

## 100 anos da Semana de Arte Moderna: Impactos no campo da teologia

Geraldo De Mori <sup>1</sup>

**Resumo:** A partir de uma breve apresentação da metáfora da antropofagia, tal qual a propôs Oswald de Andrade no *Manifesto antropófago*, em 1928, como sendo a mais adequada para pensar o Brasil, o presente texto apresenta, num segundo momento, uma releitura das diferentes figuras da relação entre catolicismo e modernidade no Brasil ao longo dos últimos cem anos, mostrando, num terceiro momento, as questões levantadas pela metáfora da antropofagia para se pensar uma teologia em diálogo com a cultura brasileira. Trata-se de responder à pergunta: até que ponto a teologia feita no país tem levado em consideração as provocações levantadas pela metáfora do autor modernista?

**Palavras-chave:** Antropofagia. Oswald de Andrade. Semana de Arte Moderna. Teologia. Brasil

### INTRODUÇÃO

O texto aqui proposto está articulado em três momentos: (1) retoma a tese de doutorado do autor desse artigo, concluída há 20 anos, nas Facultés Jésuites de Paris – Centre Sèvres, que tinha como título: *O tempo: enigma dos homens, mistério de Deus*. Uma leitura eucarística do tempo, que tinha como um de seus fios condutores a metáfora da antropofagia, de Oswald de Andrade, para pensar a cultura brasileira; (2) evoca em seguida algumas figuras da relação entre catolicismo e modernidade no Brasil do século XX e começo do século XXI; (3) conclui, enfim, problematizando o lugar da metáfora da antropofagia para se aproximar da cultura brasileira hoje e como pensá-la em teologia.

### 1 VARIAÇÕES DA METÁFORA DA ANTROPOFAGIA EM ALGUNS INTÉRPRETES DO BRASIL

A pesquisa doutoral em teologia do autor desse artigo foi sobre a existência de um possível “tempo” dos brasileiros. Ela foi desencadeada, por um lado, pela constatação empírica de uma esperança inquebrantável, presente em grande parte do povo brasileiro, entremeadas, muitas vezes, com certa visão trágica ou fatalista da existência; e, por outro lado, pelo desprestígio que a memória ou a tradição parecia gozar no país, o que faz com que uma das obras emblemáticas do modernismo, *Macunaíma*: o herói sem nenhum caráter, faça justamente alusão a isso, pois o “caráter”, do qual fala o subtítulo da obra de Mário de Andrade, não se

1 Bacharel em filosofia (1986) e em teologia (1992) pelo Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus (CES), instituição eclesiástica que, a partir de 2005, teve reconhecimento civil com o nome de FAJE; Mestre (1996) e Doutor (2002) em teologia pelas Facultés Jésuites de Paris – Centre Sèvres; professor de teologia sistemática na FAJE; líder do Grupo de Pesquisa Interfaces da Antropologia na Teologia Contemporânea; membro da Comisión Teológica do CELAM e do INAPAZ (CNBB); bolsista do CNPq (PQ2).

refere apenas à dimensão moral do herói da saga nacional, mas justamente à ausência nele de uma consciência histórica, sendo, como diz Oswald de Andrade, ao falar da língua falada no país, a “contribuição milionária de todos os erros”.

