill ainda enfatiza, como ponto unificador da nova comunidade de Judá no pós-exílio, a adoração a Javé centralizada no Templo de Jerusalém. Esta adoração comunitária era liderada agora pela classe sacerdotal que era

equivalente ao clero profissional de hoje por serem sustentados por ofertas e contribuições votivas do povo. Eram consagrados exclusivamente ao serviço de Deus por meio da instituição do santuário de Javé (HILL, 2007, p. 285).

Eichrodt vê, no desaparecimento da monarquia israelita, a oportunidade para o sacerdócio exercer seu poder absoluto na fragilizada sociedade judaica pós-exílica. Nesta ocasião a classe sacerdotal tem como sua função primordial

⁵⁴ Originalmente os livros de 1 e 2 Crônicas, no cânon hebraico, eram um único volume. (HILL, 2007, p. 273).

o zelo pela Torah, que torna-se cada vez mais, uma lei escrita (EICHRODT, 2004, p. 357).

O papel de Esdras no restabelecimento da sociedade judaica, fundamentada no papel do sacerdote é destacado por Eichrodt afirmando que "o sacerdócio volta a encontrar, com toda a força e pressão, seu papel tradicional de guardião da aliança divina e seus preceitos" (EICHRODT, 2004, p. 357).

Eichrodt continua, e destaca o papel fundamental e positivo que o sacerdócio exerce na nova configuração social como educadores e influenciadores da nova vida religiosa do judeu. A sistematização do pensamento teológico ocorreu neste mesmo período. Contudo, estes novos papéis que o sacerdócio assume causa o nascimento de uma casta que tende a separar-se da comunidade e, ao invés de facilitar o acesso do povo a Deus, passa a dificultá-lo. A partir daí, esta nova classe sacerdotal passa a querer cada vez mais poder, e para consegui-lo aproveita-se do controle da liturgia (EICHRODT, 2004, p. 361).

Fohrer, interpreta os antigos documentos legais de Israel provenientes deste período, portanto a ordem dos personagens narrada no acampamento hebreu em Números 2 reflete a autoridade e prestígio que a classe sacerdotal recebera no pós-exílio. Ele afirma que a disposição de Moisés e os sacerdotes levitas entre o povo e Javé indicam que o israelita comum não poderia ter acesso direto a Deus sem passar por eles. Os sacerdotes fariam a mediação entre Javé e seu povo (FOHRER, 2008, p. 463).

Na avaliação de Fohrer, Esdras não restaura a antiga religião israelita, mas cria outra, não mais baseada na palavra dos profetas, mas fundamentada em sua finalização da obra de Moisés com amplos poderes e autoridade irrestrita para a casta sacerdotal (FOHRER, 2008, p. 466).

Bright enfatiza a incorporação de funções político-administrativas às religiosas quando cita que Esdras "tinha a missão de ensinar a lei aos judeus que viviam na satrapia de Abar-nahara e organizar um sistema administrativo para que a lei fosse obedecida". Além disso, a autoridade de Esdras não estava restrita apenas ao território de Judá, mas em toda província de Abar-nahara, que abrangia grande parte da Palestina (BRIGHT, 2010, p. 461). Portanto o papel do sacerdote, neste período de regeneração da sociedade judaica,

avança os limites religiosos, além da sua influência, que ganhava terreno fora dos limites judaicos. Com a atribuição política ao cargo de sacerdote, Esdras realizou a reorganização da sociedade judaica fundamentada na Lei.

Bright explica o motivo da reorganização ser fundamentada na lei ao afirmar que

Embora a reconstrução do templo tenha dado aos judeus um lugar de reunião depois do intervalo do exílio e um *status* de comunidade de culto a Israel, não podia existir nenhum ressurgimento das antigas instituições nacionais, como o caso de Zorobabel deixou claro. Israel não era mais uma nação e tinha pouca esperança imediata de o ser. E, apesar da tenacidade das tradições da filiação tribal, tampouco podia atrasar o relógio, para se reconstituir numa liga de clãs (Bright, 2010, p. 466).

4. O Sumo sacerdote

Na reorganização da sociedade judaica no pós-exílio, a figura do sacerdote, como vimos, ganha importância religiosa e política. Portanto era necessário organizar este ofício de forma a atender às novas demandas que surgiam. Vaux nos alerta quanto ao uso da expressão "sumo sacerdote", e nos diz que este termo foi empregado muito raramente antes do exílio, mas, tempos após o retorno babilônico seu uso se tornou mais comum (VAUX, 2004, p. 435).

O termo "o maior sacerdote entre seus irmãos" que aparece em Lv. 21:10 se trata de uma descrição e não propriamente de um título, explica Vaux. Na caminhada no deserto mesmo Arão, fundador da ordem sacerdotal, é chamado de "o sacerdote", não sumo sacerdote. Entretanto, na literatura profética pós-exílica, o termo sumo sacerdote, com conotação titular aparece oito vezes nos livros de Ageu e Zacarias (VAUX, 2004, p. 435).

O pós exílio trouxe aos sacerdotes o status que os reis tinham no período monárquico de Israel. Este status era medido pela vestimenta e os ornamentos da consagração dos sacerdotes. Toda suntuosidade passou do rei ao sumo sacerdote no pós-exílio, isto é, agora ele assumia um caráter de chefe da nação tal qual o rei. Contudo, Vaux nos adverte que "a ideologia real do sumo sacerdote aliás só se desenvolveu pouco a pouco". Este padrão é comprovado no período pós-exílio tardio, quando os sacerdotes são oficialmente declarados chefes-de-estado da nação judaica e, no século I a.C., durante a época da dinastia dos hasmoneus, os sumo sacerdotes contraem o

título de reis (VAUX, 2004, p. 438).

