

DO ESPÍRITO DO CRISTIANISMO: UMA ABORDAGEM SOBRE O MOVIMENTO QUE NASCEU REVOLUCIONÁRIO E QUESTÕES DE RELAÇÕES COTIDIANAS

Diná da Silva Branchini*
João Batista Ribeiro Santos*

RESUMO

A pesquisa sobre os rumos a que tomou o cristianismo e sua inigualável influência na construção do Ocidente requer um olhar às origens, mesmo ao Jesus histórico e os efeitos provocados por aquele movimento messiânico, cuja historicidade está baseada mormente na literatura cânonica. Assim sendo, este artigo trata da dinâmica relacional em cenário religioso frente ao fenômeno da diversidade identitária coetânea, avaliando tendências de diálogo e articulação nacionais.

PALAVRAS-CHAVE: Cristianismo, memória cultural, diversidade cultural, identidades.

RÉSUMÉ

La recherche sur la direction que prend le christianisme et son influence sans précédent sur la construction de l'Occident exigent un regard sur les origines, même le Jésus de l'histoire et les effets causés par le mouvement messianique, dont l'historicité est basée principalement sur la littérature canonique. Par conséquent, cet article traite de la dynamique relationnelle dans scénario religieux face à ce phénomène d'identité diversité coetânea, évaluant tendances et la boîte de dialogue commune nationale.

MOTS-CLÉS: Christianisme, mémoire culturelle, diversité culturelle, identités.

Introdução

A abordagem do cristianismo leva-nos à busca pelas origens dos primeiros cristãos, à lonjura histórica dos eventos narrados. Neste caso, requer como objetivo a

* Diná da Silva Branchini é mestre em Ciências da Religião, com linha de pesquisa em ciências sociais, pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). E-mail: disilvabbranchini@uol.com.br

* João Batista Ribeiro Santos é mestre em Ciências da Religião, com linha de pesquisa em religião e literatura no mundo bíblico, pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) e mestre em História, com linha de pesquisa em história antiga e medieval, pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). E-mail: jj.batist@gmail.com

explicação de eventos passados da perspectiva do seu principal agente, portanto diretamente causal. Considerando que “a história das tentativas para fornecer apenas como um conjunto de condições necessárias e suficientes em reivindicações de conhecimento apoia a ideia de que qualquer análise de explicação em si será parcial”

(MACDONALD; MACDONALD, 2011, p. 135),¹ encetamos a busca pela plausibilidade para a explicação narrativa. Assim como os eventos causalmente relacionados têm existências distintas (MACDONALD; MACDONALD, 2011, p. 138), as camadas literárias do cristianismo primitivo, mormente a “literatura canônica”, são compósitas (obedecem intenções e probabilidades redacionais) e de todo modo insuficientes para atestar uma cronologia apesar da intencionalidade histórica.

Nesta tarefa historiográfica, mesmo quando disser respeito às questões relacionadas ao cotidiano hodierno, será preciso, metodologicamente, distinguir os eventos históricos dos eventos míticos, pois os eventos míticos se repetem nos rituais celebrativos e os históricos, que não se dão à ornamentalidade, não fazem parte da natureza cíclica. Entretanto, a noção de intervenção da divindade na esfera do agir e do sofrer humanos, em suas ocorrências descontínuas, estabelece a teologização da história (ASSMANN, 2010, p. 223). Tanto para Jan Assmann (2010, p. 223-229) quanto para François Châtelet (1996, t. 1, p. 20-32), o primeiro a partir da visão característica do antigo Oriente-Próximo e o segundo a partir da visão judaico-cristã, é aplicável a ideia da intervenção divina na história e destino humanos; essa ideia pode ser ampliada para a história do mundo com suas culturas e indivíduos.

O que ora foi dito torna indispensáveis as memórias textuais cristãs. Numa ênfase de Arnaldo Momigliano (1993, p. 476): “historiadores biblistas ou historiadores humanistas, nós aprendemos ainda que a arqueologia e a epigrafia não podem tomar o lugar da tradição viva de uma nação, como é transmitida através de seus textos”.² Um dos procedimentos nas distinções documentais é analisar as obras históricas em função de atitudes retóricas, embora a forma de exposição dos fatos – isso vale também para os *evangelhos* – seja uma consideração acessória. Destarte, o cristianismo originariamente situa-se nesse conceito teológico de história, onde o *Sitz im Leben* (tempo, história e

¹ “The history of attempts to provide just such a set of necessary and sufficient conditions on knowledge claims support the thought that any analysis of explanation will itself be partial” (MACDONALD; MACDONALD, 2011, p. 35).

² “Historiens biblistes ou historiens humanistes, nous avons encore appris que l'archéologie et l'épigraphie ne sauraient prendre la place de la tradition vivante d'une nation, telle qu'elle nous est transmise par ses textes littéraires” (MOMIGLIANO, 1983, p. 476).

situação vivenciais) é o *kairós* do evento carismático, epifânico. Em vista disto, Jan Assmann (2010, p. 228) afirma com justeza que os juramentos e promessas trazem à sua volta uma sacralidade que obriga moralmente a não esquecer-se da memória.