Essa questão sobre uma forma típica de se viver o tempo no Brasil foi inicialmente confrontada na pesquisa doutoral com os grandes autores que a pensaram, no âmbito da filosofia, entre outros por Aristóteles, Agostinho, Emmanuel Kant, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Ernst Bloch, Franz Rosenzweig, Gershom Scholem, Walter Benjamin, Paul Ricoeur, e, no âmbito da teologia, entre outros, por Johannes Weiss, Karl Barth, Rudolf Bultmann, Oscar Cullmann, Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann. Em seguida, a partir da leitura da obra de Ricoeur, *Tempo e Narrativa*, na qual o filósofo francês afirma que, do ponto de vista especulativo, a reflexão sobre o tempo conduz a aporias insolúveis, e que por isso, mais que pensar o tempo é preciso levá-lo à narração, e que isso acontece sob duas modalidades, a da historiografia, que conta o que de fato aconteceu, e a das obras de ficção, notadamente as que podem ser tidas como “fábulas sobre o tempo”, que contam o que poderia ter acontecido, a pesquisa propôs, por um lado, fazer uma breve incursão em alguns “intérpretes do Brasil” do século XX, cujas obras foram tomadas como narrativas históricas: Oswald de Andrade: *Manifesto Pau Brasil*, de 1924, e *Manifesto Antropófago*, de 1928; Gilberto Freyre: *Casa grande e senzala*, de 1933; Sérgio Buarque de Holanda: *Raízes do Brasil*, de 1936; Roberto da Matta: *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*, de 1979; Darcy Ribeiro: *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, de 1995; e, por outro lado, analisar a obra *Viva o povo brasileiro*, de João Ubaldo Ribeiro, publicada em 1984, como uma fábula do tempo brasileiro. Ao analisá-la, porém, viu-se a necessidade de também fazer um estudo aprofundado de *Macunaíma*, de Mário de Andrade, publicada em 1928.

O estudo dessas obras ajudou, por um lado, a ampliar enormemente o horizonte de conhecimento da cultura brasileira e dos esforços de seus intérpretes por decifrá-la, estabelecendo alguns de seus principais traços ou, segundo a teoria narrativa de Ricoeur, apresentando sua “identidade narrativa”, que é o resultado da narração de suas temporalidades, entrecruzando a “representância” dos relatos históricos com a “significância” dos relatos de ficção. O fio condutor da leitura, tirado do *Manifesto Antropófago*, de Oswald de Andrade, é que o tempo e a identidade brasileira são antropófagos. A metáfora da antropofagia, foi de muitas formas retomada pelos autores cujas obras foram analisadas. Sua origem é o ritual tupi no qual, o inimigo capturado num combate, era morto e devorado, pois se acreditava que sua bravura e suas qualidades seriam transferidas para quem o comesse no banquete ritual. O *Manifesto*, de 1928, ou seja, 6 anos depois da Semana, que, no Teatro Municipal de São Paulo, havia estabelecido a transgressão como meio de se relacionar com os padrões estéticos estabelecidos até então, propõe uma tese englobante sobre a cultura nacional: “Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente. Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz. Tupi, or not tupi that is the question” (ANDRADE, 1928, p. 1). Essa tese, desenvolvida por Oswald de Andrade em vários momentos de seu percurso intelectual,

possui diversas traduções na história de artistas e pensadores do país no último século, dentre os quais se situam os que foram objeto da pesquisa doutoral aqui aludida.

As ciências humanas, tomadas em conta na tese doutoral aqui evocada, são produtoras de “narrativas históricas” sobre o Brasil. Essas narrativas, tentam traduzir a identidade brasileira ao longo do último século a partir da categoria da mestiçagem, que pode ser vista como uma tradução da metáfora da antropofagia para as relações étnicas e religiosas. Nesse plano se situa *Casa Grande e Senzala*, publicada em 1933 por Gilberto Freyre, e sua tese da “democracia racial”, e muitas outras a seguir, dentre as quais, 62 anos depois, *O povo brasileiro*, de Darcy Ribeiro, e seu conceito de “transfiguração étnica”, pondo em evidência o surgimento da identidade nacional como resultado da confluência, entrechoque e caldeamento do invasor português com silvícolas e campineiros e com negros africanos, que se fundiram para dar lugar a um povo novo (RIBEIRO, 1995, p. 19). Numa perspectiva complementar, Sérgio Buarque de Holanda, em *Raízes do Brasil*, em 1936, propõe a tese do brasileiro como “homem cordial”, segundo a qual os brasileiros buscam eliminar distâncias nas relações. Algo parecido se dá em *Carnavais, malandros e heróis*, de Roberto da Mata, em 1979, que, inicialmente, a partir da contraposição entre casa e rua, e a seguir, à luz da análise de alguns rituais e expressões típicos da sociedade brasileira, a saber, o dia da pátria, o carnaval e a frase “sabe com quem está falando?”, propõe uma reinterpretação do “dilema brasileiro”. Em todas essas “narrativas históricas” opera, segundo a leitura proposta na tese doutoral aqui aludida, o mecanismo antevisto por Oswald de Andrade em seu *Manifesto Antropófago*.