Eichrodt compartilha desta ideia, comparando o sacerdote pós-exílico a um príncipe eclesiástico, com prestígio semelhante ao governador. Porém, com o término do poder político do governador, o sacerdote passa a ambicionar este vácuo de poder. Como a nova sociedade judaica estava fundamentada na Lei, alguns sacerdotes passam a estudá-la com muito afinco (EICHRODT, 2004, p. 358).

Bright explica como os sacerdotes, nesta nova configuração social judaica, conseguiu mesclar as funções religiosas e políticas ao asseverar que

a lei foi aceita pelo povo num compromisso solene diante de lahweh, tornando-se assim a constituição da comunidade. E, como também era imposta com a sanção do governo persa, os judeus ficavam numa situação que lhes permitia embora sem identidade nacional, existir como identidade definível. Politicamente sujeitos à Pérsia, eles formavam uma comunidade reconhecida, autorizada a tratar dos seus assuntos internos de acordo com a lei do seu Deus (BRIGHT, 2010, p. 467).

A reorganização sócio-religiosa, aliada a alguns conflitos e tensões, promovem a atenção do povo para seus líderes religiosos, que se aproveitam da fragilidade política para adquirirem o prestígio político. Com a conquista do papel político, neste momento o sacerdote passa a ser reconhecido como doutor da lei (EICHRODT, 2004, p. 358).

5. A ascensão do sacerdócio na literatura profética pós-exílica: As visões de Zacarias

Passamos a analisar o que o diz o livro do profeta Zacarias sobre a mudança do papel do sacerdócio durante a restauração da sociedade judaica no pós-exílio, a fim de demonstrar como o texto bíblico reflete essa mudança.

Zacarias, em sua quarta visão (Zc. 3) menciona o servo de Javé, também chamado de Renovo, que parece referir-se a Zorobabel, conforme indica o profeta Ageu, contemporâneo de Zacarias (Ag. 2:23) (DOCKERY, 2001, p. 531). Fohrer afirma que Zacarias deveria coroar Zorobabel como "soberano messiânico e político dos últimos tempos" (FOHRER, 2007, p. 653), pois Zorobabel foi o responsável pela liderança do primeiro grupo de judeus que retornou do exílio babilônico no tempo da dominação persa, e, naturalmente, as esperanças do restabelecimento dos áureos tempos de Judá recaíram sobre ele.

Na quinta visão (Zc. 4), Zacarias expõe o simbolismo das duas oliveiras, representando os poderes político e religioso nas figuras do rei e do sacerdote, neste caso, Zorobabel e o sumo sacerdote Josué respectivamente. Talvez isto servisse para confirmar a autoridade de ambos dada pelo Senhor diante da comunidade pós-exílica (BALDWIN, 1982, p. 95). Neste ponto, uma vez que Josué recebera um oráculo na visão anterior, o foco da quinta visão é Zorobabel. Os versos de Zc. 4:7-9 deixam claro que Zorobabel seria o agente de Javé na restauração de Judá, representada pela reconstrução do Templo (BALDWIN, 1982, p. 98). Portanto, de acordo com Zacarias, tanto o sumo sacerdote Josué, quanto Zorobabel, seriam os responsáveis pela reedificação da comunidade judaica no pós-exílio, os escolhidos de Javé, de acordo com a expressão "filhos do óleo" encontrada nos versos 13 e 14.

Mais tarde, na oitava visão, fechando o ciclo das visões de Zacarias (Zc. 6:1-15), encontramos o sumo sacerdote Josué sendo coroado com a supressão repentina do nome de Zorobabel. Em nenhum momento essa lacuna é explicada e alguns autores concluem que talvez Zorobabel, neste ínterim, tenha morrido (BALDWIN, 1972, p. 101). Outros ainda argumentam que o texto hebraico original trazia o nome de Zorobabel em vez de Josué, mas Eichrodt sustenta que nenhuma versão trazia o nome de Zorobabel, sendo portanto Josué o verdadeiro coroado (BALDWIN, 1982, p. 109). A partir deste momento, as funções políticas do rei, primariamente atribuídas a Zorobabel, passaram ao sumo sacerdote Josué no ato da sua coroação. Alguns séculos mais tarde, no período dos hasmoneus⁵⁵, os sumos sacerdotes passam a assumir o título de reis (VAUX, 2004, p. 438).

Bibliografia

- BALDWIN, J. G. *Ageu, Zacarias e Malaquias*. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1982.
- BRIGHT, John. *História de Israel*. 9 ed. São Paulo: Paulus, 2010.
- DOCKERY, David S. (ed.). *Manual Bíblico Vida Nova*. São Paulo: Vida, Nova: 2001.
- EICHRODT, Walther. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2004.
- FOHRER, George. *História da Religião de Israel*. São Paulo: Academia Cristã, 2008.
- HILL, Andrew; WALTON, John. *Panorama do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida, 2007.
- VAUX, Roland de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2004.

55 Família sacerdotal judaica responsável pela revolta que libertou a Palestina do domínio selêucida no século II a.C.

PESQUISA SEMÂNTICA DIACRÔNICA DO VOCÁBULO APÓSTOLO

Carlos Jonathan Santos; Daniel Romagnoli Gonçalves;
Eleandro Cavalcante Martins
Programa de graduação em Teologia
Faculdade Teológica Batista de São Paulo
Orientador: Prof. Dr. Vanderlei Gianastacio
Eixo-temático: Bíblia

Temos como objetivo analisar o vocábulo apóstolo, para identificar se o significado encontrado da palavra e suas derivações na Bíblia da tradução Almeida do ano 1713 é o mesmo da sua época. Essa pesquisa justifica-se pela ausência de estudos até agora que relacionem o valor semântico da palavra "apóstolo" nesse período. Temos como foco o período entre 1613 à 1813 aproximadamente, pois em 1713 surge a primeira tradução da Bíblia na língua portuguesa. Os dicionários bíblicos atuais trabalham com a etimologia das palavras bíblicas, mas desconsideram os textos paralelos produzidos nos períodos das traduções da Bíblia para o português, como também para outros idiomas latinos, não analisando o valor semântico do vocábulo "apóstolo" no mesmo período. Além disso, percebe-se nas igrejas atuais, históricas, ou não, o uso dos vocábulos bíblicos e teológicos sem a preocupação com o significado que foi utilizado, quando o texto bíblico foi produzido e como é usado hoje.