Objetivamente é mais importante o contexto em toda a sua complexidade por possibilitar uma precisa consideração historiográfica dos fatos (CHÂTELET, 1996, t. 2. p. 394-402), pois é inconteste que a pesquisa sobre o Jesus histórico está vinculada à perspectiva de seus autores (STEGEMANN, 2012, p. 29). Desde este entendimento, o dado confessional torna-se evitável em função de a “historiografia está interessada exclusivamente em sinais de eventos que tinham um tempo e espaço definidos, ela está interessada exclusivamente em sequências de causas e efeitos que ocorreram no passado” (TUCKER, 2011, p. 104).³

Cabe mencionar que a pesquisa do cristianismo há muito foi respaldada nos domínios da filosofia da história;⁴ justificada, a nosso ver, pela autonomia construída pelo cristianismo – progresso emblemático após a excomunhão dos judeus seguidores de Jesus de Nazaré⁵ pelas autoridades judaicas e posterior perseguição romana – e sua posterior universalização em meio ambiente helenístico-romano (NOGUEIRA, 2010, p. 27; KÖESTER, 2005, p. 107). Na topografia civilizatória siro-palestina, a vinda do Messias como um evento que tem seus oráculos preservados em inscrições produzidas fora dos círculos de tradições mitológicas, portanto acontecendo dentro da história (LE GOFF, 2012, p. 328), transforma Jesus de Nazaré numa pessoa fora da ordem mítica (STEGEMANN, 2012, p. 26). Desse modo, pesquisaremos as origens e, após, apresentaremos criticamente o nosso atual contexto.

As multidões no movimento de Jesus de Nazaré

Os eventos de religião não surgem fora do âmbito do político, a maioria é, inclusive, pragmático. A emergência do cristianismo ocorre nesse contexto de forças

³ “Historiography is interested exclusively in token events that had a definite time and space, it is interested exclusively in sequences of causes and effects that occurred in the past” (TUCKER, 2011, p. 104).

⁴ Para François Châtelet (1996, t. 1, p. 23), refletir sobre o pensamento cristão faz parte da constituição do espírito do historiador.

⁵ “Nos evangelhos, Jesus vem de Nazaré, mas essa é precisamente a cidade da qual ele sai (...). Sua ‘cidade’ era Cafarnaum, no lago, não longe de Tiberíades (Mc 2,1; 3,20; 9,33), onde escavações arqueológicas mostraram claramente que antes de Herodes existia uma aldeia de pescadores e marinheiros experientes” (TAYLOR, 2010, p. 80). Segundo Justin Taylor (2010, p. 131), “a palavra ‘nazoreu(s)’ ocorre muitas vezes no NT [Novo Testamento] (às vezes na forma ‘nazareno’), em que parece ser aplicável a Jesus pessoalmente e a outros”; ambos os termos significam, portanto, “de Nazaré” e “nazareno”.

sociais e políticas; por isso, as leis e procedimentos usados para assegurar propriedades e apropriações publicadas desde Roma vinculam-se às reações messiânicas. Os movimentos, por seu lado, tinham como principal objetivo político o repúdio às “restrições indignas”⁶ empregadas na periferia das cidades e no campo pelos governantes locais com o aval do Império Romano; na verdade, era uma reprovação popular das outorgas de direito romanas consideradas como métodos de restrição e violência. Não raro o sistema romano de articular o uso da violência e o estado do cidadão (*dignitas*) estimulava levantes liderados por messias, bandidos e profetas.

Talvez tenha sido por essa época que a proclamação pelos movimentos de revoltosos do ano de libertação (*jubilar*) passou de um conceito social para tornar-se a essência das guerrilhas; nos limites de Israel, foi uma das “concepções racionais para renovação social”, dentro do processo revolucionário “no qual a verdadeira e justa ordem aparecerá” (KIPPENBERG, 1988, p. 157, 158). Nesse contexto, e incluímos as comunidades de Qumran (11QMelch; cf. GARCÍA MARTÍNEZ, 1995, p. 180-181; KIPPENBERG, 1988, p. 160), os movimentos apocalíptico (milenarista) e escatológico (a grande limpeza divina deste mundo), em seu sentido coletivo social, reivindicam a renúncia à execução judicial de fiança pessoal (perda de objetos pessoais, roça, filhos), dívida comercial e escravidão por parte do credor. Jesus de Nazaré legitima-se profeticamente num grupo segmentário de linhagem que, ao proclamar o ano de libertação⁷ – exigência sem ambiguidades de libertação dos escravos – transformou o seu movimento em tempo da salvação coletiva (*kairós*), para usar a formulação de Pierre Bourdieu endossada por Hans G. Kippenberg, é o “futuro prático”.

⁶ Para acaso de ironia usa-se a “restrição indigna” como motivo suficiente para o emprego da violência, segundo a magistratura romana, “para assegurar os direitos humanos legais ou naturais” (MENDES, 2009, p. 40).

⁷ Evangelho segundo Lucas, cap. 4, v. 18 *πνεῦμα κυρίου ἐπ’ ἐμὲ*

*οὗ ἕνεκεν ἔχρισέν με
εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς,
ἀπέσταλκέν με,
κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφρασιν
καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν,
ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει,*

v. 19 *κηρύξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν* (ALAND *et al.*, 1993).

As dificuldades de interpretar o movimento e de mirar o Jesus histórico, dada a escassa menção historiográfica, poderiam inexistir caso a Galileia-Pereia e a Transjordânia, governadas por Herodes Antipas (4 a.C.-39 d.C.), fossem devidamente valorizadas. “A *Galileia* era uma região de grande densidade populacional e muita renda, onde havia abundância de pesca e comércio” (REICKE, 1996, p. 135); a cultura material testemunha a presença helenista, cuja grandeza pode ser vista nas duas mais afamadas cidades da região, Séforis, destruída em 4 a.C. e reconstruída por Antipas que a chamou de *Autocrator/Imperator* em honra a César Augusto, e Tiberíades, construída por Antipas em 19 d.C. em honra a Tibério e com o objetivo de comercializar o lago e seus peixes em nome do Império Romano. Consideremos que na região norte da Síria-Palestina predominava o campesinato e a diversidade religiosa, com seguidos conflitos (FREYNE, 2008; MALINA, 2004; CROSSAN, 2009a).