Também na literatura de ficção esse mecanismo se encontra, como o atesta, quase que programaticamente, *Macunaíma*, em 1928, e grande parte das obras poéticas e de ficção elaboradas ao longo do século XX, dentre as quais se situa, em 1984, *Viva o povo brasileiro*, de João Ubaldo Ribeiro. Como o fizeram tantos mestres da narração ditos regionalistas, o autor situa grande parte de sua trama num lugar preciso, que é uma ilha-mundo, Itaparica, na Bahia, espécie de laboratório do que acontece no Brasil inteiro. O herói que encarna a “alma brasileira”, é Capiroba, um cafuzo que vivia num aldeamento jesuíta na ilha de Itaparica. Atormentado por ruídos que escutava no interior de sua cabeça, provocados, entre outros, pelos conceitos que a catequese jesuíta buscava inculcar-lhe, ele foge da aldeia, mata o padre que vai ao seu encalço, o come e toma gosto pela carne humana. Preso alguns anos depois e executado, suas reencarnações ganham “gosto” por aquela terra, tornando-se uma “alminha brasileira”. Suas reencarnações compõem a trama da narrativa, que opõe, à figura de brasilidade que representa a elite nacional branca ou mestiça, inicialmente a colonial, em seguida a do país independente e, ao longo dos séculos, a que ainda perdura até o final da obra, nos anos 1970, duas outras figuras: a da revolta messiânica, protagonizada pela “confraria do povo brasileiro”, que surge da união de escravos que se organizam após terem envenenado o primeiro representante da elite nacional, Perilo Ambrósio, Barão do Pirapuama, e que posteriormente é encarnada pela heroína Maria da Fé, que representa a “revolta que salva”, recolhendo a sabedoria, artimanhas e a resiliência do povo, em busca de construir uma “narrativa” nacional mais justa, na qual todos tenham vez e voz; a do “jeitinho brasileiro”, figurada por Nego Lelê, o qual, tendo passado pela escravidão, foi descobrindo como, uma vez liberto, encontrar

brechas para sobreviver nos interstícios de uma sociedade escravocrata, através da esperteza e de uma moral que, em certo sentido, atualiza *Macunaíma*, o herói sem caráter.

A antropofagia, nos textos “históricos” e nas obras literárias analisadas, tem como lugar de inscrição e realização, as relações sociais e a questão religiosa, que, em *Viva o povo brasileiro*, também aparece nas três figuras da brasilidade: a da elite, identificada com o catolicismo do catecismo, rezas e devoções de uma igreja acomodada e garantidora das instituições nacionais; a do messianismo e a do jeitinho, representados pelas crenças indígenas, africanas e apocalípticas, numa “combinação”, não de todos os “erros”, mas de todos os desejos de uma vida reconciliada, na qual todos sejam reconhecidos naquilo que possuem de mais próprio, numa espécie de junção de tudo o que dá sentido à vida. Na parte teológica da tese, esse desejo de reconciliação e sentido será relido à luz da categoria “eucaristia”, lida não só à luz do ritual cristão, mas do sentido do próprio termo.

## 2 MODERNIDADE E TEOLOGIA NO BRASIL NOS ÚLTIMOS CEM ANOS

O rápido sobrevoos sobre a recorrência da metáfora da antropofagia nos intérpretes do Brasil no século XX, feito a partir da pesquisa doutoral sobre o “tempo dos brasileiros”, foi confrontado com uma leitura teológica, na qual essa metáfora é relida à luz da eucaristia, enquanto experiência celebrativa e forma de pensar a existência cristã. Na última parte desse texto essa reflexão será também brevemente retomada. Nessa segunda parte serão apresentados alguns traços da teologia cristã feita no Brasil em diálogo com a modernidade ao longo dos últimos cem anos. Ela será aqui retomada ao redor de três momentos: (1) o que antecedeu o Concílio Vaticano II; (2) o da primeira síntese feita no imediato pós-Vaticano II; (3) o das leituras propostas nas últimas décadas.

