

OS ESTUDOS BÍBLICOS EM NOVAS PERSPECTIVAS*

Jaldemir Vitório SJ

?

A impositação deste texto parecerá fugir da proposta inicial de tratar os estudos bíblicos em face aos novos paradigmas. Será que, ao falarmos em *novas perspectivas* escamoteamos a temática a ser afrontada ou, simplesmente, especificamos a carga semântica do vocábulo *paradigma*, cuja vulgarização acabou por fazer dele um conceito ambíguo?

Como bem percebeu C. PALACIO, o vocábulo *paradigma*, quando usado no âmbito da teologia, tem assumido o sentido de *temática*, *questões* ou *problemas* a serem enfrentados pela reflexão teológica¹.

* Texto apresentado na II Reunião da Comissão Teológica das Assistências Jesuíticas da América Latina, realizada em Santafé de Bogotá, Colômbia, de 6 a 9/7/1999, cujo tema foi "La Teología frente a los nuevos Paradigmas".

¹ Cf. C. PALACIO, "Novos paradigmas ou fim de uma era teológica?", in M. F. dos ANJOS (org.), *Teologia aberta ao futuro*. São Paulo: SOTER-Loyola, 1997, pp. 79-81. Para este autor, novos temas não significa mudança de paradigma. Isto será verdade somente quando encontrarmos um sucedâneo para os esquemas da razão moderna. "Não seria descabido, portanto, afirmar que a teologia teve até hoje um único paradigma: o da razão ocidental" (*Ibidem*, p. 83). J.B. LIBANIO, entretanto, elenca nove diferentes paradigmas da teologia, com as respectivas características: paradigma do sagrado, gnóstico-sapiencial, do ser-essência, da subjetividade-intersubjetividade-existência, da história, da práxis, da linguagem, da narração, da holística (cf. "Diferentes paradigmas na história da teologia", M. F. dos ANJOS (org.), *Teologia e Novos Paradigmas*. São Paulo: SOTER-Loyola, 1996, pp. 35-48).

Cada nova problemática, portanto, corresponderia a um novo *paradigma* que exigiria ser repensado com a mediação do instrumental que a ciência teológica tem à disposição. De fato, o conceito *paradigma* não pode ser aplicado à teologia e, *a fortiori*, aos estudos bíblicos do mesmo modo como é aplicado às outras ciências, pois tais saberes seguem lógicas distintas².

Perspectiva seria um sinônimo conveniente de *paradigma*? Entre outros conteúdos semânticos, *paradigma* significa “modelo, padrão”. Considerando que, em cada nova perspectiva a partir da qual a Bíblia é lida e interpretada, parte-se de determinado esquema mental e se aplicam métodos particulares, conclui-se que cada nova perspectiva exige um novo modelo, um novo padrão hermenêutico.

O surgimento de novas perspectivas – novas “ópticas” – supõe a inadequação ou a incapacidade das interpretações bíblicas em voga de, em situações particulares, tornarem consistente a Palavra de Deus para seus leitores. Não poucas vezes, as leituras vigentes são postas sob suspeita acusadas de serem ideologicamente motivadas, alienadas ou anacrônicas, ou de não corresponderem às exigências de nosso tempo e de determinados grupos ou minorias.

A interpretação da Bíblia a partir de novas perspectivas é, portanto, um desafio à inventividade exegética e pastoral. No nível exegético, torna-se urgente descobrir novos princípios que levem os intérpretes a desentranhar do texto bíblico conteúdos insuspeitados. Por outro lado, as novas interpretações têm evidente incidência pastoral. As novas perspectivas hermenêuticas estão em estreita ligação com a vida eclesial cujos alicerces são postos em questão: elas surgem na medida em que as pessoas estão sinceramente comprometidas com a sua fé, e levam as pessoas de fé a vivê-la com maior intensidade e autenticidade. Em última análise, as novas interpretações, partindo de novas perspectivas, tendem a incrementar o testemunho de fé da Igreja.

A atenção à dimensão pastoral da interpretação bíblica, num contexto de novas perspectivas, serviria para coibir o risco de tornar os estudos bíblicos reclusos do mundo acadêmico e universitário, sem abertura eclesial, bem como sua coisificação ou sua apropriação indébita³. Além disso, sublinharia que a relevância de

² “As ciências evoluem por rupturas, substituindo paradigmas por outros, como mostrou T. Kuhn. Ao contrário, a reflexão teológica se dá por continuidade, por um desenvolvimento contínuo e um aprofundamento permanente dos dados e intuições, incluindo o resgate das doutrinas errôneas” (C. BOFF, *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 259). O autor está se referindo à evolução dos dogmas.

³ Cf. J. PIXLEY, “As Escrituras não têm dono: são também para as vítimas”, *RIBLA* n° 11 (1992) 105-112.

uma interpretação particular está em estreita relação com a sua pertinência eclesial.

Seria um erro fatal se a interpretação bíblica a partir de novas perspectivas redundasse num modismo de alta rotatividade que fosse sendo descartado ao sabor do espírito novidadeiro e acabasse por condenar a exegese a se tornar um palavreado vazio, mesmo se grandiloqüente e presunçoso, mas incapaz de cumprir sua função eclesial. Na vertente oposta, enganar-se-ia quem se omitisse de reinterpretar a Sagrada Escritura a partir de novas situações existenciais por comodismo, por insegurança ou por uma falsa fidelidade à tradição eclesial. Contentar-se com respostas pré-fabricadas ou recorrer a argumentos de autoridade têm cada vez menos lugar na sociedade pluralista em que vivemos.

O processo de formação do texto bíblico correspondeu a uma dinâmica contínua de reinterpretação de um núcleo básico de tradição teológica, incessantemente repensado em diferentes contextos, nos quais a fé do povo era posta em xeque. Cada contexto possibilitava perspectivas novas donde provinham elaborações teológicas distintas e originais nas suas formulações mas profundamente vinculadas a um referencial comum.

No Antigo Testamento, o núcleo de referência foi a experiência do *êxodo*, fundante da fé de Israel⁴. Nas distintas quadras da história, o êxodo foi lido de forma variada, dando origem a variadas teologias. A *idolatria* e o *pecado* colocaram o povo numa situação tal, a ponto de se tornar imperiosa uma avaliação profunda da realidade à luz da fé. Daí brotou a teologia profética cujo vigor insuperável jamais deixou de inspirar a reflexão posterior. A experiência do *exílio babilônico* quiçá tenha sido a perspectiva mais rica que possibilitou aos teólogos-catequistas de Israel encontrarem novas formulações da fé capazes de sustentar a combatida religião do povo em vias de desintegração social e religiosa. O processo de *reconstrução*, em seguida ao exílio, teve também sua importância em termos de inspiração da reflexão em Israel, apesar de ser, às vezes, incorretamente considerado um período de produção literária de menor valor teológico. Os judeus que viviam na *diáspora* também se viram forçados a repensar sua fé partindo da perspectiva oferecida pela cultura circunstante e pela pressão sofrida. Disto dependia a sobrevivência de sua identidade étnica e religiosa. A *opressão ideológica* por parte dos dominadores

⁴ Autores sensíveis ao diálogo judeu-cristão preferem falar em Primeiro e Segundo Testamento, em substituição à terminologia que se consagrou ao longo dos séculos. A título de exemplo, cf. W. GRUEN, "O Judaísmo do tempo de Jesus – Critérios para sua avaliação fraterna", *Convergência* 34 (1999) 87-98.

helênicos também obrigou os israelitas a descobrirem maneiras de garantir a sobrevivência da religião pela releitura dos fundamentos de sua fé.

A riqueza e o pluralismo teológicos – temático e literário – do Antigo Testamento estão em estreita ligação com as variadas perspectivas nas quais foi sendo elaborado. Em outras palavras, este verdadeiro caleidoscópio teológico corresponde aos diversos paradigmas a partir dos quais teve origem. A idolatria e o pecado, o exílio, o processo de reconstrução, a diáspora, a opressão ideológica helênica e, talvez muitas outras situações, funcionaram como autênticos paradigmas da teologia gestada pelos autores bíblicos.

No Novo Testamento, o acontecimento fundante é a *ressurreição de Jesus*. Esta é relacionada com o êxodo e se torna, para os cristãos, um novo paradigma sob o qual o acontecimento fundante da fé de Israel é relido (retroprojeção ao passado). Entretanto, a *ressurreição* é, ao mesmo tempo, a *perspectiva* sob a qual a vida da Igreja será relida e o *fato* a ser continuamente reinterpretado sob diversas perspectivas, dependendo do contexto vital das comunidades cristãs (constatação do presente e projeção ao futuro). As *comunidades cristãs palestineses*, com sua problemática e desafios característicos, enfocarão o mistério da ressurreição de uma forma distinta das *comunidades cristãs espalhadas pelo vasto Império Romano*. Mesmo no contexto do Império Romano, uma era a situação das comunidades cristãs articuladas em contextos onde o judaísmo tinha uma presença marcante, outra a de comunidades onde o determinante era o contato com o mundo da gentilidade. Quando Paulo decidiu dirigir-se aos gentios, deixando a Pedro a preocupação com os judeus, em última análise, estava fazendo uma opção pastoral de grande envergadura. Sua decisão de dirigir-se aos gentios comportava, entre outras, as seguintes exigências: adaptar-se aos esquemas mentais e culturais dos povos a serem evangelizados, revestir a mensagem da ressurreição com uma linguagem nova devendo, para isso, criar novos conceitos e categorias teológicas, selecionar os temas que mais convinhassem ser tratados com o público que teria diante de si etc. O apóstolo, ao dirigir-se aos gentios, viu-se obrigado a repensar a mensagem cristã e a dizê-la a partir de novos paradigmas.