Como hipótese, sugere-se que o vocábulo "apostolo" é utilizado equivocadamente nos dias atuais. Portanto, a pesquisa aqui apresentada é para descobrir se a palavra "apóstolo" manteve ou não o significado original.

Semântica é o estudo da parte significativa do signo linguístico. A significação linguística pode ser encarada sob diversos aspectos: o mecanismo psíquico ou o tipo de atividade mental que preside à comunicação pela linguagem (psicologia), as relações entre o signo e a realidade e as condições de aplicação de um signo a um objeto, a função e a natureza do signo dentro do sistema da língua. (BORBA, Francisco. *Pequeno Vocabulário de Linguística Moderna* São Paulo: Edusp, 1971)

A palavra "apóstolo" está presente nos textos bíblicos e foi transliterada para o português do grego (αποστολος). Na primeira tradução da bíblia para o idioma português por João Ferreira de Almeida, em 1713, encontra-se setenta e sete vezes a palavra como substantivo. De acordo com pesquisas realizadas, na LXX encontra-se a palavra setenta e nove vezes. O substantivo "apóstolo" aparece setenta e nove vezes no NT, seis vezes em Lucas, vinte e oito vezes em Atos, trinta e quatro vezes nas cartas que Paulo escreveu, uma vez em Hebreus, três em Pedro, uma vez em Judas, três vezes em Apocalipse e uma vez em Mateus, uma em Marcos e uma em João. Ele não aparece somente em II Tessalonicenses e nas cartas de Tiago e João (BROWN, 1981). Encontramos no *Corpus Portugues* a presença desta palavra em outras obras literárias na língua portuguesa no mesmo século assim como em obras pré-datadas da tradução de João Ferreira de Almeida. Este fato levantado através de pesquisas nos interessa para poder comparar os significados existentes desta palavra entre as obras da língua portuguesa e a Bíblia Almeida 1713.

O significado desta palavra na tradução de João Ferreira de Almeida denota a ideia de que o "apóstolo" é um enviado de Deus. Pode-se entender esta palavra como mensageiro ou aquele que carrega a palavra consigo. Nas pesquisas realizadas no *Corpus* encontramos a palavra "apóstolo" em três outras obras literárias no mesmo século. Todas as palavras eram utilizadas para dar referência a um título ou um cargo. Também foi encontrado nesta mesma forma de escrita cinquenta e sete vezes no século XVII, cento e setenta vezes no século XVI e setenta e duas vezes no século XIX. Encontramos outras variantes desta palavra, como exemplo "apóstol" que aparece apenas uma única vez no século XVI. A variante desta palavra como "apostol" (sem acento agudo) foi encontrada oito vezes no século XVIII, uma vez no século XVII, uma vez no século XVI e uma vez no século XV. Também foi encontrado a palavra sem acento agudo, "apostolo", no total de noventa e oito vezes no século XVIII como forma de título, trinta e nove vezes no século XVII, setenta e nove vezes no século XVI e cento e vinte e nove vezes no século XV e dezenove vezes no século XIV. Encontramos na forma "apostollo" doze vezes no século XVI, cento e setenta e oito vezes no século XV e trinta e cinco vezes no século XIV. Encontramos uma única vez no século XVII "apostolo", e duas

vezes no século XV "apostollo". Não encontramos nenhum texto do século XIV até o século XIX a palavra "apostolo".

Ao consultarmos a palavra apóstolo nos principais dicionários da língua portuguesa (Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa; Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa; Grande Dicionário da Língua Portuguesa; Dicionário Mor da Língua Portuguesa; Dicionário Ilustrador da Língua Portuguesa da Academia Brasileira de Letras; Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa), encontramos em todos eles o primeiro significado de "apóstolo" como sendo cada um dos doze discípulos de Jesus Cristo. Todos os dicionários também são unânimes em descrever "apóstolo" como uma espécie de propagador de uma doutrina ou ideologia, essa mesma palavra também pode ser utilizada para referir-se a um documento, que é na verdade uma determinada certidão que autentica uma certa apelação, uma carta testemunhável. Verificaremos ao longo desse texto que o vocábulo "apóstolo" já foi utilizado com outros significados diferentes desses que acabamos de citar acima.

Conforme o Dicionário Enciclopédico Das Religiões (SCHLESINGER; PORTO, 1995) o termo apóstolo tem uma conotação de ser uma função ápice na hierarquia da igreja, porém, ao analisarmos a palavra por uma óptica neotestamentária não encontramos fundamentos que justifique tal posição. No Antigo Testamento no livro de I Reis, capítulo catorze, versículo seis, temos um profeta que é mencionado juntamente com a palavra *shebah*, essa palavra na época pós-exílica tinha a finalidade de descrever um emissário oficial. A palavra apóstolo em momento nenhum aparece na LXX, apenas Áquila e Símaco colocam em suas traduções a palavra (FRIES, 1983). O Dicionário de Teologia (1981) afirma que os gregos por meio de Dionísio de Halicarnasso utilizam a palavra "apóstolo" para fazerem referência a um grupo de colonizadores.

No Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento (BROWN, 1981) a palavra "apóstolo" é uma junção de *-stellō* "colocar", "aprontar" mais a preposição *apo-*, "de", "para longe", "mandar embora", "escorraçar", "enviar

para longe". A palavra "apóstolo" começa a ser utilizada num primeiro momento como verbo e só depois como substantivo. As primeiras menções desse vocábulo acontece num contexto marítimo, em que a palavra "apóstolo" é utilizada para referenciar os navios ou frotas que eram enviadas e, posteriormente utiliza-se essa palavra como sinônimo do comandante de uma expedição naval.

No século III a.C a palavra "apóstolo" era utilizada para designar o emissário do rei, sendo que o emissário possuía plenos poderes e era o representante pessoal de quem o enviou. Os gregos utilizavam essa mesma palavra em relação aos mestres que se consideravam enviados por Zeus, sendo assim de acordo com esses próprios mestres, eles eram autoridades divinas e representantes de Zeus aqui na Terra (BROWN, 1981).

O Dicionário Crítico de Teologia (LACOSTE, 2004) afirma que "apóstolo" já foi utilizado como uma maneira de nomear documentos que tinha a finalidade de legitimar uma determinada missão, dessa maneira, essa palavra poderia ser traduzida livremente como: passaporte, guia de acompanhamento ou título de entrega. Somente em casos excepcionais a palavra "apóstolo" era utilizada para denominar pessoas.

De acordo com as pesquisas realizadas apresentaremos a seguir algumas divergências encontradas nos estudos realizados sobre o vocábulo "apóstolo" como substantivo. De acordo com a João Ferreira de Almeida, encontramos setenta e sete vezes a palavra "apóstolo", contudo, no Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento o vocábulo "apóstolo" aparece setenta e nove vezes.

Nas pesquisas de como a palavra "apóstolo" é interpretado no contexto contemporâneo brasileiro encontramos uma grande lacuna sobre pesquisas atuais (acadêmicas) do vocábulo apóstolo. De acordo com o ICA, International Coalition of Apostles fundada em 1999 em Singapura, "apóstolo" é um líder cristão ensinado, comissionado, e enviado por Deus, que possui autoridade para instituir o governo da Igreja por meio do Espírito Santo afim de por as

coisas em ordem de acordo com o Reino de Deus (COTTLE; KELLY). Fizemos uma análise sincrônica de como a palavra apóstolo tem sido utilizada no meio evangélico.

Segundo o site evangélico iGospel, o primeiro apóstolo do Brasil foi Estevam Hernandes fundador da Igreja Apostólica Renascer em Cristo em 1985. Esta é uma igreja da linha Neopentecostal que por sua vez tem suas raízes nas igrejas Pentecostais que chegaram ao Brasil em 1910 com a Congregação Cristã e as Assembléias de Deus em 1911. Vejamos como exemplo a profissão de presbitério:

As igrejas Pentecostais creem que são apostólicas pois ensinam o que os apóstolos ensinavam, e compartilham do poder dos apóstolos através do batismo e enchimento do Espírito Santo, que dá poder as suas vidas e ministérios. Eles acreditam que o que importa não é a contemporaneidade do ofício apostólico mas a doutrina e o poder apostólico. [...] É crucial que o ofício apostólico seja passado de uma maneira institucionalizada pela igreja. É evidente em Atos e nas cartas do Novo Testamento que certos ofícios era institucionalizados e mantidos." (*General Council of the Assemblies of God*, 2001, tradução nossa)

De acordo com o texto percebemos que as igrejas pentecostais acreditam que o apóstolo é um ofício e deve ser mantido nos dias atuais. Por isso, vemos no Brasil uma grande proliferação do ofício apostólico. Atualmente podemos citar cerca de dez apóstolos mais influentes no Brasil de acordo com o site GospelMais: Estevam Hernandes (IARC); Valdemiro Santiago (IMPD); Renê Terra Nova (MIR); Márico Valadão (IBL); Rina (BNC); Miguel Angelo (IECV); Ezequiel Teixeira (PVN); Valnice Milhomens (INSJ); Mike Shea (MCD); Neuza Itioka (MAR).

Levando em consideração as pesquisas realizadas não foi possível fazer uma co-relação com a palavra "apóstolo" utilizada nos dias atuais e a mesma palavra utilizada em tempos remotos. Para compreendermos como foi feita a migração ou a utilização da palavra "apóstolo" no Novo Testamento é necessário um maior aprofundamento nas pesquisas teológicas, já que não encontramos em nenhum momento, por meio dos referenciais bibliográficos estudados, alguma explicação de como a palavra "apostolo" começou a ser utilizada como ofício ou para titular alguém, portanto, verificamos que o vocábulo "apóstolo" da maneira que é utilizada hoje está muito distante de ter o

mesmo significado que era dado para essa mesma palavra no início do século III, por exemplo.

Apesar de demonstramos na pesquisa acima que a palavra “apóstolo” tem uma origem genuinamente pentecostal aqui no Brasil, encontramos informações, verificamos que desde 2010 a Convenção Batista Brasileira reconheceu Alexandre Macedo de Oliveira, formado em teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul, pastor da Primeira Igreja Batista em Inhaúma, localizada no estado do Rio Janeiro e pertencente a CBB, juntamente com sua esposa Rita De Cassia, como apóstolos. Também constatamos que o pastor Edson Luiz Mesquita, líder da Primeira Igreja Batista Blumenau, situada no Estado de Santa Catarina e reconhecido como apóstolo. A partir destas constatações inferimos que até mesmo uma denominação histórica (Batista), que possui na sua declaração de fé como primeiro principio a aceitação das escrituras sagradas como única regra de fé e conduta, esta sendo evidentemente influenciada por linhas pentecostais.