Os “lugares” e “grupos” a partir dos quais o pensamento católico dialogou com a modernidade na primeira metade do século XX foram fundamentalmente dois: (1) O Centro Dom Vital, criado em 1922, mesmo ano em que foi realizada a Semana de Arte Moderna, e a revista *Ordem*, fundada em 1921, como veículo de difusão do pensamento católico. As duas “instituições”, inicialmente sob a liderança de Jackson de Figueiredo, eram marcadas por uma perspectiva apologética e, às vezes, polêmica com o mundo moderno. Com sua trágica morte, em 1928, a liderança do Centro e da revista foi assumida por Alceu Amoroso Lima, que os abriu à cultura geral e à pluralidade temática, tornando-os verdadeiras expressões de diálogo com intelectuais e literatos de todas as procedências e pertencas. Sob o influxo desses espaços, em 1935, foi fundada a Ação Católica Brasileira (ACB), com o objetivo de formar leigos para colaborar na missão da Igreja. A ACB será fundamental na renovação do pensamento e da ação da Igreja nos anos que antecederam e sucederam ao Concílio Vaticano II; (2) Ao redor de congregados marianos de Santa Cecília (1928), de São Paulo, e do jornal *O Legionário* (1933), órgão oficioso da Arquidiocese de São Paulo, sob a liderança de Plínio Correa de Oliveira, sedimentou-se, uma relação combativa do catolicismo com a modernidade, inspirada no neotomismo.

Do ponto de vista teórico, porém, destaca-se nesse período a figura de Leonel Franca (1893-1948), intelectual jesuíta, que marcou todos os que frequentavam o Centro Dom Vital, além de ter elaborado uma obra importante, na qual discutia as grandes questões culturais, filosóficas e teológicas de sua época. Henrique de Lima Vaz, em dois artigos que consagra a ele na revista *Síntese*: (1) Uma filosofia cristã da cultura: Leonel Franca, de 1995; (2) Leonel Franca e a cultura católica no Brasil, de 1998, recorda, por um lado, sua presença e influência na vida cultural e política brasileira, como conselheiro de Gustavo Capanema, então ministro da educação e cultura do governo Vargas, sua presença no Conselho Nacional de Educação, sua influência nas Constituições de 34 e 46, sua assistência espiritual e intelectual a vários intelectuais leigos reunidos no Centro Dom Vital, seu papel na criação da PUC Rio; e, por outro lado, sua produção intelectual, através da publicação de 14 livros e inúmeros artigos, abordando temas de filosofia, teologia, pedagogia, sociologia e política. Para Lima Vaz, Leonel Franca “não foi um pensador original”, pois sua obra refletia as grandes teses e a articulação conceitual da neoescolástica, iniciada com Leão XIII e amadurecida nas décadas de 20 e 30 do século XX. No entanto, observa o filósofo jesuíta mineiro, nesse universo, ele soube harmonizar a rigidez doutrinal do tomismo romano e a abertura à cultura e à filosofia moderna do tomismo franco-belga (VAZ 1995, p. 442). Seu estilo, como o da época, era apologético.