A experiência da Igreja primitiva conserva inalterada sua força inspiradora. O resultado do esforço hercúleo dos primeiros cristãos está expresso na pluralidade de teologias, cristologias, eclesiologias, escatologias, manifestando assim as variadas perspectivas – paradigmas – nas quais eram formuladas, considerando os contextos, os esquemas mentais e culturais e as questões surgidas no horizonte existencial das comunidades cristãs.

As *novas perspectivas* sob as quais a Sagrada Escritura tem sido interpretada correspondem aos *novos lugares hermenêuticos* nos quais se posiciona quem se dispõe a tomá-la como objeto de estudo e reflexão. Vários elementos estão implicados na questão do *lugar hermenêutico* privilegiado na abordagem teológico-exegética.

a) O lugar hermenêutico é radicalmente determinado pelo lugar social e pela proveniência de quem propõe novas perspectivas de abordagem da realidade. Sua *forma mentis* é moldada aí, embora se deva descartar toda forma de determinismo. Embora vivendo num ambiente de pobreza e marginalização, um indivíduo pode pensar numa perspectiva própria dos ricos e abastados; e, vice-versa, um indivíduo proveniente de uma classe abastada pode colocar-se na perspectiva dos pobres ao fazer a leitura da realidade. Não basta ter nascido em determinado contexto geográfico, pertencer a determinada classe social, ser detentor de determinada bagagem cultural para que se possa determinar a perspectiva pela qual alguém interpreta a realidade. Em outras palavras, estes dados constatáveis a olho nu são insuficientes para que se chegue a determinar o lugar hermenêutico do teólogo ou do exegeta.

Em termos de ciência bíblica, podemos afirmar que para ler a Bíblia na perspectiva do negro, da mulher, do pobre etc. não é condição *sine qua non* que o/a exegeta seja negro, ou mulher ou pobre. Um branco pode fazer uma excelente exegese na perspectiva da negritude, um homem pode fazer uma excelente exegese na perspectiva da mulher, uma pessoa de classe média pode fazer uma excelente exegese na perspectiva do pobre. Seria injusto desclassificar a qualidade do produto de sua reflexão pelo simples fato de não ser negro, mulher ou pobre. Evidentemente, a própria reflexão tem suas exigências. A mais fundamental é que o/a exegeta se faça solidário com a causa dos negros, das mulheres ou dos pobres no processo de reflexão⁵. Quiçá esta exigência seja óbvia, pois, dificilmente, quem não está comprometido com estas causas dispor-se-á a refletir nestas perspectivas particulares. O máximo que poderia fazer seria falar “sobre” o pobre, a mulher, o negro. Efetivamente, existem obras a respeito do “pobre na Bíblia”, da “mulher na Bíblia”, do “negro na Bíblia”, muitas vezes, tendenciosas e carregadas de preconceitos. Isto nada tem a ver com a leitura da Bíblia na perspectiva da mulher, do negro e do pobre.

b) A visão da Igreja e da Sociedade tem a ver com a determinação do *lugar hermenêutico*. As questões que se levantam são: Que modelo de Igreja e de Sociedade determinada leitura da Bíblia pretende defen-

⁵ Cf. E. TAMEZ, “A Bíblia na perspectiva da mulher”, *Grande Sinal* 44 (1990) 454.459.

der? Que interesses eclesiais e sociais estão embutidos numa específica abordagem do texto bíblico?

Toca-se aqui uma questão delicada. O próprio texto bíblico comporta modelos que permitem a abordagem da realidade eclesial e social. Para deter-nos num único exemplo, fixemo-nos na idéia de *reino*, tão cara a Jesus e às comunidades cristãs primitivas. Quanto mais determinada perspectiva for aderente à idéia evangélica de Reino, tanto mais o leitor do texto bíblico estará em condições de interpretá-lo de maneira conveniente. Entretanto, o conceito evangélico Reino não é unívoco e se presta a interpretações desencontradas.

Em todo caso, é possível estabelecer uma pauta mínima de consenso pela qual se guiar. Estaria equivocado quem, em nome do Evangelho, pretendesse justificar a tirania e a opressão; fomentasse o preconceito e a discriminação; defendesse o irenismo tranquilizador das consciências dos ricos; postulasse uma estrutura de Igreja onde o lugar de Jesus fosse ocupado pelos hierarcas; anunciasse uma salvação a ser alcançada sem o esforço de empenhar-se para construí-la já aqui na terra, antes considerando-a um dom gracioso para o além; perdesse de vista a dimensão ecológica etc.

A hermenêutica bíblica, cujos progressos nos últimos anos foram inegáveis, possibilitou a prática de interpretações a partir de novas perspectivas, superando velhos esquemas secularmente em voga⁶. O resultado tem sido admirável, embora, aqui acolá, se devam fazer algumas ressalvas.

Elencaremos as cinco novas perspectivas que nos parecem mais relevantes, e explicitaremos seus pressupostos hermenêuticos na abordagem do texto bíblico: a perspectiva da mulher, do negro, das CEBs, da ecologia e do pentecostalismo⁷. Aqui não se fala em método, que

⁶ “Na América Latina, bem como no mundo ocidental e cristão, a Bíblia foi profundamente transformada por paradigmas dominantes de interpretação. Existem paradigmas autoritários, patriarcais, racistas, fundamentalistas e historicistas de interpretação que manipulam a Bíblia; ou esquemas de cristandade que submetem a interpretação da Bíblia a interesses eclesiásticos que apagam o Espírito ou que esvaziam a Palavra de Deus de todo significado libertador e salvífico” (P. RICHARD, “Hermenêutica de la liberación”, *Vida y Pensamiento* 15 (1995) 27).

⁷ As perspectivas a serem aqui contempladas enquadram-se no que o documento da PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA – *A interpretação da Bíblia na Igreja* – chama de “abordagens contextuais” (São Paulo: Loyola, 1994, pp. 35-39).

corresponderia aos passos concretos no processo de análise de determinada perícopes ou texto. E sim, das “ólicas” pelas quais são considerados. As perspectivas aqui abordadas são as que têm mais relevância para o nosso contexto latino-americano⁸.

Cada nova perspectiva tem seus interesses particulares, representando as preocupações de grupos, de minorias, de movimentos etc. O voltar-se para a Bíblia, portanto, acontece num contexto muito bem definido onde estão em jogo causas particulares em torno de bandeiras bem precisas. Trata-se, pois, de situar as gêneses das novas perspectivas, indicar seus agentes articuladores e explicitar os interesses implicados nas novas hermenêuticas.

1.

Embora, nas últimas décadas, vejamos as mulheres impor-se com um vigor imbatível no âmbito da reflexão teológica, no campo da exegese bíblica, já em meados do século passado, nos Estados Unidos, no contexto da Primeira Convenção Americana pelos Direitos da Mulher, realizada na Philadelphia, em 1854, defendeu-se o direito de as mulheres fazerem uma leitura autônoma da Bíblia, sem se deixar tutelar pelos homens⁹.

A *Woman's Bible* resultou deste grito de independência¹⁰. Os textos bíblicos referentes às mulheres foram reinterpretados numa perspectiva nova guiada por uma hermenêutica bem precisa: “sendo a Bíblia expressão de uma sociedade e cultura patriarcais, é preciso despatri-

⁸ Para usar a linguagem de “paradigma”, quiçá poderíamos falar em paradigma feminino (contraposto aos paradigmas androcêntricos), paradigma étnico (onde os negros assumem sua cidadania), paradigma sócio-comunitário (superando os paradigmas centrados na racionalidade), paradigma ecológico-holístico (superando os paradigmas antropocêntricos), paradigma pentecostal (indo além dos paradigmas centrados na instituição). Seria possível incluir no elenco outras perspectivas, por exemplo, a perspectiva indígena, a ecumênica, a do diálogo inter-religioso, a psicanalítica etc.