LISTA DE SIGLAS:

IARC	Igreja Apostólica Renascer em Cristo
IBL	Igreja Batista Lagoinha
IECV	Igreja Evangélica Cristo Vive
IMPD	Igreja Mundial do Poder de Deus
INSJ	Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo
MAR	Ministério Ágape Reconciliação
MCD	Ministério Casa de Davi
PVN	Projeto Vida Nova

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AULETE, Caldas. *Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa*; Rio de Janeiro : Delta S.A., 1958.
- BROWN, Colin. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, São Paulo: Vida Nova, 1991.
- CUNHA, Antônio G.; *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*; São Paulo : Nova Fronteira, 1999.
- HEINRICH, Fries. *Dicionário de Teologia, Volume 1, Adao-Dogma*, São Paulo : Loyola, 1970.
- LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*, São Paulo : Paulinas; Loyola, 2004.
- MACHADO, José P.; *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, Lisboa : Livros Horizontes, 2003.
- NASCENTES, Antenor. *Dicionário Ilustrador da Língua Portuguesa da Academia Brasileira de Letras*; Rio de Janeiro : Bloch, 1976.
- OLIVEIRA, Candido. *Dicionário Mor da Língua Portuguesa*. Livro'Mor LTDA, 1977.
- SILVA, Antônio M. S.; *Grande Dicionário da Língua Portuguesa, 10ª Edição Revista, Corrigida Muito Aumentada e Atualizada*; Lisboa : Editora Confluência, 1954.

TEOLOGIA DA CULTURA: RELAÇÕES DO PROTESTANTISMO COM CULTURA BRASILEIRA

Filipe Balieiro
Programa de graduação em Teologia
Faculdade Teológica Batista de São Paulo
Orientador: Prof. Dr. Vanderlei Gianastacio
Eixo-temático: História e Teologia

Introdução

A incompreensão da cultura brasileira por parte do protestantismo gera um desconforto dentro das igrejas brasileiras, com isso existem líderes e membros de igrejas protestantes que não conseguem conciliar esse desconforto entre religião e cultura brasileira.

Partindo desse desconforto entre cultura brasileira e religião, essa pesquisa procura analisar se a relação entre cultura e o protestantismo brasileiro é possível ser pacífica, e se há contribuições de ambas as partes.

A Teologia da Cultura tem como objetivo a busca em encontrar um lugar apropriado para a religião numa sociedade. Essa busca em encontrar um lugar para a religião na sociedade é proposta por Paul Tillich quebrando o paradigma de mundo secular e igreja.

A relevância do estudo está exatamente em compreender, à luz da Teologia da Cultura de Paul Tillich, a formação religiosa brasileira, bem como seus comportamentos, práticas religiosas e na reflexão da relação sociocultural brasileira com o protestantismo brasileiro. Defendendo que ambos contribuíram no processo de formação um do outro, tanto cultura brasileira e protestantismo brasileiro podem caminhar juntos, influenciando e sendo influenciados.

1. O que é Teologia da Cultura

Segundo Tillich (2009, p.42) afirma: “a religião é um dos aspectos do espírito humano.” E para sustentar essa afirmação, de que a religião é um dos aspectos do espírito humano, Tillich convida a uma viagem pelos diversos pontos da vida espiritual humana a fim de encontrar um lugar para a religião.

Ora, a religião não encontrou seu espaço na moral, não encontrou seu espaço no conhecimento puro, também não encontrou espaço na arte e nem no campo dos sentimentos, onde, portanto, a religião encontraria espaço na

vida espiritual humana? Segundo Tillich (2009, p.44): “A religião é a dimensão da profundidade em todas elas. É o aspecto dessa profundidade na totalidade do espírito humano.”. Nesse sentido, para Tillich (2009, p.44), a profundidade significa a preocupação suprema (*ultimate concern*) que se manifesta em todas as funções criativas do espírito, que também se manifesta na moral em forma de seriedade que ela exige. Logo, segundo Tillich (2009, p.44), quem rejeita a religião em função da moral do espírito humano, rejeita a religião em nome da religião. Quando se rejeita a religião pela busca apaixonada pelo conhecimento da realidade suprema, nada mais é do que rejeitar a religião em nome da religião. E assim sucessivamente ocorre na arte como também no sentimento. Portanto: “a religião é a substância, o fundamento e a profundidade da vida espiritual dos seres humanos. Esse é o aspecto religioso do espírito humano.”.

A partir do momento que se descobre a profundidade da religião na vida espiritual, essa descoberta: “dá-nos a experiência do sagrado, intangível, tremendamente inspirador, significado total e a fonte de coragem suprema. Eis aí a glória do que chamamos de religião.” (Tillich 2009, p.45).

Porém existe uma tensão entre igreja e cultura, pois a igreja julga o mundo secular simplesmente pelo fato dela existir, Tillich (2009, p.82) afirma que a igreja: “julga o mundo pelo simples fato de existir. Mas ela é também o mundo e está sob o julgamento por meio do qual julga o mundo. Quando se exclui desse julgamento, perde o direito de julgar o mundo e passa a ser julgada por ele.” e para essa falta de habilidade de se submeter ao julgamento desse mundo Tillich (2009, p.82) diz: “a maneira como trata a cultura depende de sua incapacidade de se submeter ao julgamento que ela mesmo pronuncia”, julgamento este que a própria igreja pronuncia.

O fato de igreja e secular andarem juntos vai interferir em diversas áreas do cotidiano, por exemplo:

O desaparecimento da separação entre o sagrado e o secular, porque a religião significa o estado em que somos tomados pela preocupação suprema, não restrito a determinado âmbito. Esse estado refere-se a todos os momentos de nossa vida em qualquer espaço ou domínio. O universo é o santuário de Deus. Cada dia de trabalho é do senhor, cada ceia é a ceia do Senhor, cada tarefa que fazemos é divina e cada alegria é alegria de Deus. A preocupação suprema está presente em todas as demais preocupações, consagrando-as.