As contribuições de Leonel Franca aparecem nos temas por ele abordados nas obras escritas no primeiro período de sua ação: (1) *Compêndio de história da filosofia* (1918), livro de filosofia mais reeditado no Brasil, que possui um apêndice sobre a filosofia no Brasil, que lhe permitiu aprofundar a evolução da cultura intelectual brasileira a partir da segunda metade do século XIX; (2) *A Igreja, a Reforma e a Civilização* (1926), obra polêmica, que responde à obra de Eduardo Carlos Pereira, o qual, baseado em Max Weber, associava o atraso dos países latino-americanos à mentalidade católica; do mesmo gênero são as obras: (3) *Catolicismo e protestantismo* (1933); (4) *O protestantismo no Brasil* (1938). Na década de 1930, assinala Lima Vaz, a criação da ACB e o tema do humanismo cristão conduziram o pensamento de Leonel Franca a um ponto crítico de maturação, pelo confronto entre o catolicismo tradicional e a sociedade moderna. No plano pastoral, essas orientações repercutiram na ação da Igreja através de Dom Sebastião Leme e do conjunto do episcopado brasileiro, sobretudo através do apoio que deram à ACB entre os anos 1940 e início dos anos 1960. No plano teórico, a recepção de sua reflexão sobre o humanismo cristão se deu através dos intelectuais do Centro Dom Vital. Obras dessa época: (5) *Ensino religioso e ensino leigo* (1931); (6) *A crise do mundo moderno* (1941), obra mais significativa e ponto de chegada de uma primeira síntese teórica do catolicismo brasileiro a partir da ideia de humanismo cristão, reflexo, no país, do fim de um ciclo teórico na evolução do problema do cristianismo e mundo moderno.

Segundo Lima Vaz, essa última obra, sob o influxo da filosofia tomista e da filosofia político-social de Maritain, aproxima Leonel Franca dos críticos da razão moderna, embora ele permaneça distante das visões pessimistas, então em voga, dos arautos da decadência do Ocidente. Nela se encontra uma das últimas expressões do *topus* clássico da literatura política católica do século XIX e começos do século XX, que apresentava a Idade Média idealizada como paradigma de uma renovada civilização. Não por acaso, esse *topus* é o que alimentou

a reflexão de Plínio Correia de Oliveira, criador, em 1951, do jornal *Catolicismo*, e em 1960, de *Tradição, Família, Propriedade* (TFP), grupo católico tradicionalista, que, em 2001, deu origem aos *Arautos do Evangelho*, que, no seio da cultura pós-moderna, explora o imaginário medieval como sendo o depositário de uma sociedade ideal, organizada pelos princípios da verdadeira fé e tradição católica.

Os anos anteriores e os anos que coincidiram com a realização do Concílio são marcados pelas seguintes dinâmicas e acontecimentos: (1) A irradiação da ACB e sua implicação em atividades de cunho educacional e social; (2) A criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 1952, e atuação de seu primeiro Secretário Geral, Dom Hélder Câmara; (3) A realização da Primeira Conferência do Episcopado Latino-Americano e Caribenho (1955), ao qual se seguiu a criação do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM); (4) A repercussão, em vários grupos eclesiais, dos movimentos litúrgico, catequético e bíblico; (5) A vinda de missionários/as europeus formados no espírito da teologia que inspirou e alimentou os principais textos conciliares; (6) A elaboração, em 1962, de um Plano de Emergência, esboço de uma atuação comum da CNBB, que, em 1965, saiu do Concílio Vaticano II com um Plano de Pastoral de Conjunto (PPC), que contribuiu para uma recepção do Concílio pelo conjunto da Igreja; (7) A criação das primeiras Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), no início de 1960.

O período que se seguiu ao Concílio Vaticano II foi, por sua vez, marcado pelas seguintes dinâmicas e acontecimentos: (1) O início da atuação no país de teólogos formados no espírito conciliar; (2) A realização da II Conferência do CELAM, em Medellín, em 1968; (3) A tomada de posição profética de vários bispos brasileiros diante das orientações autoritárias tomadas pelo regime militar, dentre as quais se destacam os Documentos “Eu ouvi os clamores do meu povo”, “Marginalização de um povo”, respectivamente dos bispos do Nordeste e do Centro-Oeste do país, de 1973; (4) A elaboração da teologia da libertação, sob a inspiração do método ver, julgar, agir, elaborado pela Ação Católica, e sua difusão em várias instâncias eclesiais, com um viés mais político-social; (5) O crescimento da atuação das CEBs e das pastorais sociais. A partir da III Conferência do CELAM, em Puebla, em 1979, a opção preferencial pelos pobres e a teologia da libertação tornaram-se as fontes inspiradoras da compreensão da fé cristã em muitas dioceses católicas do país, coexistindo, porém, com as práticas religiosas do catolicismo tradicional, com as diversas expressões da religiosidade popular e com a ação dos grupos da Renovação Carismática, que chegaram ao Brasil após o Concílio.