A demografia, com sua multietnicidade possibilitada pela presença do importante lago de Kineret e do “caminho do mar”, via de caravaneiros de Damasco a Cesareia, a terra fértil e a insatisfação dos pescadores e camponeses espoliados pela classe dirigente (“herodianos”, sacerdotes, aristocratas), fizeram da Galileia o lugar preferencial para os levantes dos “foras da lei” (“banditismo social”, político cidadão, como os canaanitas e zelotes, e agrário, como os sicários). Os aspectos politicamente insólito e doutrinariamente controverso ficam implicados na falta de atividade literária – os líderes das ações revolucionárias não dispunham de etnógrafos em suas peregrinações. O historiador Justin Taylor (2010, p. 30,31) afirma que “o ato de escrever, por sua vez, também subentende um controle”.

Com efeito, nos *querigmata* de Jesus de Nazaré a noção de “Reino de Deus” debate contra as apropriações e controle das elites dirigentes galilaicas subordinadas ao Império (FREYNE, 2008, p. 132). Nesse sentido, mesmo as respostas não violentas de Jesus não evitavam novas tensões sociais, provocadas, naturalmente, pelo modelo herodiano de governar, que, segundo Sean Freyne (2008, p. 141), era tirânico. A urgência da nova ordem (“o Reino”) não se ocupa com metas futuras, sua *praxis* gerada na *crisis* herodiana visa o “futuro prático” de mudanças inclusive estruturais terrestres sem correlatos celestiais, por isso os efeitos são *paradoxa*, “surpreendentes”.

Visto que Jesus na verdade proclamava um reino e olhava para Deus como Pai, proclamando uma teocracia política, econômico-política, religioso-política para Israel, ele estava consciente de uma solução para os problemas políticos de

Israel e estava em processo de partilhar a solução com outros. Aqueles que o ouviram comparariam uma solução com outras soluções disponíveis e, se eles a achassem provável, adotariam-na e fariam a respeito dela a outros. É neste ponto que as pessoas estariam inclinadas a formar um pequeno grupo ao redor de Jesus (MALINA, 2004, p. 146).

Bruce J. Malina demonstra seus postulados, como raros historiadores e biblistas, pesquisando os povos do Mediterrâneo antigo; o enredo transcultural impõe uma tomada de decisão. Discordamos de Malina quando insiste na existência de pequenos grupos padronizados e de uma série de condições favoráveis ao Jesus histórico; entretanto, os sistemas de patronagem ineficaz, tanto da aristocracia israelita quanto da aristocracia romana, tinham de ser mudados, e presumivelmente estavam fadados ao colapso. Mas a adesão das multidões demonstra ainda que, diante da situação específica, individualmente Jesus, “a identidade coletiva que representava o destino do grupo”, não geraria as mudanças desejadas e o movimento correria o risco de findar-se (MALINA, 2004, p. 150, 151; CROSSAN, 2009a, p. 25).

Esta análise do material neotestamentário e do contexto societário colocam-nos no estágio formativo da *'ekklésia*. Na construção da comunidade religiosa neotestamentária foram priorizadas as tradições dos *logia* e da oralidade que tratam da humildade do Messias e sua defesa dos “encurvados”. Nessa matriz geográfica e histórica, “la carnalidad de Cristo se volvió una noción básica para la organización de una ética comunitaria de sumisión y control que intentaba aparecer como solidaria con los parámetros civilizatorios grecorromanos” (SPLÉNDIDO, 2013, p. 272). Na nova ordem encetada propõe-se um sincretismo doutrinal onde o engajamento e o martírio são elementos legitimadores, por isso

la metáfora cristológica servil fue un elemento discursivo central en la construcción del poder jerárquico en las comunidades de los siglos I y II. Sin embargo, la idea de *kenosis* divina, coronada por el suplicio de la cruz, no fue adoptada inmediatamente ni monolíticamente por todas las iglesias. El mismo proceso histórico de conformación de las comunidades fue empujando a las perspectivas cristológicas ya sea hacia la imagen del esclavo, ya sea hacia la imagen del *kyrios* (SPLÉNDIDO, 2013, p. 289).

O tipo de morte imputado a Jesus de Nazaré depõe em favor de que ele não representava um perigo ao Estado romano – à *res publica* e à *dignitas* dos seus

cidadãos. “A suspensão, a retirada da comunidade daqueles condenados pelo crime de *perduellio* (atentado contra a segurança do Estado) era simbolizada pelo enforcamento na ‘árvore dos infelizes’” (MENDES, 2009, p. 45). A condenação à cruz era aplicada à época aos não cidadãos romanos acusados, dentre outros motivos, por praticar a magia. Pode ter sido essa a acusação contra Jesus de Nazaré, tendo em vista os exorcismos por ele praticados e a traição por convicção religiosa anti-imperial. Por outro lado, não é fácil qualquer definição, pois

quando tratamos do cristianismo, lidamos com um fenômeno muito mais complicado [do que tantos movimentos messiânicos coetâneos]: um exemplo do que parece, desde o início, um grupo constringidamente messiânico que conseguiu sobreviver (de algum modo) ao trauma da morte de seu líder e à rejeição de sua mensagem pela cultura dominante, para tornar-se um grupo amplamente difundido nas últimas décadas do judaísmo do Segundo Templo (ROWLAND, 2005:, p. 510, 511).