Essencialmente, não há separação entre sagrado e secular. Estão juntos. (Tillich 2009, p.82-83)

Não somente nas atitudes cotidianas que se faz a preocupação suprema da religião, mas também, segundo Tillich (2009, p.83), se faz presente na cultura: “religião é a substância da cultura e a cultura é a forma da religião. Com isso evita-se o dualismo entre religião e cultura. Cada ato religioso, não apenas de religião organizada, mas também dos mais íntimos movimentos da alma, é formado culturalmente.”.

Pelo fato da teologia estar mergulhada na cultura, Tillich (2009, p.90) afirma que: “a teologia deve utilizar o imenso e profundo material da análise existencial em todos os campos culturais, incluindo a psicologia terapêutica. Não basta, porém, aceitá-los simplesmente. Precisa confrontá-los com a resposta implícita na mensagem cristã.”, ou seja, não basta apenas aceitar todas as manifestações culturais sem antes confrontá-las com a mensagem bíblica. Fazendo isso a igreja exerce sua função que: “consiste em dar respostas para si mesma e para os outros” (Tillich 2009, p.90).

Sendo assim, não há como negar que a religião faz parte da cultura e a cultura, por sua vez, não tem como se ausentar da religião.

2. A Religiosidade Brasileira

No Brasil a religião “aparece com a intrigante mistura de catolicismo com religiões afro-populares” (DaMatta 1993, p.120) que conforme o próprio DaMatta (1993, p.113-144) afirma, a religião dominante é o Catolicismo Romano, mas a experiência religiosa brasileira é vasta porque ao Catolicismo Romano somam-se as denominações Protestantes e as várias religiões Ocidentais e Orientais, além das variedades brasileiras de cultos de possessão cuja a tradição é uma constelação variada de valores e concepções. Quanto aos cultos de possessão, de um lado nos temos as chamadas religiões Afro-Brasileiras e do outro lado temos os Espíritas kardecistas.

Segundo DaMatta (1993, p.115), assim como os brasileiros tem pais, padrinhos e patrões, também têm entidades sobrenaturais que os protegem. Isso até pode parecer divergente segundo algumas tradições religiosas, mas para o brasileiro isso não importa. O que para um norte-americano calvinista, um inglês puritano ou um francês católico seria sinal de superstição, cinismo ou

ignorância, para o brasileiro isso é um modo de ampliar as suas possibilidades de proteção. Sendo assim, para DaMatta (1993, p.115):

Essas experiências religiosas são todas complementares entre si, nunca mutuamente excludentes. O que uma delas fornece em excesso, a outra nega. E o que uma permite, a outra pode proibir. O que uma intelectualiza, a outra traduz num código de sensual devoção. Aqui também nós, brasileiros, buscamos o ambíguo e a relação entre esse mundo e o outro.

Em meio a esse conjunto agregado de crenças e devoções sincréticas, para DaMatta (1993, p.116) a Igreja Católica Romana aparece para costurar e dar sentido a esse mundo de experiências humanas. Sendo ela chamada para legitimar os eventos importantes da vida do brasileiro, como casamento, batizado, o nascimento e a morte. Nesses casos temos uma relação impessoal com Deus, onde nesse espaço aberto pela falta de intimidade com o sagrado a Igreja Católica Romana legitima com regras e cultos para esses momentos importantes.

Tudo isso revela, para DaMatta (1993, p.116), uma forma clara de comunicação íntima, direta e familiar entre os homens brasileiros e os deuses. Assim, em vez da religião oficial e erudita se opor a religião popular, a melhor forma é compreender que suas relações são complementares. Desse modo o oficial contém tudo o que pode legalizar a partir de fora. Mas o popular vai conter todas as formas que lidam com as emoções em estado vivo, atuando por dentro. Então num caso temos religiosidade onde o culto exige uma comunicação, disciplinada e educada. No outro caso, podemos perceber uma comunicação sensível, concreta e dramática. Nesse sentido, DaMatta (1993, p.117) enxerga a ambiguidade religiosa normal entre os brasileiros dizendo:

Se no Natal vamos sempre à Missa do Galo, no dia 31 de dezembro vamos todos à praia vestidos de branco, festejar o nosso orixá ou receber os bons fluídos da atmosfera de esperança que lá se forma. Somos todos mentirosos? Claro que não! Somos, isso sim, profundamente religiosos.

Se o mundo real exige um comportamento coerente e exclusivo para determinados assuntos como, não pode-se ter dois sexos, nem duas mulheres, nem duas cidadanias, nem dois partidos políticos ao mesmo tempo, no caminho para se chegar a Deus e na relação com o “outro mundo” utilizado

pelos brasileiros não existe a exclusividade religiosa. E para esse sincretismo religioso, DaMatta dá o seguinte exemplo:

Posso ser católico e umbandista, devoto de Ogum e de São Jorge. Posso juntar, somar, relacionar coisas que tradicional e oficialmente as autoridades apresentam como diferenciadas ao extremo. Tudo aqui se junta e se torna sincrético, revelando talvez que, no sobrenatural, nada é impossível.

Finalmente, para DaMatta (1993, p.118), o povo brasileiro acredita profundamente num outro mundo, onde tudo pode fazer sentido. Nesse outro mundo não haveria mais sofrimento, miséria e impessoalidades desumanas. Todos seriam tratados de forma igualitária segundo as leis universais, como a lei da generosidade e a do eterno retorno: quem dá recebe e que faz algum mal recebe de volta esse mal. Todos teriam valor, porque o valor não seria dado na formalidade ou no sexo, mas através da fé e na sinceridade de cada um e de todos. Para o brasileiro há diversos caminhos de se chegar até esse outro mundo. Mas, para DaMatta (1993, p.117): “por detrás de todas as diferenças, sabemos que lá, nesse céu à brasileira, é possível uma relação perfeita de todos os espaços. Essa, pelo menos, é a esperança que se imprime nas formas mais populares de religiosidade.”.