⁹ Cf. W. DEIFELT, “Os primeiros passos de uma hermenêutica feminista: a Bíblia das Mulheres, editada por Elisabeth Cady Stanton”, *Estudos Teológicos* 32 (1992) 5-14; F. TABORDA, “Feminino e teologia feminista no primeiro mundo – breve panorâmica para uma primeira informação”, *Perspectiva Teológica* 22 (1990) 328. C. NAVIA VELASCO mostrou como, apesar dos pesares, é possível traçar um eixo de interpretação feminina da Bíblia, no contexto cristão, que começa com Marcela, em Roma, no século III, passa pela veneziana Cristina de Pizan (1364-1430), pela catalã Isabel de Villena (1430-1490) e pelos manuais femininos moralizadores do séc. XIX, escritos por mulheres (cf. “A Bíblia lida por mulheres”, *RIBLA* nº 25 (1996) pp. 84-97). Este número monográfico da revista *RIBLA* tem como título ... *Mas nós mulheres dizemos!*

¹⁰ “Com a *Bíblia das Mulheres* temos pela primeira vez as mulheres assumindo uma parcialidade hermenêutica ao declarar que iriam ler os textos sob a ótica das mulheres e procurar pela igualdade entre homens e mulheres, sem a pretensão de serem universais” (W. DEIFELT, *Op. cit.*, p. 13).

arcalizar sua interpretação”¹¹. Portanto, esta nova maneira de interpretar a Bíblia tem lugar quando se percebe que a formação do texto bíblico representa o modo patriarcal e androcêntrico de pensar, tendendo a valorizar tudo quanto diz respeito ao homem e relegando a mulher a um plano inferior, não apenas no nível da infantilidade, mas no da condição de propriedade do marido ou do pai¹². Esta visão coisificadora da mulher foi denunciada na nova maneira de interpretar o texto sagrado.

As feministas, lendo a Bíblia com muita atenção, perceberam a necessidade de tomarem certas precauções ao se acercar do texto sagrado. Para elas, o que se tem em mãos são “traduções e interpretações androcêntricas” que perpetuam o preconceito contra a mulher e sua exclusão, pois o contexto patriarcal levou a uma “seleção androcêntrica de tradições históricas” em detrimento da participação das mulheres. A rejeição sistemática da participação das mulheres fez com que o processo de “canonização” estivesse em função do patriarcalismo imperante, de forma que a “projeção androcêntrica” dos textos bíblicos “não refletem a realidade histórica, nem relatam fatos históricos, nem nos dizem como realmente foi”. Portanto, é preciso romper o controle dos “textos androcêntricos” sobre a “imaginação histórica” e pensar a realidade a partir de uma perspectiva crítica feminina¹³.

A situação a que foram reduzidas as mulheres e a instrumentalização da Bíblia a serviço da opressão feminina levou I. GEBARA a se per-

¹¹ F. TABORDA, *Idem*, p. 329. Em 1895, apareceu o primeiro volume de *The Woman's Bible* (Pentatêuco), em 1898, o segundo (Juízes, Reis, Profetas e o Novo Testamento). Elisabeth Cady Stanton partia do pressuposto que “a Bíblia não era mais um livro sagrado, mas estava sujeita à análise textual, histórica e literária como outro livro qualquer. A Bíblia não era a voz de Deus, mas a memória de um povo” (W. DEIFELT, *Op. cit.*, p. 6).

¹² “A influência da patriarquia sobre o Novo Testamento estende-se até ao conteúdo de afirmações teológicas; há alguns autores neotestamentários que consciente ou ativamente tentam manter a patriarquia servindo-se de argumento bíblicos (A. T.) e teológicos” (B. BROOTEN, “Perspectivas Femininas sobre a exegese do Novo Testamento”, *Concilium* n° 158 (1980) 80).

¹³ Cf. E. S. FIORENZA, *As origens cristãs a partir da mulher*. Uma nova hermenêutica. São Paulo: Paulinas, 1992, pp. 65-93. “Uma vez que os textos bíblicos são historicamente condicionados e foram elaborados por uma sociedade patriarcal, eles são de índole patriarcal. Por isso devem ser lidos com suspeita. Cada vez que, seja como for, os textos bíblicos solapam a plena humanidade e a igualdade das mulheres – por suas alusões, asserções ou omissões – os exegetas têm a obrigação de desmascarar sua tendência patriarcal. Aqueles aspectos dos textos que reforçam a relegação das mulheres pela Igreja e pela sociedade a uma posição inferior (i.é, tudo que vai desde a poligamia até a assemelhação da iniquidade de Israel à prostituição) deve ser denunciado, e se possível, reinterpretado” (A. L. LAFFEY, *Introdução ao Antigo Testamento – Perspectiva Feminista*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 11).

guntar “que Escrituras são autoridade sagrada?” e a compreender a “hermenêutica feminina como política”¹⁴. “Hoje, com o desenvolvimento do movimento feminista nas suas variadas expressões, é preciso perguntar como esta luz (a Bíblia) ilumina a vida destes pobres quando estes são mulheres. Creio que a hermenêutica da teologia da libertação não contemplou suficientemente a situação de opressão das mulheres e nem fez apelo à mediação de gênero para entender as injustas relações de poder entre homens e mulheres. É nesse particular que entra a contribuição da hermenêutica da libertação feminista da Bíblia. Trata-se de uma hermenêutica em primeiro lugar política, visto que entra na batalha da interpretação dos textos sagrados com um objetivo preciso. ... O processo de desconstrução e nova construção a partir do feminismo alarga o próprio significado do texto e faz aparecer relações que à primeira vista não podiam ser vistas pelas leitoras formadas na tradição patriarcal. Pouco a pouco se vai influenciando na cultura e criando novas maneiras de pensar o relacionamento entre os humanos”¹⁵.

A releitura da Bíblia na perspectiva da mulher tornou-se uma tarefa urgente, na medida em que a Palavra de Deus foi usada como instrumento de justificação religiosa da dominação masculina. “A Bíblia acabou sendo utilizada para reforçar o ‘status’ de inferioridade da mulher que a cultura e a sociedade promoveram durante séculos”¹⁶. Este uso indevido da Bíblia é, muitas vezes, respaldado pela própria Bíblia onde se encontram textos que legitimam a violência dos homens contra as mulheres, apelando para a autoridade divina, e textos que, no processo de reelaboração teológica, foram se afastando de sua intenção original – visar a libertação das mulheres – passando a ter um sentido contrário ao direito das mulheres¹⁷.

¹⁴ Cf. I. GEBARA, “Que Escrituras são autoridade sagrada? – Ambigüidades da Bíblia na vida das mulheres da América Latina”, *Concilium* nº 276 (1998) 10-25. Este número monográfico da revista *Concilium* tem como tema “As Sagradas Escrituras das Mulheres”. O resenhista da obra de L. M. RUSELL (ed.), *Interpretación feminista de la Biblia*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1995 (traduzida do original inglês) transcreve uma afirmação de E. S. FIORENZA que responde, numa perspectiva feminina, à pergunta levantada por I. GEBARA: “Somente as tradições bíblicas não sexistas e não androcêntricas e as tradições não opressoras da interpretação bíblica têm a autoridade teológica da revelação” (*Actualidad Bibliográfica de Filosofía y Teología* 35 (1998 – nº 70) 175).

¹⁵ I. GEBARA, *Que Escrituras são autoridade sagrada?*, *Op. cit.*, p. 19.

¹⁶ R. M. de O. BORGES, “Uma necessidade urgente: reler a Bíblia com olhos de mulher”, in M. L. R. BRANDÃO (org.), *Teologia na Ótica da Mulher*. Rio de Janeiro: PUC, 1990, pp. 117-118. Para a autora, é mais fácil ler a Bíblia na ótica do pobre do que na ótica da mulher, pois, enquanto para o pobre é fácil de encontrar textos bíblicos que lhe são favoráveis, o mesmo não acontece com a mulher, que acabou sendo marginalizada no texto bíblico. Cf. tb. M. C. BINGEMER, *O segredo feminino no mistério*. Ensaios de teologia na ótica da mulher. Petrópolis: Vozes, 1991, pp. 64-66.

¹⁷ Cf. I. FISCHER, “Vai e sujeita-te’ disse o anjo a Agar: repressão contra as mulheres nos textos bíblicos”, *Concilium* nº 252 (1994) 110-119.

Daí terem surgido algumas tentativas visando expurgar da Bíblia as marcas de androcentrismo. Por exemplo, os vocábulos referentes a Deus foram traduzidos por Mãe e Pai; para a expressão “Filho de Deus” buscou-se uma alternativa de caráter neutro; não se fala em “homem” mas em “pessoa”; os nomes masculinos foram completados com seu correspondente feminino e, quando não foi possível, por um nome neutro. Com isto, visou-se “eliminar da Bíblia o predomínio unilateral e patriarcal masculino, introduzindo palavras que ampliam o significado do texto, explicitando melhor os aspectos masculino-feminino do ser humano”¹⁸. Estas e outras iniciativas, ao mesmo tempo em que granjeiam adeptos, atraem também o fogo cerrado das críticas¹⁹.