Há dificuldades para a interpretação, mas, sem dúvida, a denegação do messianismo real em favor do inovador conceito de liderança servente e sofredora não se alienou do processo de helenização cultural na Judeia; aliás, a helenização não violava necessariamente as tradições judaicas, apesar dos antigos conflitos sob Antíoco IV Epífanes e os protestos da família de Judas Matatias, pois “judeu” não tinha sentido religioso-cultural (COLLINS, 2010). Além disso, as associações voluntárias e partidos políticos “proliferaram através do mundo helenístico” (COLLINS, 2010, p. 54), dentre eles está o movimento intrajudaico do campesino mediterrâneo Jesus de Nazaré.

Definitivamente, o cristianismo medieval, seguindo santo Agostinho, abandonou a esperança messiânica e seus combates contra a espoliação e em favor da convivência multiétnica. Findou-se o que John Dominic Crossan (2009^a, p. 14) chamou de “tensão dialética com *o passado que é reconstruído*” para superar o imperialismo. O cristianismo primitivo era absolutamente político e religioso (CROSSAN, 2009a; MALINA, 2004), cujo princípio é: o Reino de Deus constitui-se em um processo colaborativo entre o humano e o divino de resistência à brutalidade do imperialismo. Esse projeto é patenteado pelo mapa topográfico: Galileia, Tiro e Sidônia, povoados próximos a Cesareia de Filipe, sudeste da Decápole, oriente do lago de Kineret e Dalmanuta, sem falar das vilas da Samaria e da Judeia (BARBAGLIO, 2011, p. 94),

onde o povo é apresentado documentalmente em estado desumanizado (pecador, endemoniado, cego, surdo, mudo, enfermo, morto, prostituído, faminto, endividado, desabrigado, amaldiçoado, canaanita, condenado, *amador*, fugitivo, escravo).

É contra essa desumanização causada pela opressão das classes dirigentes que, a nosso ver, a ressurreição de Jesus de Nazaré deve fazer sentido no tempo presente. Assentimos com Crossan (2009b, p. 42) que “se, por exemplo, a ressurreição de Jesus é tomada metaforicamente, ela anuncia a justificação divina do mundo, o que é algo literal, verdadeiro, histórico, algo real ou apenas discurso vazio”. O que é preciso é realizar conceitualmente a diferença entre “glorificado” e “erguido” a propósito do Messias; o primeiro estado a *'ekklesia* pode fazê-lo com abstrações, o último estado somente recebe sentido histórico com a construção em mutirão de um mundo divinamente justo.

Em sua pesquisa sobre a teoria da história, o historiador Dagmar Manieri (2013, p. 36-58) analisa obras de Santo Agostinho como contribuição para a compreensão do conceito de *'ekklesia* da Idade Média, cuja teologia moral vigora com emendas agravantes, apesar dos vários cismas e protestos (marginais) por persistir sem Jesus de Nazaré, sem as multidões, palaciana, templar e equivocadamente à espera da “cidade celeste”.

O *institutum* (sem Jesus de Nazaré) e as relações com as novas multidões

Esse equívoco ampliado na prática sócio-religiosa escravocrata é praticado potencialmente pela Igreja Católica no bojo do colonialismo português no Brasil. A máxima da tradição historiográfica *historiae vitae maestrae* aplica-se negativamente à consciência histórica das autoridades da Igreja com relação à transformação dos valores fundantes do cristianismo ao longo dos séculos. Suas concepções de mudança temporal contêm conceitos de desenvolvimento baseados no feudalismo. Cabe-nos proceder à conexão entre as dimensões do tempo para estabelecer a análise contextual da gradual dissolução do legado referido, para evocar um debate acerca dos rumos institucionais.

O fato de na época colonial inexistir “autoconsciência de Igreja como Igreja, mas sim como sociedade global”, é da maior importância para Eduardo Hoornaert (1983, p. 246), pois a religião trazida pelos portugueses era um “cenário”; como tal, socialmente parte do colonialismo e culturalmente, afora nas fazendas, hierarquizante.

Na verdade, nem se destinava a ser uma “igreja” com o caráter de *'ekkesía*, nem cristianismo mesmo, mas *crístandades* e garante da sociedade escravocrata. Tantas dessas *crístandades*, tornadas multiculturais, mormente pelas expressões de pretos, mulatos e mestiços, mais tarde serão excluídas do oficialato e consistirão em celebrações de resistência ao sistema colonial, espaço estratégico contra a *ninguendade*, sacramentos que “convertem” para o assentimento à escravidão e a sistemática escravização dos africanos e índios. Evidentemente, o conflito se instala desde o início porque

expressão do sistema colonial, esta *crístandade* admitia a escravidão, consequência estrutural do colonialismo mercantilista, e consagrava deste modo uma não-fraternidade em fragante oposição com a mensagem evangélica. Por causa do estabelecimento desta não-fraternidade houve uma “leitura” própria da doutrina, da moral, da vida sacramental, do sistema clerical, em resumo, de todos os elementos da vida cristã (HOORNAERT, 1983, p. 248).