3. Influencias do Protestantismo na Cultura Brasileira

Para evidenciar a influencia do Protestantismo na cultura brasileira destaca-se 3 ícones protestantes que influenciaram a cultura brasileira: Gilberto Freire, Nelson Rodrigues e Glauber Rocha.

3.1 Gilberto Freire

(15 de março de 1900 – 18 de julho de 1987)

Foi sociólogo, antropólogo, historiador, escritor e pintor brasileiro, considerado um dos mais importantes sociólogos do século XX.

Escreveu o livro “Casa Grande & Senzala”, que destaca a importância da casa grande na formação sociocultural brasileira bem como a da senzala que complementaria a primeira. Além disso, “Casa Grande & Senzala” evidencia a questão da formação da sociedade brasileira, tendo em vista a miscigenação que ocorreu principalmente entre: brancos, negros e índios.

Citando um artigo publicado no Jornal Diário de Pernambuco no dia 31/12/1972, a primeira coisa que Gilberto Freyre diz neste artigo é que ele teve uma influência protestante, ou seja, ele não passou na sua formação de jovem, de adolescente para juventude, sem essa presença do protestantismo na formação dele. Ele foi membro da Primeira Igreja Batista de Recife onde no artigo “A Resposta de Gilberto Freyre” de Mario Ribeiro Martins publicado na Revista Imagem Atual, Anápolis, em 01/08/1987 diz que ele pregou as doutrinas do cristianismo na sua pureza evangélica. Ele ficou na Primeira Igreja Batista do Recife até ir para os Estados Unidos onde passou pelo Seminário Batista Teológico de Forthworth, no Texas. Depois ele foi para a Universidade Batista de Baylor onde, como evangélico protestante, tornou-se membro da Seventh & James Baptist Church.

3.2 Nelson Rodrigues

(23 de agosto de 1912 — 21 de dezembro de 1980)

Foi um importante dramaturgo, jornalista e escritor brasileiro, tido como o mais influente dramaturgo do Brasil.

Quando se menciona a influencia do protestantismo na cultura brasileira é necessário remover um preconceito. Qual é o preconceito? De que toda influência é positiva. A influência protestante em relação a Gilberto Freyre foi altamente positiva, mas em relação a Nelson Rodrigues foi trágica. Ele teve uma vida trágica, ele teve irmão assassinado a tiros dentro da redação do jornal do pai dele,

Então, ele combina essa tragédia pessoal com uma leitura trágica dos evangelhos onde a Paixão de Cristo é a tragédia maior, Deus crucificado. Isso já se vê nos primeiros textos dele, ou seja, nota-se que o garoto está queimando os fusíveis, mas a partir da influência protestante. Para evidenciar a influência protestante na vida de Nelson Rodrigues desde sua infância cita-se um artigo chamado: “O Anjo Pornográfico: Religião e Prazer em Nelson Rodrigues” publicado na Revista Caminhando. Vol. 9, nº 1, São Paulo, 2004 do Professor e Doutor Elton Nunes: “aos dez anos Nelson Rodrigues já escrevia a estória de uma adúltera (Madalena) assassinada pelo marido (Jesus) que, em seguida, ajoelhado e contrito, pede perdão à morta enquanto o amante (Satanás) foge na escuridão da noite. Redação que lhe deu o primeiro lugar na

classe deixando boquiabertas sua professora e sua mãe e na qual já estão presentes os arquétipos evangélicos de seus futuros dramas”

3.3 Glauber Rocha

(14 de março de 1939 — 22 de agosto de 1981)

Foi um cineasta brasileiro e também ator e escritor.

Glauber Rocha foi o homem que produziu o melhor trabalho sobre escatologia no Brasil, esse trabalho é um filme chamado “Deus e o Diabo na Terra do Sol” (1963, indicado no Festival de Cannes: Palma de Ouro). Só entende bem o filme quem conhece o Apocalipse. Se o Apocalipse tem um texto de imagens e ali está expressa toda virtualidade do bem e do mal, em “Deus e o Diabo na Terra do Sol” o método é o mesmo, é possível ver o filme e achar na literalidade dele que você entendeu a estória, mas se você entender que cada personagem é uma figura virtual, você vai entender que ele está usando as imagens pra falar de alguma coisa maior relacionada ao próprio país, o mundo e o apocalipse. Ele viu o protestantismo como algo que deveria ser uma forma de confrontar o burguesismo. Glauber Rocha é praticamente, dentro do cinema brasileiro, um profeta. Ele é um profeta do cinema novo. A influência protestante de Glauber Rocha veio da sua família: “foi criado na religião da mãe, que era membro da Igreja Presbiteriana através da ação missionária americana, ação chamada Missão Brasil Central. Ele foi alfabetizado pela mãe, em 1947 ele vai para Salvador onde foi estudar no Colégio 2 de Julho dirigido pela missão presbiteriana” (artigo disponível no site Wikipedia: http://pt.wikipedia.org/wiki/Glauber_Rocha > acessado em 22/05/2012). E o 2 de Julho ainda hoje é uma das principais escolas de Salvador.