A questão cultural, central nas retomadas dos temas abordados pela Semana de Arte Moderna, ganha importância inicialmente, nos grupos eclesiais implicados com o mundo indígena e nos grupos fortemente marcados pelas tradições afrodescendentes. Em Puebla, a questão indígena foi retomada em Puebla (n. 19, 34), mas só ganhou mais importância, juntamente com a afrodescendente, em Santo Domingo, dando origem a toda a discussão sobre a inculturação. As duas temáticas foram bastante valorizadas na sociologia e na antropologia, que realizaram pesquisas importantes sobre as religiões dos povos originários e sobre as várias expressões do universo religioso afrodescendente. Do ponto de vista pastoral, através

de campanhas da Fraternidade, essas duas questões ganharam aos poucos visibilidade, quer através da ação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que, em 2022, celebra 50 anos de existência, quer através da pastoral negra ou afro, valorizada a partir da Campanha da Fraternidade de 1989. Expressões dessa efervescência são a “Missa da terra sem males” e a “Missa dos Quilombos”, de Dom Pedro Casaldáliga e Pedro Tierra. Na teologia, em nível de América Latina, a partir da década de 1990, a teologia indígena ganhou mais importância. No Sínodo da Amazônia, celebrado em 2019, essa questão está presente no Documento Final, que prevê a criação de um “rito amazônico”. Várias contribuições para uma “teologia negra” ou “quilombola” igualmente surgiram nesse período. Nos últimos anos, porém, a categoria da inculturação recebeu forte questionamento da parte de autores do pensamento intercultural e decolonial, para os quais a categoria da inculturação não promove uma real reciprocidade, pois promove a “narrativa cristã”, que ganha desse modo as feições das culturas diversas.

Embora subjacente à metáfora da antropofagia, cujo fundamento, em Oswald de Andrade, era o matriarcado, a questão feminina emergiu de forma lateral em boa parte dos intérpretes do Brasil, apesar de ocupar um papel importante na obra de João Ubaldo Ribeiro, através, sobretudo, da figura de Maria da Fé, encarnação emblemática da “alma brasileira” messiânica. Na pastoral da Igreja, as mulheres, mesmo figurando entre as grandes protagonistas da renovação eclesial, nem sempre foram valorizadas como sujeito eclesial. A própria temática de gênero só começou a ganhar relevância nas discussões e nas práticas eclesiais e as mulheres a fazerem teologia no Brasil, a partir da década de 1980. É interessante, porém, perceber como várias reflexões teológicas põem em valor o papel da mulher em culturas subalternizadas como a indígena e a negra no Brasil, produzindo uma teologia feminista não baseada apenas numa perspectiva dos direitos humanos de caráter individualista, mas mostrando justamente o papel aglutinador e social desempenhado pelas mulheres nos meios populares, de forte marca indígena e negra.

### **3 A ANTROPOFAGIA COMO METÁFORA PARA PENSAR HOJE A TEOLOGIA NO BRASIL**

Os sobrevoos acima propostos sobre os impactos da Semana de Arte Moderna nas interpretações do Brasil, a partir, sobretudo, da metáfora da antropofagia, e sobre a relação da teologia com a modernidade no país nesse mesmo período, são lacunares e necessitam sem dúvida ser mais aprofundados. No período em questão, muitas pesquisas foram realizadas sobre as religiões de matriz africana e indígena, mostrando como nelas operou a dinâmica da antropofagia, combinando os universos simbólicos das diversas etnias africanas e indígenas que formaram grande parte do imaginário religioso popular, em uma mescla original com o universo simbólico do catolicismo. Todo o caminho percorrido nas últimas décadas, tentando resgatar e valorizar o lugar da mulher para pensar a própria identidade nacional necessita ser valorizado. Algo parecido se pode dizer das discussões presentes no debate teológico atual sobre a interculturalidade e a decolonialidade, que provocam teólogos e teólogas a abordarem os dogmas não como algo fossilizado, mas como um diálogo vivo com as grandes questões

do tempo presente, que, no caso do Brasil, não pode ignorar sua cultura antropofágica, em constante processo de autoconstrução.