Como próprios da missão ligada ao colonialismo, a interpretação teológica, a liturgia e os “dons espirituais” são, ambos, a certificação “divina” da sociedade escravocrata; considerados os seus instrumentos, talvez seja o componente da realidade formativa do Brasil menos revisto. Merece atenção a parceria da catequização com o escravismo legalmente instituído: a religião é instrumento dos escravocratas para manter o regime e evitar o enfrentamento. No final do século XVII as autoridades em Lisboa sentiam-se inseguras com o estado de guerra exercido pelo aparato da prática escravagista (espionagem, torturas, extermínio) e pela religião, enquanto as elites locais disfarçavam-se em relação aos conflitos.

Além do mais, desde as origens o catolicismo colonial identificou o rico e o pobre respectivamente como o que escraviza e o que é escravizado a partir de suas propriedades, a ponto de documentar para a primeira congregação provincial jesuítica do Brasil, estabelecida em Salvador em 1568, que “deve haver gado e escravos em números que for necessário, tanto no colégio como nas vilas que se chamam capitánias” (HOORNAERT, 1983, p. 262). Antes, porém, Manuel da Nóbrega já havia mencionado entre suas exigências para iniciar o Colégio da Bahia, em 1549, 5 escravos para as plantações e 5 escravos para a pesca, sendo que os mesmos não deveriam ser locais mas trazidos da Guiné (DREHER, 2005, p. 81). Dentro desse regime feudal transplantado pela nobreza e clero portugueses há a escravidão discutível, a indígena, e a estrutural, a

escavidão do negro. Isto fica evidente no projeto evangelístico católico, historicizado por Martin N. Dreher (2005, p. 81):

Por ocasião da evangelização do índio, a Igreja sempre ligou Evangelho e liberdade. No caso do negro, criou uma aliança com o proprietário de escravos e não estabeleceu uma ligação entre Evangelho e liberdade. Muitas vezes, o sacerdote residia na casa-grande e era empregado do latifundiário. A catequese dos escravos ficou completamente entregue ao proprietário destes.

Contextualizando as cristandades, ou o *institutum* sem Jesus de Nazaré desde o começo da Idade Média, salientamos que não temos o caso de uma igreja omissa com relação à escravidão, mas uma anti-igreja, anticomunidade fraternal e escravagista com as elites do sistema colonial português, caracterizada pela indefensável contradição de escravizar cristão, posto que desde Jesus de Nazaré a evangelização e o batismo são libertadores.

Para identificarmos alguma tentativa de reforma nesse atalho de cristianismo precisaremos chegar ao século XIX, época em que muitos clérigos começam a perceber a estranheza que a religião deles causava aos europeus. Mas a reforma românica, iniciada nas dioceses de Mariana e de São Paulo, sob a ênfase de igreja autônoma e santa no seguimento do Concílio de Trento, mantém, como não poderia transigir, a hierarquia autoritária e a exclusão das multidões. Alias, nem mesmo as novas ideias racionalistas e liberais evitaram que a preocupação com o povo se resumisse em “eliminar progressivamente os elementos considerados profanos no culto religioso, como meio de purificação da religião popular” (AZZI, 1992, p. 33), portanto, contra o povo e a sua diversidade sociocultural. Diante da vinculação do padroado à Coroa e à estrutura econômica de governo imperial baseado no regime de escravidão, não se poderia esperar o engajamento da igreja na causa abolicionista,⁸ ainda que muitos segmentos da sociedade (maçons, liberais, protestantes) o tenham feito.

A diversidade sociocultural passa a ser o grande eixo da realidade do tempo presente. Ela não representa exatamente uma novidade; esteve sempre presente tanto nos processos civilizatórios quanto identitários, nas relações comerciais livres e

⁸ Riolando Azzi (1992, p. 103-113) enfileira uma série de motivos que levaram a Igreja Católica a ter uma “atitude de pouco compromisso com relação à causa da abolição”.

colonialismos. No entanto, na sociedade contemporânea este fenômeno ganha maior amplitude e importância por afetar e implicar a convivência global. As migrações de grupos populacionais em todas as partes do mundo, por razões variadas como o mercado de trabalho, a busca por segurança pública, instrumentalização etc., demonstram uma duplicidade contraditória, isto é, a atemporalidade com o encurtamento das distâncias e as barreiras fronteiriças. Por esse antagonismo, as formas de conviver com a diversidade resultam em relações amistosas e de animosidade, de paz e de guerras com perdas imensuráveis.

No curso do tempo, comparativamente, a objetividade revolucionária do cristianismo primitivo perdeu a historicidade. No caso brasileiro, consideramos que o fenômeno da diversidade cultural existe desde sua sociogênese, ainda que combatido pelo clero egresso da Europa. Quanto aos grupos populacionais que vieram dar aqui, eles constituem a miscelânea originária da identidade cultural. Vale lembrar o pensamento de Stuart Hall a este respeito: a “identidade”, embora vivida como algo essencial da natureza e associada à ideia de pureza da nação, de fato, é resultado de um *discurso* sobre a cultura nacional, que expressa

um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos. As culturas nacionais ao produzir sentidos sobre a “nação”, sentidos com os quais podemos nos identificar, constroem identidades (HALL, 2005, p. 50).

Por isso, quando avaliamos que a diversidade cultural é um fenômeno fundante concordamos com a ideia de que o discurso de uma cultura nacional é uma forma de negação de outras culturas, subalternizadas, a serem embutidas no conceito de “identidade nacional”.