4. Influencias da Cultura Brasileira no Protestantismo

Para evidenciar a influência da cultura brasileira no Protestantismo brasileiro cita-se Alencar, 2005. (p40-p.45)

Existe uma coisa essencial no fenômeno religioso que é a estrutura de mediação, toda religião é de alguma forma algo de mediação. A religião é uma mediação entre o pressuposto do divino e o ser humano, teoricamente nenhum ser humano tem acesso direto ao divino. Ele passa por oferendas, por fetiches, por tabus, por sacerdotes, etc. E existem diversos tipos de mediação: tem a

mediação por meditação, por oferendas, jogando flores no mar, etc. Por exemplo: no panteão católico existe Santo Antonio pra casamento, Santo Expedito para causas impossíveis, ou seja, existe um deus, uma entidade para cada coisa. Esse panteão Católico é paralelo ao panteão grego que tem o deus da bebida, o deus do alimento, tem o deus do amor, deus da guerra. Então essa idéia desse tipo de panteão não é nova, ninguém inventou a roda e todo mundo repete. O panteão afro-brasileiro tem Exu que é da guerra, tem Oxalá que criador do mundo, tem Ogum que é pra abrir os caminhos, tem Yemanjá que é do amor. Ora, os brasileiros se acostumaram com isso porque o catolicismo, culto afro e religião indígena formam a identidade brasileira. Nessas religiões está a base da identidade brasileira sincrética. Então nós, brasileiros, nos acostumamos a sempre pensar em uma determinada entidade que de alguma forma resolve algum tipo de problema.

Na tradição protestante existe algo que diz que você tem acesso direto a Deus, ou pelo menos deveria. Mas é incrível perguntar para algum protestante tradicional, seja presbiteriano, batista ou metodista, dizendo: se você não precisa de pastor para falar com Deus, por que você tem pastor na sua igreja? Teoricamente você não precisa de pastor. Porque se você pode acessar a Deus, lendo a bíblia, receber a unção de Deus, pra que você precisa de pastor? A partir desse ponto começa a criar uma espécie de reserva de mercado dizendo: batismo é só o pastor que pode fazer, santa ceia é só o pastor que pode fazer, casamento que para nós não é sacramento, só o pastor pode fazer. Uma influência fundamental do catolicismo no protestantismo brasileiro é a historia do casamento, o que é o casamento na igreja? Se casamento tem que ser na igreja alguma coisa está errada, porque ele não é sacramento. É puramente uma satisfação social que ficou como um ranço católico dentro do protestantismo. Outro exemplo é que na Igreja Luterana se o pastor não estiver presente não pode haver celebração de culto.

Já no novo pentecostalismo a influência é mais acentuada, porque para você chegar até Deus é necessário que o missionário faça a oração ou o individuo só será curado se for através toalhinha unguida do apóstolo. Se sairmos de uma estrutura teológica e pensarmos numa estrutura meramente instrumental, existe de um lado entidade e do outro lado o fiel. Entre a entidade e o fiel tem um amuleto ou uma oferenda, um ebó. Qual é a função do ebó, do

despacho? É que matando uma galinha, um frango preto, uma garrafa de cachaça, ou fazendo uma oferenda de flores para Yemanjá, essa oferenda tem o poder ou o axé de acionar a força do Orixá em meu benefício. Pois então, a estrutura do fenômeno religioso é a mesma. No caso das igrejas do novo pentecostalismo eles descobriram uma coisa muito interessante para substituir a oferenda, é o dinheiro. O dinheiro tem essa força mágica de fazer com que o Orixá/Deus faça isso e não aquilo.

Portanto o que mais a cultura brasileira influenciou o universo protestante foi essas estruturas mentais que Pierre Felix Bourdieu vai chamar de estrutura estruturante, a estrutura teológica do universo protestante brasileiro não é original e não é protestante. A estrutura teológica do universo protestante brasileiro é afro-católica, a cabeça do brasileiro é afro-católica.

Considerações Finais

Como visto, a Teologia da Cultura visa assentar a religião no seu lugar de direito, ou seja, como preocupação última de qualquer atividade humana, tanto moral, sentimentos, artes etc. e acabar com o paradigma que existe uma separação entre mundo secular e igreja.

O brasileiro, por sua vez, tem uma formação religiosa católica e de religiões vindas da África. O brasileiro busca uma forma de sempre conciliar, agregar e nunca separar os deuses de sua religião, ele é sincrético.

A teologia protestante influencia a cultura brasileira não só através da academia, mas também através da formação familiar. Destaca-se três ícones da cultura brasileira, Gilberto Freyre, Nelson Rodrigues e Glauber Rocha que tiveram influencia protestante em suas famílias.

Já a cultura brasileira influencia o protestantismo brasileiro através da carga afro-católica que a cultura brasileira traz em si, sendo assim essa formação afro-catolica influencia de forma muito notável a pratica protestante no Brasil.

Enquanto muitos líderes e membros de igrejas protestantes tentam se afastar da cultura brasileira isolando-se e alienando-se, essa pesquisa busca encontrar uma forma em que ambas andem juntas de forma pacífica. Embora seja possível notar que nem todas as influências são positivas, fica evidenciado

que a igreja pode abrir-se para ser influenciada pela cultura e influenciar a cultura com sua teologia.

Referências Bibliográficas

- ALENCAR, Gedeon – *Protestantismo Tupiniquim*, Arte Editorial, São Paulo, 2005
- DAMATTA, Roberto – *O que faz o Brasil, Brasil?*, Ed. Rocco, 1993.
- FREYRE, Gilberto. *Depoimento de um ex-menino pregador*, in Diário de Pernambuco. Recife, 31 de dezembro de 1972.
- MARTINS, Mário Ribeiro – A resposta de Gilberto Freyre. *Revista Imagem Atual*. Anápolis, Ago.1987
- NUNES, Élton de Oliveira – O Anjo Pornográfico: Religião e Prazer em Nelson Rodrigues. *Revista Caminhando*. Vol. 9, nº 1, São Paulo, 2004
- ROCHA, Glauber – Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Glauber_Rocha > Acesso em: 22/05/2012
- TILLICH, Paul – *Teologia da Cultura*, Fonte Editorial, São Paulo, 2009