O documento da Pontifícia Comissão Bíblica – “A interpretação da Bíblia na Igreja” – distingue três formas de hermenêutica bíblica feminina²⁰: *radical*: a Bíblia foi produzida para garantir a hegemonia masculina sobre as mulheres, por isso as mulheres devem relegá-la ao esquecimento²¹; *neo-ortodoxa*: alguns elementos da Bíblia têm aplicabilidade também para as mulheres, mormente, sua defesa intransigente dos pobres, entre eles, as mulheres; daí seu esforço de destacar aquilo que, na Bíblia, pode ser interpretado como sendo a favor das mulheres e de seus direitos²²; *crítica*: através de uma “metodologia sutil” busca redefinir o lugar e o papel das mulheres em relação ao movimento de Jesus e nas comunidades paulinas, pois, neste período, teria imperado o “igualitarismo” nas comunidades cristãs, posteriormente, maquiado pelo patriarcalismo e androcentrismo que se impuseram.

A leitura bíblica na perspectiva da mulher parte do pressuposto da estratificação da sociedade dos tempos bíblicos, na qual a mulher ocupava uma posição subalterna. Outro pressuposto é a necessidade de verificar, nas entrelinhas dos textos, a presença de uma mentalidade alternativa ao androcentrismo reinante, pois a verdade não se encontra numa leitura superficial dos textos que chegaram até nós. De fato, o movimento de Jesus e as primeiras comunidades introduziram

¹⁸ “Bíblia: tradução feminina e antipatriarcal”, *Grande Sinal* 42 (1988) 102-104.

¹⁹ Cf. G. SEGALLA, “Feminismo e hermenêutica bíblica”, *Revista de Cultura Bíblica* 33 (1990) 95-108.

²⁰ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *Op. cit.*, p. 38.

²¹ E. TAMEZ considera exagerada a prática da interpretação radical, por aferrar-se a textos periféricos, deixando de lado a mensagem central da Bíblia, altamente libertadora. “É precisamente o espírito do Evangelho, de justiça e liberdade, que neutraliza ou deixa sem efeito os textos antifemininos” (*A Bíblia na perspectiva da Mulher, Op. cit.*, p. 454).

²² Já Elizabeth Cady Stanton, numa linha de interpretação neo-ortodoxa, julgava que não se deveria descartar a Bíblia como um todo pois seus ensinamentos são muito variados, havendo muitos princípios gerais plenamente válidos (cf. W. DEIFELT, *Op. cit.*, pp. 8-9). Para uma explicitação do “modelo neo-ortodoxo de interpretação feminina”, cf. E. S. FIORENZA, *Op. cit.*, pp. 38-47.

um comportamento social diferente, em contraposição à cultura circunstante. Urge trazer à luz o que foi camuflado à revelia do projeto cristão original.

Tendo em vista recuperar o papel da mulher na vida da Igreja de nossos dias, ao se ler a Bíblia nesta perspectiva particular, busca-se resgatar a função das mulheres nas comunidades primitivas²³. Sob certo aspecto, a nova leitura apresenta-se como um imperativo no sentido de recuperar a concepção de sociedade própria do ideal cristão. É a fidelidade à fé cristã que está em jogo.

Na América Latina, a leitura bíblica na perspectiva da mulher não é feita apenas no nível acadêmico²⁴. Talvez as interpretações mais pertinentes e ricas têm brotado no âmbito das leituras populares, onde mulheres pobres põe-se a perscrutar a Palavra de Deus no horizonte de suas lutas, das marginalizações a que são relegadas, buscando haurir incentivo para não esmorecer. Evidentemente, ficam de lado muitas perquisições teóricas, sendo privilegiadas problemáticas existenciais que, em última análise, é o que lhes interessa.

Entretanto, E. TAMEZ aponta três dificuldades que as mulheres conscientizadas latino-americanas estão enfrentando, quando se trata de interpretar a Bíblia a partir de sua ótica particular²⁵. A primeira consiste na internalização, por parte de homens e mulheres, da inferioridade da mulher como lei natural-divina. A segunda consiste em interpretar devidamente aqueles textos onde a marginalização feminina é transformada em lei. A terceira refere-se ao princípio da autoridade bíblica, tida como inquestionável. Assim, uma leitura conveniente da Palavra de Deus, na perspectiva da mulher latino-americana, supõe uma dinâmica de *distanciamento* e de *aproximação*: distanciar-se das leituras que parecem ser evidentes e lógicas e aproximar-se da Bíblia como se fosse um livro novo, descoberto com os olhos de mulher latino-americana. Requer-se, igualmente, que a leitura da Bíblia seja feita a partir do pobre, que dá uma perspectiva mais ampla à leitura da mulher. “Isto lhe garantirá uma chave libertadora ampla e iluminará outros rostos do pobre, como o da mulher, o índio e o negro, e dará pistas para tais enfoques específicos”. Enfim, requer-se uma clara consciência feminina²⁶.

²³ Nisto consistiu o esforço de E. S. FIORENZA na obra supra referida, que corresponde à tradução de *In Memory of Her – A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, publicada em 1988.

²⁴ Cf. a bibliografia de teólogas que têm repensado a Bíblia num nível acadêmico-ilustrado em F. TABORDA, *Op. cit.*, p. 337.

²⁵ E. TAMEZ, *A Bíblia na perspectiva da mulher*, *Op. cit.*, p. 453.

²⁶ Cf. E. TAMEZ, *Op. cit.*, pp. 457-460.

L. WEILER apresenta sete “indicadores” hermenêuticos no processo de leitura da Bíblia na perspectiva da mulher²⁷. Em torno deles, gira o interesse das mulheres no ato de interpretar o texto bíblico.

(a) Ir além do texto escrito à memória viva de forma a perceber o papel relevante das mulheres no processo de transmissão das tradições orais do povo de Israel. Esta participação não pode ser subestimada.

(b) Superar o condicionamento do patriarcalismo, numa postura vigilante de suspeita ideológica. Sempre que o texto bíblico referir-se a mulheres, será necessário prestar atenção à ideologia de fundo.

(c) Explorar os silêncios e as omissões do texto, pois em certas perícopes bíblicas é clara a tendência a omitir, esconder e até diminuir a participação das mulheres.

(d) Superar a prática de ler apenas as perícopes relativas às mulheres que se destacam na Bíblia já que outras, tidas como menos importantes, também tiveram um papel destacado na história da salvação.

(e) Ler a partir de um eixo condutor: a opção da mulher pelo projeto de vida, já que as mulheres caracterizam-se por resistir “ao sistema opressor, seja no silêncio e anonimato, seja assumindo iniciativas e posicionamentos corajosos de oposição e resistência”.

(f) Tomar a prática histórica de Jesus como referencial e chave de leitura da Bíblia. Quebrando certos tabus da cultura da época, Jesus assumiu uma postura libertadora em relação às mulheres²⁸.

(g) Afirmar o feminino em Deus e a partir de Deus. Urge superar a linguagem acentuadamente masculina com que se fala de Deus e descobrir “a dimensão do feminino em Deus”, de forma a representá-lo a partir de novas categorias²⁹.

Este rol de interesses levou I. GEBARA a definir a hermenêutica bíblica feminina como: “um processo de descontextualização e

²⁷ Cf. L. WEILER, “Uma leitura feminista da Bíblia – perspectivas hermenêuticas”, *Convergência* 25 (1990) 273-282. Cf. tb. T. FRIGERIO, “Leitura feminista da Bíblia”, in VV. AA., *Sentimos Deus de outra forma – Leitura bíblica feita por mulheres*. São Leopoldo: CEBI, 1994, pp. 30 (Série A Palavra na vida, nº 75/76); T. M. V. SAMPAIO, “Elementos significativos da hermenêutica bíblica feminista”, *Ibidem*, pp. 52-58.

²⁸ Até mesmo a pessoa de Jesus foi relida na perspectiva feminista, pois “o pensamento teológico acerca de Jesus deveria levar em conta as experiências de vida (vivências) das mulheres” (C. GRENHOLM, “Jesus em perspectiva feminina: a encarnação e a experiência de gravidez”, *Concilium* nº 269 (1997) 37-48).

²⁹ Cf. tb. G. BOEHLER, “Ler a Bíblia com olhos de mulher”, *Estudos Bíblicos* nº 32 (1991) 93-97.

recontextualização de textos”, “uma maneira de compreender ‘Deus’ de outro jeito”, “uma maneira de compreender os símbolos cristãos a partir das interrogações de nosso tempo e da superação do patriarcalismo”, “uma maneira de compreender os símbolos cristãos a partir da valorização do humano relacional, numa perspectiva histórico igualitária”, “uma hermenêutica política que toca as bases de sustentação econômica produtoras de injustiças e as bases de sustentação antropológica legitimadoras da injustiça”, “hermenêutica de revalorização da nossa realidade corpórea, da energia vital que nos constitui e se desdobra em formas múltiplas”, “hermenêutica ética, que poderia ser caracterizada como uma ética de contracorrente”, “hermenêutica para além da ética num sentido holístico, isto é, captando a relação e interdependência de tudo com tudo”³⁰.