Para finalizar o presente texto, a título de provocação para avançar na reflexão, a proposta é retomar o aspecto teológico da pesquisa doutoral acima mencionada e a tese de Francys Silvestrini Adão, defendida em 2019, também nas Facultés Jésuites de Paris, que traz como título: *A vida como alimento: por um discernimento eucarístico do humano fragmentado*. No subtítulo das duas teses consta o termo “eucarístico”: “uma poética eucarística do tempo em contexto brasileiro”, na tese inicialmente aludida acima; “por um discernimento eucarístico do humano fragmentado”, no caso da tese de Francys Adão.

O termo “eucaristia”, em geral identificado ao ritual que recorda a última ceia de Jesus com seus discípulos, é, nas duas teses, inicialmente visto a partir do sentido do termo no grego, que é “dar graças”, “agradecer”, “ser grato”. Na ceia celebrada por Jesus, na véspera de sua paixão, ele tomou o pão, o “abençoou”, “deu graças”, o “partiu” e o “deu” a seus discípulos, dizendo-lhes que o pão era “seu corpo entregue por eles”. Fez o mesmo com o vinho, “tomou”, “deu graças” e o deu aos discípulos dizendo-lhes que era “seu sangue”, “sangue da nova aliança”, “derramado por eles e pela multidão”, para o “perdão dos pecados”. Se a metáfora da antropofagia, utilizada por Oswald de Andrade para definir os brasileiros, pode chocar, pelo ato que ela evoca, a saber, o de matar o inimigo e devorá-lo, o ato realizado por Jesus na última ceia, apesar das diferenças, também é chocante, e isso é posto em evidência por Jo 6, no discurso de Jesus na sinagoga de Cafarnaum, no qual ele diz que o pão que ele dá é sua “carne”, que ele dará “para a vida do mundo” (v. 51), quem não “comer sua carne” e não “beber seu sangue” não terá a vida (v. 53), quem “come sua carne” e “bebe seu sangue”, “terá a vida eterna” (v. 54), sua carne e seu sangue “são verdadeira comida e verdadeira bebida” (v. 55), quem “come sua carne e bebe seu sangue”, “permanece” nele e ele “permanece” em quem “come seu corpo” e “bebe seu sangue” (v. 56). Na bênção e na ação de graças encontram-se o sentido mais profundo do olhar de Jesus sobre aquilo que, no momento de ofertar os dons do pão e do vinho, a Igreja entende ser tudo o que vem de Deus (criação) e do trabalho das mãos humanas (história). Nesse sentido, o olhar eucarístico sobre o mundo e a história, começa acolhendo-os como dons a serem abençoados, dons pelos quais se é grato, para, em seguida, reparti-los e distribuí-los para matar a fome e a sede, criando aliança e “dando o perdão dos pecados. Mais, portanto, que comer o outro e subtrair-lhe as qualidades, trata-se de entregar-se a ele, tornando-se corpo dado e sangue derramado para que o outro viva.

Talvez a grande tarefa da teologia cristã a ser realizada no Brasil, é a de ajudar cada realidade e cada pessoa a ser vista como bênção e eucaristia, ou seja, portadoras do desejo de abençoar e agradecer. No fundo, é a grande tarefa do reconhecimento, que, no campo humano, deve atingir a dimensão social e econômica, a orientação sexual, a condição étnica e o campo do sentido radical. É enquanto eucaristia que essas realidades todas poderão alimentar, criar aliança e produzir a reconciliação entre todas as dimensões da existência. Trata-se, no fundo, de uma espécie de inversão da antropofagia, que, embora figurando como fundo metafórico, é tomada num duplo sentido: primeiro, reconhecendo tudo o que em cada