O discurso da cultura nacional não é assim, tão moderno como aparenta ser. Ele constrói identidades que são colocadas, de modo ambíguo, entre o passado e o futuro. (...) Mas frequentemente esse mesmo retorno ao passado oculta uma luta para mobilizar as “pessoas” para que purifiquem suas fileiras, para que expulsem os “outros” que ameaçam sua identidade e para que se preparem para uma nova marcha para a frente (HALL, 2005, p. 56).

Assim, dar visibilidade ao “diferente” dentro de um contexto político em que prevalece a hegemonia de um grupo – trazendo à luz hermeneuticamente *glosas* literárias que atestam a presença desse Outro – é interpretar criticamente as relações de poder sociopolítico e econômico de uma sociedade opressora. Ressaltamos o aspecto de que estas inter-relações não ocorreram de forma pacífica nem garantia autonomia, ao contrário, o desenvolvimento deu-se em ambientes onde os grupos não cristãos foram descaracterizados em sua herança religiosa imaterial. Assim Marcelo Ayres Camurça interpreta a mentalidade cültica tradicional:

Na mentalidade tradicional não existe a possibilidade de especular sobre o transcendente; sobre a existência ou não dos seres que supostamente possam viver “no alto”; se existe o mito com seus personagens e narrativas, eles e suas sagas existem de fato. Acreditar não é questão de especulação, mas de *credibilidade*, de *confiança* na(s) entidade(s) a quem se filia e com quem se pactua.

A fé na matriz religiosa tradicional implica estabelecer um vínculo – na verdade um maior número de vínculos possíveis – para assegurar a *proteção*, em troca da lealdade e filiação a essas entidades, acompanhada de oferendas e rituais que expressam sempre a renovação dos vínculos estabelecidos. (CAMURÇA, 2009, p. 177).

A imposição do cristianismo foi uma forma de anular a identidade cultural dos povos submetidos, no caso, os autóctones (indígenas) e os raptados e escravizados (africanos), considerados inferiores, marcados pela não historicidade dos símbolos e pela crença em mitos. Roger Bastide (1985, p. 85) acentua que na fluidez e interpenetração religiosas nos processos civilizatórios, o sincretismo religioso de caráter popular foi uma forma de sobrevivência e resistência dos “convertidos” compulsoriamente ao cristianismo, os quais mostraram capacidade de transpor a passagem de um a outro universo religioso, encarnando-se no corpo social.

Quem é você? Qual sua “identidade”? Pensar as identidades (gênero, época, étnica, religiosa, socioeconômica) no âmbito da supermodernidade é algo que ganha novo sentido conceitual a cada reinterpretação, em que as identidades “reconhecidas” ou “legitimadas” geram acessos a novos escalonamentos. A distinção essencial atrelada à pessoa, ou grupo populacional, define seu lugar social. Porém, tal percepção não é definitiva. A prática religiosa tem sido deslocada para amplos domínios culturais de convivência, fragmentários, compondo um complexo formado por múltiplas referências

incorporadas de forma complementar, contraditória e provisória, que convivem na interioridade do indivíduo no decorrer de sua vida. Antonio Flávio Pierucci classifica a religião cristã como *universal*.⁹

O encontro das culturas formativas – seguidas das culturas oriundas dos imigrados – propiciou o desenvolvimento de um povo identificado com o ramo religioso das camadas dirigentes e dominantes, porém incapazes de inibirem a sincretização dos vários segmentos da sociabilidade do povo. Como mostra Faustino Teixeira (2005, p. 16), ao afirmar que “o catolicismo no Brasil revela uma grande complexidade. Trata-se de um campo religioso caracterizado por grande diversidade. A pluralidade é um traço constitutivo de sua configuração no Brasil”. Extraintitucionalmente desenvolvem-se as práticas religiosas autóctones, as quais são vistas, *a priori*, como ameaça, sendo, portanto, perseguidas, criminalizadas, demonizadas. Acrescente-se a isso o peso do estado de subalternidade dos membros dessas manifestações num Estado que nega-lhes legalidade. Assim, tais religiões se desenvolvem e se recriam no espaço da marginalidade e sob criminalização, nos terreiros ocupados. Há quem interprete a hibridização insurgente como a capacidade de adaptação cultural, configurada à maneira de uma força inclusiva do próprio povo mesmo quando interpretado como *'ekklésia*, conforme Faustino Teixeira:

Impressiona também a capacidade de adaptação e ajustamento dessa religião às novas situações: “quando observada de perto, vemos como ela se abre e se permite diversificar, de modo a oferecer, em seu interior, quase todos os estilos de crença e de prática da fé existentes também fora do catolicismo” [citando Carlos Rodrigues Brandão] (TEIXEIRA, 2005, p. 16).

Sem embargo, isso acaba por manifestar outra característica do campo religioso: a dificuldade de diálogo e convivência pacífica inter-religiosa, o que contradiz os discursos fundamentados na crença transcendente da promoção da paz, amor e respeito à vida. De fato, são regulares os episódios violentos locais (mas não só) gerados por motivos religiosos. Manifestações que incitam à guerra e constroem inimigos por serem

⁹ Antonio Flávio Pierucci (2011, p. 20) utiliza a classificação funcional das religiões, apresentada por Candido Procópio Ferreira de Camargo, a qual distingue *religiões étnicas* “com função de preservação de identidades étnicas, das *religiões universais* abertas a todo e qualquer indivíduo independente de tribo, etnia ou nacionalidade”.

anúncios de *verdades* divergentes como unívocas. Nesse sentido, aumenta cada vez mais o predomínio da pluralidade divina, e passa a existir diversos cristos de acordo com o imaginário simbólico presente nos movimentos que originam-se às margens. No entanto, também seus seguidores resistem à convivência com a diversidade, afirmando, assim, a existência de um Deus exclusivo.