2.

A maneira como a Bíblia foi instrumentalizada em função da justificação e da manutenção da escravidão dos povos africanos ao longo dos séculos tornou imperiosa sua releitura na perspectiva do povo negro, vitimado pela marginalização social e religiosa, que pretendia estar respaldada pela Palavra de Deus³¹.

E. HOORNAERT mostrou como a leitura bíblica escravagista, no tempo do período colonial brasileiro, refletia um tipo de exegese praticada desde o período da Patrística. Para os Santos Padres, Gn 9,18-27 – o pecado de Cam, filho de Noé – corresponderia a uma espécie de “pecado original dos negros”, servindo de fundamento bíblico para a escravidão. A declaração divina – “Maldito seja Canaã! Que se torne o último dos escravos dos irmãos” – justificaria a existência de um povo sujeito aos outros³². A escravidão negra, neste caso, seria uma instituição divina e sua conservação um imperativo.

³⁰ Cf. I. GEBARA, “Hermenêutica bíblica feminista”, in VV. AA., *Sentimos Deus de outra forma*, *Op. cit.*, pp. 61-67.

³¹ “A Bíblia é uma *ferida* porque não foi neutra... Uma ferida, e uma ferida mortal que procurou matar a liberdade, a dignidade, a fé e a identidade do povo negro. Aos olhos do homem e da mulher negra, a Bíblia foi o ferro em brasa, a mordaca, as algemas que os mantinham presos no ‘doce inferno’, como era chamado o engenho de açúcar” (H. FRISOTTI, “Povo negro e Bíblia – retomada histórica”, *RIBLA* n° 19 (1994) 269). Para uma visão da Bíblia na formação crítica dos escravos negros, ou seja, como a Bíblia foi útil no processo de construção da própria identidade, cf. D. A. KING, “Contribuição dos grandes pregadores negros para a hermenêutica bíblica”, *RIBLA* n° 19 (1994) 257-258; H. FRISOTTI, *Op. cit.*, pp. 275-279.

³² Cf. E. HOORNAERT, “A leitura da Bíblia em relação à escravidão negra no Brasil-colônia (*um inventário*)”, *Estudos Bíblicos* n° 17 (1988) 20-22; L. GARMUS, “Uso ideológico da Bíblia para justificar a escravidão”, *Grande Sinal* 42 (1988) 33-57.

Não é de se admirar que esta visão preconceituosa tenha sido projetada em outros temas bíblicos. Deus teria criado a humanidade distinguindo-a entre brancos e pretos. Gn 38,27-28 – José vendido pelos próprios irmãos – foi entendido como uma espécie de protótipo do tráfico dos africanos, considerado um benefício concedido aos povos negros. Os textos bíblicos referentes aos etíopes – cushitas – eram aplicados, sem mais, aos negros. Gn 2,13, que alude à terra de Cush banhada pelo rio Geon, rio do paraíso, foi interpretado como alusão à necessidade de os negros serem banhados a fim de se purificarem da sensualidade carnal. Am 9,7 explicaria o fato de os pecadores serem de cor preta, por estarem tingidos pelos vícios. Ct 1,5 – “Sou negra, porém, graciosa” – recebeu interpretações arbitrárias, em detrimento da raça negra³³. Mt 1,11.12.17, onde se alude ao cativo da Babilônia, serviu para justificar a vinda forçada dos negros da África para o Brasil. Esta transmigração estaria nos planos de Deus, sendo uma etapa da transmigração para o céu³⁴. Os textos neotestamentários sobre a submissão dos servos a seus senhores foram também usados como alibi para a escravidão (cf. Cl 3,22-4,1; Ef 6,5-9; Tt 2,9-10; 2Tm 6,1).

Evidentemente, este modelo de exegese foi se mostrando sempre mais impertinente diante da crescente consciência da igualdade de direitos entre os seres humanos e, na América Latina, da necessidade de servir-se da Bíblia como instrumento de libertação. Urgia substituir a imagem do Deus que pactua com a injustiça e a opressão e recuperar a imagem bíblica do Deus libertador que, ao resgatar seu povo da escravidão, conduziu-o para a terra da igualdade, onde todos, sem qualquer distinção, sabem-se irmãos e irmãs³⁵.

Na Igreja do Brasil, a década de 80 constitui-se um marco mi-lhar em termos de articulação eclesial dos católicos afro-descendentes. “Os anos ’80 marcam positivamente a comunidade negra católica brasileira, pois é este o período forte do despertar da consciência do povo negro. Foi neste período que, pela primeira vez na história da Igreja, tivemos um número razoável de padres e religiosas enegrecidas, que se colocam de corpo e alma nesta causa. A

³³ Para uma leitura libertadora de Ct 1,5-6, cf. M. C. VENTURA e D. PICHARDO, “Experiência de leitura bíblica na perspectiva da mulher negra”, *RIBLA* nº 25 (1996) 74-83.

³⁴ Cf. E. HOORNAERT, *op. cit.*, pp. 17-26; cf. também S. A. G. SOARES, “ ‘Porventura não valeis vós para mim tanto quanto os negros’ (cf. Am 9,7)”, *Estudos Bíblicos* nº 17 (1988) 31-46.

³⁵ W. GRUEN postula a necessidade de se fazer uma *leitura libertadora* daqueles textos que, já à primeira vista, trazem a marca da dominação, do preconceito, da discriminação etc. (cf. “Leitura libertadora também de textos não-libertadores da Bíblia”, *Estudos Bíblicos* nº 32 (1991) 85-88).

Igreja é transformada, na prática, talvez contra sua vontade, no grande canteiro, na terra boa, onde nascem e crescem o novo homem e a nova mulher negros”³⁶.

No bojo desta transformação eclesial, surgiu uma “leitura negra da Bíblia” que “está principalmente preocupada em dar uma resposta às situações conflitantes que hoje marcam a vida da grande maioria da população negra”³⁷. Esta leitura caracteriza-se por ser comunitária, por ter como ponto de partida a história de dor e solidariedade do povo negro e as próprias raízes culturais, comunitárias e de fé³⁸.

A hermenêutica bíblica na perspectiva dos negros tem interesses bem precisos:

(a) Redescobrir o sentido do êxodo. A leitura bíblica na perspectiva do povo negro, marcado na carne pela escravidão, tem a seu favor a experiência fundante da fé do povo de Israel: o êxodo. A opressão e o sofrimento dos israelitas escravizados pela tirania do faraó egípcio toca o coração de Yahweh que, compadecido, vem libertá-los, conduzindo-os para uma terra boa e espaçosa, “onde correm leite e mel” (cf. Ex 3,7-9; Dt 6,3; 26,9; 27,3; Js 5,6)³⁹.

O texto bíblico deve se transformar, para o povo negro, num contínuo apelo para que rejeite a escravidão e seus sucedâneos. Mas também numa denúncia profética dos faraós de plantão, seja qual for sua

³⁶ D. R. dos SANTOS, “Pastoral nos anos '80: Houve Pastoral do Negro?”, in J. C. FERNANDEZ (org.), *A pastoral entre Puebla e Santo Domingo I – Tensões e mudanças na década dos anos '80*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 235. A catequese é um espaço privilegiado de difusão do novo modo de interpretar a Bíblia no qual os povos afro-descendentes sejam devidamente contemplados. “A catequese que não escutar o clamor ensurdecedor dos negros deixa de ser catequese bíblico-eclesial” (B. CANSI, “A catequese e as CEBs”, *REB* 52 / nº 208 (1992) 900).

³⁷ H. FRISOTTI, “Povo Negro e Bíblia: caminhos de aproximação”, *Mosaicos da Bíblia* nº 17 (1995) 11.

³⁸ Cf. H. FRISOTTI, *Povo Negro e Bíblia: caminhos de aproximação*, *Op. cit.*, p. 19-20.

³⁹ “O Deus de Moisés, o Deus do êxodo é sempre real para o povo negro. É um Deus que liberta da escravidão. É um Deus que constantemente garante aos israelitas: ‘Assim como estive com Moisés, assim também sempre estarei contigo’, e consolou, confortou e trouxe também grande segurança aos cristãos negros em todos os anos de opressão (nos EUA). Assim o Deus do êxodo é o Deus dos negros” (citação de J. D. ROBERTS, *Liberation and Reconciliation: A Black Theology*, p. 99, in J. YOUNG, “O Êxodo como paradigma para a teologia negra”, *Concilium* nº 209 (1987) 101). Um exemplo concreto de leitura da Bíblia na perspectiva dos afro-descendentes, onde se tenta “olhar as situações de cativeiro no ontem do povo de Israel e no ontem e hoje do povo negro”, encontra-se em “Nós negros e a Bíblia”, *Por trás da Palavra* 11 (1991/nº 66) pp.14-17. O texto do Êxodo serviu também de chave de leitura para a dura realidade de opressão e escravidão do povo negro haitiano (cf. P. RUQUOY, “Haiti diante do mar (Ex 14,1-31)”, *RIBLA* nº 19 (1994) 305-312).

posição social e religiosa, para não permitir sua instrumentalização em função de objetivos contrários ao projeto de Deus⁴⁰.