diversidade/alteridade há de dom, de bênção e ação de graças, que pode ser “comido” por cada um/a, enriquecendo-o/a; trata-se de também oferecer-se como dom, chamado a ser acolhido como bênção e ação de graças para os demais, alimentando-os com a própria particularidade de cada um, como o faz Jesus no ato que simboliza o dom que faz de sua vida, por amor, no mistério de sua paixão e morte. Nos dois atos, há uma “morte”: morte de uma visão da realidade segundo preconceitos prévios, muitos deles racistas, machistas, supremacistas. E o convite é acolher a realidade como bênção e ação de graças. Trata-se de morrer para a própria pretensão a ser a referência da verdade, mas sem se negar a oferecer-se como eucaristia para enriquecer a mesma realidade, como aponta o dom que Jesus faz do pão, seu corpo entregue para alimentar outros, e do vinho, seu sangue derramado para estabelecer a aliança e perdoar pecados. O intercâmbio que se estabelece na ceia eucarística pode servir para pensar em teologia as novas tarefas que a metáfora da antropofagia impõe à fé cristã no século XXI.

## CONCLUSÃO

A questão que subjaz a esse texto, a saber, se teologia cristã no Brasil estabeleceu um real diálogo com as provocações da metáfora da antropofagia, que segundo seu criador, é a que “une” o Brasil e os brasileiros, para pensar a fé e o agir cristão no país, recorda, na primeira parte, algumas das “narrativas” propostas pelos “intérpretes do Brasil” e de sua cultura nos últimos 100 anos. Na segunda parte, indica as perspectivas que marcaram a teologia cristã no mesmo período. Na última parte apresenta como, em duas pesquisas recentes, a saber, a da tese do autor desse texto e a da tese de Francys Adão, o tema da identidade nacional é abordado, evocando a categoria teológica que ilumina a reflexão das duas teses, a da eucaristia. As pesquisas da sociologia e da antropologia religiosa avançaram certamente muito mais que a teologia, embora sua perspectiva não tenha o mesmo significado que a da inteligência da fé, que não pode se contentar simplesmente em retrair o caminho das influências que marcaram o mundo do sentido radical, que se identifica em geral com a dimensão religiosa do ser humano, mas deve oferecer pistas que ajudem a se perguntar até que ponto a proposta cristã ajudou e ajuda nos processos que levam ao enraizamento da fé na vida concreta dos/as brasileiros/as. Outros/as teólogos/as têm explorado a literatura, tanto narrativa quanto poética, para pensar a inteligência da fé no Brasil, como mostra a revista *Teoliterária* e muitas pesquisas que explora o diálogo entre teologia e literatura, teologia e ciências humanas. Nem sempre, porém, esse caminho é suficientemente valorizado, ou ainda lhe falte uma perspectiva mais sistemática, que não é tão evidente numa cultura marcada pela fragmentação, como é a cultura pós-moderna. O centenário da Semana de Arte Moderna pode, contudo, representar uma nova etapa de busca de diálogo entre cultura e teologia.

## REFERÊNCIAS

ADÃO, Francys Silvestrini. *La vie comme nourriture: pour un discernement eucharistique de l'humain fragmenté*. Paris: Centre Sèvres, Thèses, 2019.

ANDRADE, Mário de. *Macunaíma*. O herói sem nenhum caráter. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987, 24ª Edição.

ANDRADE, Oswald. *Obras Completas VI. Do Pau Brasil à Antropofagia e às Utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CELAM. *Conclusões de Aparecida*. São Paulo: Paulinas, 1979.

CELAM. *Conclusões Santo Domingo*. São Paulo: Paulinas, 1992.

DE MORI, Geraldo. *Le temps, énigme des hommes, mystère de Dieu*. Paris : Cerf, 2006

FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala*. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Recife: Global Editora, 2003, 48ª Edição.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia de Letras, 1995, 25ª Edição.

MATTA, Roberto da. *Carnavais, malandros e heróis*. Para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

RIBEIRO, João Ubaldo. *Viva o povo brasileiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. A formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia de Letras, 1995.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Uma filosofia cristã da cultura: Leonel Franca. *Síntese Nova Fase*, v. 22 (1995), p. 441-452

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Leonel Franca e a cultura católica no Brasil. *Síntese Nova Fase*, v. 25 (1998), p. 317-328.