As diversas expressões religiosas com cultura resistente às mutações dos processos de desconstrução impostos pela economia têm pouca representatividade, em parte por serem visadas como “religiões” falsas e alvo de preconceitos. Ao interpretar este fato, constata-se a forte tendência das várias pertenças, a mistura de várias religiões (que descaracteriza qualquer expressão comum de fé), uma característica da religiosidade que mantém o ocultamento de religiões marginalizadas. Nesse imbricamento de crenças persistem estruturas simbólicas tradicionais, baseadas mais pelo mito do *corpus* ritualístico e menos por uma literatura autorizada. Outra possibilidade seria a inserção de frequentadores dos ritos das margens na *leitourgía* religiosa oficial beneficiados talvez pela subjetividade, mas não pela hierarquização – a razão da falta de espontaneidade.

Tais características são parte do domínio da história da nova construção religiosa, que devem ser incorporadas ao ato de refletir sobre as realidades que envolvem o tema da inter-religiosidade em razão da multiétnicidade. Pois, ao contrário da percepção superficial sinalizar que este tema está plenamente compreendido e assimilado socialmente, deparamo-nos com resistências no campo religioso contra uma convivência compartilhada entre os vários segmentos. No sentido ontológico, do ser em relações, o cristianismo de Jesus de Nazaré foi estilhaçado e segue a tendência global do individualismo e da competição quando se trata de ocupar tempo e espaço, destruindo os inimigos em si mesmo.

Diante deste cenário cristalizado, José Maria Vigil afirma a necessidade de uma “conversão das religiões” para um compromisso com a vida do povo sofrido, sem voz e oprimido. Os “encurvados” que vivem em todas as partes do planeta, na condição de pobres e enfermos do mundo globalizado. Espera-se que a essência das religiões seja o ponto de convergência para as relações cotidianas.

As religiões, pela sua proximidade com o povo, pela sua localização supranacional e até supracontinental, e, sobretudo, por sua própria capacidade de dar poder ao povo deve participar. É imprescindível que participem. Para isso é necessária, antes de tudo, a “conversão” das religiões. Precisamos que as religiões resgatem o melhor de suas tradições espirituais, entre as quais figuram sempre, indefectivelmente, a misericórdia, a justiça, a esperança para a transformação do mundo (VIGIL, 2005, p. 19).

Esta dificuldade de convivência – ainda irresolvida –, aliada à competição eclesial para alcançar melhores “benefícios”, está em oposição às vozes das multidões (neste sentido, sempre), aos *movimentos vitais* que reivindicam o fim da intolerância religiosa. É do povo e no meio popular que se desenvolvem as muitas vozes (dialeto/dialéticas) que se fazem religiões e crenças. É no cotidiano da vida que ocorrem as trocas simbólicas, independentes da interferência direta das religiões institucionalizadas, diante das situações concretas da vida. Num fato há conexão com o movimento de Jesus de Nazaré: o lugar da diversidade foi o lugar da periferia, da invisibilidade, da subalternidade ao poder simbólico e formal da Igreja.

Considerações finais

Queremos crer que tenhamos contribuído para demonstrar que é importante pesquisar o cristianismo do tempo presente bem situado na Antiguidade Clássica e sem relegar o movimento do Jesus histórico como fundamento tanto para o parâmetro quanto para a perspectiva da investigação. Na consideração dos conflitos, mudanças e estranhamentos discriminizantes – que subjazem e, por vezes, emergem na linha do tempo – os possíveis equívocos metodológicos podem ser superados com o estabelecimento do diálogo entre os estudos bíblicos e as ciências humanas. Através da arqueologia da identidade histórica constatamos as mudanças estruturais na consciência histórica e teológica do cristianismo, seu atual *modus*, conceitos e modelos incompatíveis relativamente à realidade primitiva.

Em adição, o movimento de Jesus de Nazaré e o cristianismo primitivo eram muito mais uma alternativa revolucionária de vida do que uma doutrina ou fragmentos filosóficos, vice-versa, impulsionada pela fé na salvação da alma e na ressurreição do corpo. Assim, glosa exegética como *Isaías 25.8a (billa' hammawet lanetzah)*¹⁰ e verso

¹⁰ “Tragará a morte para sempre”.

como *Isaías 26.19a* (*yihyu meteykha n^ebelatî y^equmun*),¹¹ em perícopes apocalípticas do período entre o Persa Aquemênida e as conquistas do macedônio Alexandre – portanto bem antes das perseguições de Antíoco IV Epífanes –, demonstram que no século IV a.C. piedosos e empobrecidos creem na ressurreição, segundo Robert Martin-Archard (2005: 156), “vinculada a uma exigência da justiça”. As perícopes isaianas são relidas pelas comunidades cristãs primitivas como uma Palavra dinâmica dirigida às multidões de seguidores de Jesus de Nazaré. Portanto, “a esperança da imortalidade está vinculada à esperança da vinda do reino de Deus” (MARTIN-ACHARD, 2005, p. 148).

Referências Bibliográficas

ALAND, Barbara; ALAND, Kurt; KARAVIDOPOULOS, Johannes; MARTINI, Carlo M.; METZGER, Bruce M. (eds.). *The New Testament Greek*. 4th rev. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

ASSMANN, Jan. *La mémoire culturelle: écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*. Paris: Éditions Flammarion, 2010.