(b) Reafirmar o amor omininclusivo de Deus. Uma importante chave hermenêutica na perspectiva dos afro-descendentes é a frase reiteradamente repetida ao longo da Bíblia: “Deus não faz acepção de pessoas!” (cf. Dt 10,17; 2Cr 19,7; At 10,34; Rm 2,11; Gl 2,6; Ef 6,9; Cl 3,25; Fl 2,6; Tg 2,1; 1Pd 1,17). Se é próprio de Deus não fazer distinção entre as pessoas, estabelecendo entre elas muros de divisão, será falsa toda interpretação da Bíblia que tenha, como pano de fundo, um esquema de *apartheid*.

(c) Reconhecer a parcialidade de Deus. Sem cair em contradição, por fidelidade à imagem de Deus veiculada pela Bíblia, acrescenta-se a *parcialidade de Deus* à chave hermenêutica anterior. De fato, o Deus bíblico é explicitamente parcial ao colocar-se do lado dos pobres, dos fracos, dos oprimidos, dos marginalizados. Olvidar este elemento significa esvaziar a teologia bíblica de um componente essencial, dando margem a um pernicioso irenismo, com o risco de levar as pessoas de fé a fecharem os olhos à dura realidade da marginalização dos afro-descendentes.

A parcialidade de Deus está bem documentada tanto na tradição profética (cf. Am 2,6-8; Mq 2,1-2; Is 1,17 etc.), quanto na tradição legal (cf. Ex 22,21-23; 23,9; Lv 19,34; Dt 10,18; 24,17; 27,19 etc.) e sapiencial (cf. Sl 41,2; 68,6-7; Sir 7,32; Pr 14,21 etc.). Por sua vez, o testemunho de Jesus é inequívoco no tocante à sua preferência pelos marginalizados de seu tempo. Trata-se de uma voz comum, jamais contradita pelo texto bíblico. Por conseguinte, defender o direito dos pobres redundaria na defesa do direito de Deus⁴¹.

(d) Tornar realidade o ideal de comunhão para além da segregação racial. Escrevendo aos gálatas, o apóstolo Paulo, a serviço do “ministé-

⁴⁰ “Deus quer realizar a sua intervenção através de todos aqueles que Ele está convocando para assumir a causa do povo negro, em solidariedade com grupos que lutam por sua identidade étnica e por seus direitos na sociedade. A negociação política com a autoridade constituída deverá ser levada a cabo através de reivindicações e ações de índole transformadora ... À luz do Êxodo, aprendemos que a libertação deve trazer no seu bojo a rejeição de uma dominação externa, que imponha sua vontade a quem não tem poder, encarcerando-o na escravidão, e determinando seu destino” (CNBB, *Ouvi o clamor deste povo*. Texto-base da Campanha da Fraternidade. Brasília: 1988, p. 38, n. 89.91).

⁴¹ “A imagem de Deus continua sendo especialmente ofendida, no povo negro, cuja maioria se encontra em situação de miséria e discriminação. Por isso, ele é objeto do amor preferencial de Deus e chamado a, solidariamente com os demais empobrecidos, buscar a libertação. Esse mesmo chamado é feito a todos aqueles que querem concretizar, na história, o amor preferencial de Deus pelos pobres” (CNBB, *Ouvi o clamor deste povo*, *Op. cit.*, pp. 39-40, n. 94).

rio da reconciliação” (2Co 5,18), afirma que “já não há judeu nem grego, nem escravo nem livre, nem homem nem mulher, pois todos vós sois um em Cristo Jesus” (Gl 3,28; cf. Rm 10,12). Tendo Jesus, com seu ministério a serviço do Reino, destruído todas as barreiras que se interpunham entre os seres humanos, quem pretenda ancorar-se na Bíblia para justificar a inferioridade dos negros ou defender a escravidão, estará indo na contramão do projeto de Jesus. “Ele, que é a nossa paz, de dois fez um só povo, derrubando o muro de separação, a inimizade, em sua própria carne” (Ef 2,14). Portanto, só será correta a interpretação que fomentar a união dos povos, para além de suas idiossincrasias e heranças culturais ou raciais⁴².

(e) Recuperar a experiência de vida do homem Jesus. A mais importante chave hermenêutica para a leitura da Bíblia na perspectiva dos afro-descendentes e que vale também para as leituras feitas na perspectiva de outras categorias de oprimidos e marginalizados é *a pessoa e o testemunho de Jesus Cristo*. Tendo experimentado a discriminação (cf. Mc 6,3; Mt 13,55; Jo 1,46 etc.), fez-se solidário com os discriminados e marginalizados. Apesar das pressões, jamais abandonou o caminho de solidariedade com os marginalizados, pois seu ministério pautava-se pela misericórdia (cf. Mt 9,13; 12,7), a exemplo do Pai (cf. Lc 6,36)⁴³. Por isso, qualquer interpretação da Bíblia que sirva para confirmar a discriminação e a escravidão são incompatíveis com o projeto de Jesus. Só às leituras libertadoras pode se atribuir o apelativo de cristãs.

J. H. CONE formula, assim, a base hermenêutica de uma interpretação cristã da Bíblia: “*O princípio hermenêutico para uma exegese das Escrituras é a revelação de Deus em Cristo como o Libertador dos oprimidos das opressões sociais e para a luta política, onde os pobres reconhecem que sua batalha contra a pobreza e a injustiça é não apenas compatível com o evangelho mas que se trata do evangelho de Jesus Cristo*. ... Qualquer ponto de partida que ignore Deus em Cristo como o Libertador dos oprimidos ou que faça da salvação uma libertação secundária é *ipso facto* inválida e, portanto, herética”⁴⁴. Aqui a interpretação bíblica na perspectiva dos negros tem sua pedra de toque.

(f) Pôr em relevo as perícopes bíblicas que fazem alusão aos negros. A exegese na perspectiva dos afro-descendentes tem levado os

⁴² “A reflexão da Bíblia na perspectiva do povo negro é, de fato, ‘um prato cheio’ de questões a serem discutidas e questionadas. Estamos apenas começando. ... Cada cultura deve ser valorizada e respeitada juntamente com outras expressões de fé. Exigimos isso como chave hermenêutica para a interpretação da Bíblia” (SOUSA JÚNIOR, V. C. de, “Bíblia e Negritude – Em defesa da palavra”, *Mosaicos da Bíblia* nº 17 (1995) 10)

⁴³ Cf. I. NEUTZLING, “Jesus e os marginalizados do seu tempo”, *Estudos Bíblicos* nº 21 (1989) 47-55.

intérpretes do texto bíblico a valorizar as poucas perícopes, nas quais, se faz menção aos povos negros. Sofonias, por ter sido filho de um tal Cushí (= etíope) (cf. Sf 1,1), é considerado como o *profeta negro*⁴⁵. Sf 3,10 tem sido interpretado na linha da conversão dos povos negros ao Deus de Israel – “Do outro lado dos rios da Etiópia, meus adoradores trarão minha oferenda”. Igualmente, Is 18,7 – “Naquele tempo será levado um presente ao Senhor Todo-Poderoso da parte de um povo de estatura alta e de pele luzidia, da parte de um povo temido aqui e alhures, de uma nação vigorosa e dominadora, cuja terra os rios cortam, ao lugar onde está o nome do Senhor Todo-Poderoso, ao monte Sião”. Recorre-se a Am 9,7, onde se questiona as pretensões de Israel enquanto povo eleito, para afirmar que a Bíblia coloca os israelitas e os negros em pé de igualdade. “Quando o profeta Amós quer alertar o povo israelita, denunciando seus sentimentos de auto-suficiência e de falsa segurança, construídos sobre uma má interpretação da *eleição* de Deus, compara-os com os etíopes ... seu valor não é mais nem menos que o do povo que parece o mais distante do santuário de Javé, os *cuchitas*”⁴⁶. De At 8,36, deduz-se que o primeiro não-judeu a ser batizado foi um negro⁴⁷.

3.

Por circunstâncias históricas e eclesiais, o acesso ao texto bíblico tornou-se, no âmbito da Igreja Católica, privilégio de um grupo restrito de pessoas letradas, em geral, clérigos e conhecedores do latim. A grande massa católica devia contentar-se com as chamadas *História Sagrada*, onde se fazia um arranjo da história da salvação, expurgada dos aspectos “escabrosos” e “chocantes”, toda centrada numa linha de pensamento que conduzia *in recto* a Jesus.

Os atritos entre a Igreja Católica e as Igrejas de tradição protestante levaram a hierarquia católica a suspeitar que o texto bíblico pudesse gerar heresia entre os fiéis se deixado à *livre interpretação*. Daí o expediente de trazê-lo sob sete chaves, censurado e seqüestrado, para

⁴⁴ J. H. CONE, *God of the Opressed*. New York: Seabury Press, 1975, pp. 82-83 (grifos do autor).

⁴⁵ Cf. S. A. G. SOARES, “Sofonias, hijo del negro, profeta de los pobres de la tierra”, *RIBLA* nº 3 (1989) 25-30; G. GORGULHO, “Sofonias y el valor histórico de los pobres”, *RIBLA* nº 3 (1989) 31-41; M. PÉREZ-ALOE, “¡Ay Panamá! Grita Sofonias”, *Revista Bíblica Andina* nº 4 (1995) 27-34.

⁴⁶ S. A. G. SOARES, “ ‘Porventura não valeis vós para mim tanto quanto os negros?’ – Am 9,7”, *Op. cit.*, p. 32.

⁴⁷ M. MENA, “ ‘Aquí hay agua: qué impide que yo sea bautizado?’ Hch 8,36 – Un negro: primer no-judio en asumir la buena nueva de Jesus”, *Revista Bíblica Andina* nº 2 (1992) 8-10; J. COMBLIN, “O batismo do ministro da rainha da Etiópia”, *Estudos Bíblicos* nº 17 (1988) 63-68.

evitar possíveis males. Quando, timidamente, o texto bíblico começou a chegar às mãos dos fiéis, era obrigatório que fosse acompanhado de notas explicativas que garantissem a catolicidade da interpretação.

Resultado desta prática eclesial foi a crescente desidentificação entre o povo católico e a Bíblia. Esta era apanágio dos protestantes, enquanto os católicos eram conhecidos pela devoção mariana. Mais importante que a Bíblia era o dogma, as verdades intocáveis da fé, pelas quais se obtinha a salvação⁴⁸.

Entre outros fatores, o fenômeno das comunidades eclesiais de base, surgidas no meio dos pobres, seja nas periferias das grandes cidades, seja nos interiores não alcançados pelo braço da estrutura clerical, provocou uma mudança do povo em relação à Bíblia⁴⁹.

Neste contexto, origina-se uma maneira nova de acercar-se do texto bíblico, uma nova hermenêutica cujo eixo são os pobres e seus anseios de libertação, recuperando assim seu protagonismo histórico em consonância com os pobres da Bíblia e sua participação no projeto libertador de Deus⁵⁰. Daí ter sido chamada de “hermenêutica da libertação”⁵¹, ou “hermenêutica libertadora”⁵². “Percebe-se, nas CEBs, uma apropriação da Bíblia como o Livro da Caminhada. É nela que o povo de Deus encontra alento para as suas lutas, festas, celebrações. É, também, através dela que as CEBs unem a fé aos acontecimentos de seu dia-a-dia. Nos relatos de suas conquistas, transparece a Palavra de Deus misturada aos acontecimentos do cotidiano”⁵³.

⁴⁸ O processo de expropriação da Bíblia do povo pobre e suas conseqüências, bem como a dinâmica de reapropriação são explicitados em P. RICHARD, “Leitura popular da Bíblia na América Latina (Hermenêutica de libertação)”, *RIBLA* nº 1 (1988) 8-25.

⁴⁹ “Durante anos lemos a Bíblia para o Povo de Deus, mas agora esse mesmo Povo de Deus é o sujeito de um processo de leitura e interpretação da Bíblia. Cresce o amor pelas Sagradas Escrituras, especialmente entre os mais pobres e oprimidos. ... São especialmente os pobres e humildes, os que encontram na Comunidade o acesso contínuo e sistemático à leitura e interpretação da Bíblia. ... O Povo de Deus está se apropriando do texto da Bíblia e de sua interpretação transformando-se assim em *Povo profético*” (P. RICHARD, “Leitura da Bíblia na América Latina”, in VV. AA., *Vida, Clamor e Esperança* – Reflexões para os 500 anos de evangelização a partir da América Latina. São Paulo: Loyola, 1992, pp. 137-138).

⁵⁰ Cf. J. COMBLIN, “Los pobres como sujeto de la historia”, *RIBLA* nº 3 (1989) 43-58; P. RICHARD, “Bíblia: memória histórica dos pobres”, *Estudos Bíblicos* nº 1 (1987) 20-30.

⁵¹ Cf. P. RICHARD, “Hermenêutica de la liberación”, *Vida y Pensamiento* 15 (1995) 25-31.

⁵² Cf. A. PARRA, “La hermenéutica palabra-vida, hermenéutica de los pobres”, *Revista Latinoamericana de Teología* 6 (1989) 369-373.

⁵³ F. L. C. TEIXEIRA, *Os encontros intereclesiais de CEBs no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1996, p. 223. Esta observação consta da ata do 2º encontro da comissão episcopal com representantes da comissão organizadora ampliada, assessoria e secretariado em vista do IX intereclesial das CEBs.

Seria ingênuo pensar que a articulação desta hermenêutica dá-se pelo puro esforço dos próprios pobres e dos agentes imediatamente envolvidos com a causa deles. Sem dúvida, foi imprescindível a colaboração de biblistas e exegetas de profissão que, para isso, tiveram que repensar tanto sua postura em relação à Bíblia quanto em relação aos pobres. Este processo de conversão foi magistralmente descrito, de maneira metafórica, por C. MESTERS na assaz conhecida “Parábola da Porta”⁵⁴.

Este novo modo de interpretar o texto bíblico difundiu-se através de milhares de pequenos grupos de círculos bíblicos onde pessoas simples, mas movidas pelo Espírito, punham-se – e põem-se – à escuta atenta da Palavra de Deus e de seus apelos de libertação⁵⁵. No Brasil, o Centro de Estudos Bíblicos (CEBI), desde a sua fundação em 1978, por iniciativa de C. MESTERS, tem-se dedicado à tarefa de incentivar, em âmbito nacional e internacional, a prática de leitura popular da Bíblia por meio de cursos, publicações, escolas de formação etc., movido sempre por um arraigado espírito ecumênico⁵⁶.

C. MESTERS elenca três “características de uma exegese popular” que, em última análise, correspondem à postura hermenêutica dos

⁵⁴ Cf. C. MESTERS, “A Parábola da Porta ou a História da Explicação da Bíblia ao Povo”, in *Por Trás das Palavras*. Um estudo sobre a porta de entrada no mundo da Bíblia. Petrópolis: Vozes, 1975, 2ª ed., pp. 13-19. Esta é a obra na qual C. MESTERS aborda longamente o tema da leitura popular da Bíblia, evidenciando-lhe os pressupostos teológicos, bíblicos, hermenêuticos e metodológicos. P. RICHARD reconhece a importância do trabalho dos exegetas, tendo em vista elaborar uma hermenêutica da libertação, a partir da prática de leitura da Bíblia nas CEBs. “Sem uma teoria hermenêutica, a Leitura Comunitária da Bíblia corre o risco de transformar-se em uma simples popularização da Bíblia e cair em um biblicismo inconsistente, manipulado pelos movimentos sociais ou marginalizado das igrejas” (*Hermenêutica de la liberación*, *Op. cit.*, pp. 25-26).

⁵⁵ Informações sobre a história da interpretação popular da Bíblia, sua gênese e difusão, encontram-se em C. MESTERS, “‘Ouvir o que o Espírito diz às Igrejas’ – A interpretação popular da Bíblia no Brasil”, *Concilium* nº 233 (1991) 113-116. “Lembramos alguns fatos que desencadearam este processo: 1. A renovação da exegese, iniciada na Europa, provocou um novo interesse pelo texto e seu contexto. 2. As três encíclicas sobre a Bíblia estimularam os exegetas católicos a se abrir e a usar as ciências na descoberta do sentido histórico-literal. 3. A ampla divulgação dos resultados da exegese e o uso do missal em vernáculo levaram a Bíblia para mais perto do povo. No Brasil, este movimento renovador ficou restrito à classe média. O que ajudou a levar a Bíblia até os mais pobres foi o vigor missionário das Igrejas Protestantes. Muitos católicos começaram a ler a Bíblia para poder responder aos protestantes e, assim, superar o seu complexo de inferioridade” (p. 113). Para uma explanação detalhada da concatenação do movimento bíblico das CEBs num contexto eclesial mais amplo, cf. F. L. C. TEIXEIRA, *A gênese das CEB's no Brasil* – Elementos explicativos. São Paulo: Paulinas, 1988, pp. 204-211.

⁵⁶ Cf. N. C. PEREIRA – C. MESTERS, “A leitura popular da Bíblia: à procura da moeda perdida”. São Leopoldo: CEBI, 1994 (Série: A Palavra na Vida, nº 73).

pobres e das CEBs – seu interesse – no processo de interpretação da Palavra de Deus⁵⁷.

a) Ler o texto com liberdade. Trata-se da *liberdade* em relação à prisão da letra que “aparece como o fruto quase natural de uma experiência vivida”, de uma fé libertadora e comunitária. Daí não caírem na tentação de um fundamentalismo fanático e irracional.