AZZI, Riolando. *O altar unido ao trono: um projeto conservador*. Vol. III. Coleção História do Pensamento Católico no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1992.

BARBAGLIO, Giuseppe. *Jesus, hebreu da Galileia: pesquisa histórica*. São Paulo: Paulinas, 2011.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1985.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Entre sincretismos e guerras santas: dinâmicas e linhas de força do campo. *Revista USP*, São Paulo, n. 81, pp. 173-185, mar/abr/maio, 2009.

CHÂTELET, François. *La naissance de l'histoire*. Tome 1. Paris: Éditions de Minuit, 1996.

CHÂTELET, François. *La naissance de l'histoire*. Tome 2. Paris: Éditions de Minuit, 1996.

COLLINS, John J. Culto e cultura: os limites da helenização na Judeia. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; FUNARI, Pedro Paulo A.; COLLINS, John J.

¹¹ “Viverão teus mortos, os meus restos mortais ressuscitarão”.

(orgs.). *Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2010, pp. 29-54.

CROSSAN, John Dominic. A vida do Jesus histórico. In: CHEVITARESE, André L.; CORNELLI, Gabriele (orgs.). *A descoberta do Jesus histórico*. São Paulo: Paulinas, 2009a, pp. 13-30.

CROSSAN, John Dominic. A ressurreição do Jesus histórico. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; MACHADO, Jonas (orgs.). *Morte e ressurreição de Jesus: reconstrução e hermenêutica. Um debate com John Dominic Crossan*. São Paulo: Paulinas, 2009b, pp. 27-43.

DREHER, Martin N. *A Igreja latino-americana no contexto mundial*. 2. ed. Vol. 4. Coleção História da Igreja. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

FREYNE, Sean. *Jesus, um judeu da Galileia: nova leitura da história de Jesus*. São Paulo: Paulus, 2008.

GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Textos de Qumran: edição fiel e completa dos Documentos do Mar Morto*. Petrópolis: Vozes, 1995.

HALL, Stuart. *A Identidade cultural na pós-modernidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HOORNAERT, Eduardo. A cristandade durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo; AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus van der; BROD, Benno. *História da Igreja no Brasil*. Tomo II/1: Primeira Época. 3. ed. Coleção História Geral da Igreja na América Latina. São Paulo: Paulinas; Petrópolis: Vozes, 1983, pp. 243-411.

KIPPENBERG, Hans G. *Religião e formação de classes na antiga Judeia: estudo sociorreligioso sobre a relação entre tradição e evolução social*. São Paulo: Paulinas, 1988.

KÖESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*. Vol. 2: História e literatura do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulus, 2005.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 6. ed. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2012.

MACDONALD, Graham; MACDONALD, Cynthia. Explanation in historiography. In: TUCKER, Aviezer (ed.). *A companion to the philosophy of history and historiography*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011, pp. 131-141.

MALINA, Bruce J. *O evangelho social de Jesus: o reino de Deus em perspectiva mediterrânea*. São Paulo: Paulus, 2004.

MANIERI, Dagmar. *Teoria da história: a gênese dos conceitos*. Petrópolis: Vozes, 2013.

MARTIN-ARCHARD, Robert. *Da morte à ressurreição segundo o Antigo Testamento*. Santo André, SP: Academia Cristã, 2005.

MENDES, Norma Musco. Roma e o estigma da violência e crueldade. In: BUSTAMENTE, Regina Maria da Cunha; MOURA, José Francisco (orgs.). *Violência na história*. Rio de Janeiro: Mauad X; FAPERJ, 2009, pp. 35-49.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*. Paris: Gallimard, 1983.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. O judaísmo antigo e o cristianismo primitivo em nova perspectiva. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; FUNARI, Pedro Paulo A.; COLLINS, John J. (orgs.). *Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2010, pp. 15-27.

PIERUCCI, Antonio Flávio. Ciências sociais e religiões: a religião como ruptura. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2011, pp. 17-34.

REICKE, Bo Ivar. *História do tempo do Novo Testamento: o mundo bíblico de 500 a.C. até 100 d.C.* São Paulo: Paulus, 1996.

ROWLAND, Christopher. Cristo no Novo Testamento. In: DAY, John (org.). *Rei e Messias em Israel e no antigo Oriente Próximo*. São Paulo: Paulinas, 2005, pp. 491-514.

SPLÉNDIDO, Mariano. Cristo como *doulos*. Relación de poder y la controversia por la imagen del Dios sufriente en los dos primeros siglos del cristianismo. In: BIRRO, Renan M.; CAMPOS, Carlos Eduardo da Costa (orgs.). *Relações de poder: da*

Antiguidade ao Medievo. Vitória: Departamento de Línguas da Universidade Federal do Espírito Santo, 2013, pp. 271-289.

STEGEMANN, Wolfgang. *Jesus e seu tempo*. São Leopoldo: Sinodal, 2012.

TAYLOR, Justin. *As origens do cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 2010.

TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, pp. 14-23, set/out/nov, 2005.

TUCKER, Aviezer. Causation in historiography. In: TUCKER, Aviezer (ed.). *A companion to the philosophy of history and historiography*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011, pp. 98-108.

VIGIL, José Maria. Muitos pobres, muitas religiões. In: TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria (orgs.). *Pluralismo e libertação: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã*. São Paulo: Loyola, 2005, pp. 17-31.

Recebido em 9 de Outubro 2013/
Aprovado em 28 de Novembro 2013.