Esta liberdade flui também da capacidade de atribuir valor simbólico aos textos bíblicos, sem se preocupar, em primeiro lugar, com a questão da historicidade. Não se pode atribuir esta capacidade de fazer uma leitura simbólica à consciência ingênua, acrítica ou pré-científica do povo, pois este é o caminho que encontra para tornar a Palavra de Deus carregada de sentido no seu cotidiano de luta e anseio de libertação⁵⁸.

b) Familiarizar-se com o texto bíblico. As comunidades, no processo de leitura da Bíblia, procuram criar profunda *familiaridade* com ela. Esta é muito distinta da familiaridade intelectual dos exegetas profissionais e dos que conhecem a Bíblia “de cabo a rabo”, por tê-la tornado objeto de leitura constante. Trata-se antes de uma familiaridade existencial pela qual o povo sente que tudo quanto está na Bíblia tem algo a ver com a sua vida. É como se ela fosse um espelho de sua realidade⁵⁹. E quanto mais desafiadora é a experiência de opressão e escravidão tanto maior será a empatia das comunidades de fé com a Bíblia.

c) Manter-se fiel ao texto bíblico. Por fim, a hermenêutica popular esforça-se por primar pela *fidelidade* à Bíblia. Há quem se atemorize

⁵⁷ Cf. C. MESTERS, *Flor sem defesa*. Uma explicação da Bíblia a partir do povo. Petrópolis: Vozes, 1986, 3ª ed., pp. 34-38. Cf. tb. N. VÉLEZ, “A leitura bíblica nas Comunidades Eclesiais de Base”, *RIBLA* nº 1 (1988) 26-43. O lugar social da hermenêutica popular é a prática libertadora; seu sujeito é o oprimido; seu contexto é o hoje; seu texto é a memória; seu objetivo é a transformação do hoje; ela é uma leitura feita em mutirão (cf. P. EHLE, “A Bíblia como instrumento de transformação e poder popular”, *REB* 52 / nº 206 (1992) 433-436).

⁵⁸ P. RICHARD chama a atenção para o “espaço comunitário” onde se faz a leitura da Bíblia, cuja interpretação não resulta da mente de um iluminado, mas é atribuída à comunidade, cujas características são: a participação (especialmente, dos marginalizados da Igreja e da sociedade), a solidariedade e a espiritualidade de compromisso libertador e de missão evangelizadora (*Hermenêutica de la liberación*, *Op. cit.*, p. 28).

⁵⁹ C. MESTERS difundiu esta concepção da Bíblia como “espelho” da realidade do povo. Creio que esta terminologia, tentando traduzir o que os Santos Padres chamavam de “sym-bolon”, assim como muitas outras ligadas à interpretação popular da Bíblia, seja de sua autoria, tendo ele se destacado na tarefa de ler a Bíblia com o povo (cf. *Flor sem defesa*, *Op. cit.*, pp. 102-104.192; *Idem*, “Ouvir o que o Espírito diz às Igrejas” – A interpretação popular da Bíblia no Brasil”, *Concilium* nº 233 (1991) 115-116; cf. tb. F. L. C. TEIXEIRA, *A fé na vida* – Um estudo teológico-pastoral sobre a experiência das Comunidades Eclesiais de Base no Brasil. São Paulo: Loyola, 1987, 149-155).

diante da possibilidade de o povo fazer interpretações pouco ortodoxas – preconceito ainda não de todo superado na Igreja Católica – pelo fato de não possuir suficiente cabedal científico para chegar-se a um livro “cheio de armadilhas” para seus intérpretes. O desconhecimento das línguas bíblicas, da arqueologia, da história das civilizações antigas, dos usos e costumes do povo bíblico, dos modernos métodos de interpretação bíblica etc. seria um *handicap* insuperável do povo, que torna necessária a presença de um exegeta profissional para se chegar à interpretação fiel do texto bíblico.

A fidelidade praticada pelo povo, entretanto, vai muito além das filigranas da moderna exegese. “Ele procura ser fiel, não em primeiro lugar ao sentido que o texto tem em si mesmo (sentido histórico-literal), mas ao sentido que ele descobre dentro do texto para a sua vida”⁶⁰. Existem, porém, critérios bem definidos para uma correta leitura da Bíblia nas CEBs. Ela deve partir da realidade e ser feita em comunidade, respeitar o texto, buscando ligar fé e vida. Não pode perder de vista o caráter ecumênico e libertador, de forma a ser uma leitura comprometida⁶¹.

O *paradigma libertador* da interpretação da Bíblia pelos pobres nas CEBs está em relação antipodal com o *paradigma da dominação* ainda em voga na prática de muitos biblistas. A. PARRA formalizou a contraposição entre ambos⁶². O paradigma libertador busca passar “da história do passado ao presente”, pois importa interpretar o presente e não simplesmente conhecer o passado, visando transformar a história, optando “por uma hermenêutica que favoreça os processos de libertação social, político-econômica e cultural”⁶³. A isto se contrapõe o “historicismo dogmático”, para o qual o passado prevalece sobre o presente. Origina-se daí um tipo de leitura bíblica que se contenta em recuperar a história de Israel, conhecer os dados étnico-culturais do povo bíblico, adentrar-se pelo emaranhado de tradições que perpassam o texto bíblico, servindo-se para tanto de sofisticados métodos exegéticos, sem preocupar-se com a incidência do resultado de seu esforço, por exemplo, em termos sócio-eclesiais. Uma segunda

⁶⁰ C. MESTERS, *Flor sem defesa*, *Op. cit.*, p. 37.

⁶¹ Cf. C. MESTERS, “Os critérios de leitura da Bíblia”, *Convergência* 24 (1989) 324-328. No contexto da polêmica em torno ao projeto Palavra-Vida, da CLAR (Conferência Latino Americana de Religiosos), na qual se colocava em xeque o método de leitura popular da Bíblia que era proposto, C. MESTERS formulou, com suma precisão e acerto, as pautas que devem reger uma correta interpretação do texto bíblico, seja ela qual for, inclusive a leitura popular (cf. “O projeto ‘Palavra-Vida’ e a leitura fiel da Bíblia de acordo com a Tradição e o Magistério da Igreja”, *REB* 49 / nº 45 (1989) 661-673).

⁶² Cf. *La hermenéutica palabra-vida, hermenéutica de los pobres*, *Op. cit.*, pp. 369-377.

⁶³ *Op. cit.*, p. 369.

contraposição: o paradigma libertador passa “do dogmatismo do texto à hermenêutica textual situada e situacional”, enquanto o paradigma da dominação fixa-se no “dogmatismo textual”. “Uma hermenêutica libertadora postula necessariamente uma nova prática na hermenêutica textual, que não sirva para repetir com simplismo o passado, mas que colabore para a interpretação transformadora do presente”⁶⁴, sem fixar-se na pura análise filológica, semântico-gramatical, estrutural etc. do texto bíblico, para não redundar num puro repertório de informações culturais, históricas, arqueológicas etc. sem interesse para a história vivida pelo intérprete e seus contemporâneos. Pois, “o eu que interpreta não é um ser abstrato, asséptico, que possa prescindir de si mesmo no momento de interpretar, para buscar um sentido textual ‘em si’. O eu que interpreta interroga os textos desde a sua mesmidade, ou seja, desde sua situação e sua historicidade. O eu que interpreta é parte constitutiva da própria interpretação. O intérprete é elemento interno da interpretação”⁶⁵. Já o fruto do dogmatismo textual seria “obter dos textos alguns arquétipos de comportamento (doutrinas), válidos hoje como ontem, dando por suposta a identidade do ser humano. Então, a preocupação dominante da racionalidade exegética é a de desentranhar por todo meio possível o que o autor ou os autores quiseram expressar. Desta forma, o texto se divorcia da vida presente e se aprisiona em seu próprio passado, sem possibilidade alguma de ser renovado hermeneuticamente”⁶⁶.

Em função disto, C. MESTERS formulou um método muitíssimo aplicado no estudo do texto bíblico nas CEBs, articulado em torno de três eixos: “o *pré-texto* da realidade, o *con-texto* da comunidade e o *texto* da Bíblia. Estimulado pelos problemas da realidade (*pré-texto*), o povo busca uma luz na Bíblia (*texto*), que é lida e aprofundada dentro da comunidade (*con-texto*). O *pré-texto* e o *con-texto* determinam o ‘lugar’ de onde se lê e interpreta o texto”⁶⁷.

4.

A competição desenfreada, provocada pelo desenvolvimentismo, corrompeu de forma perigosa a relação do ser humano com a natureza. Por um lado, a ânsia de usufruir os recursos que a Mãe Terra põe à disposição do ser humano, visando unicamente a obtenção de lucros cada vez mais fabulosos; por outro, a falsa idéia de que os recursos

⁶⁴ *Op. cit.*, p. 371.

⁶⁵ *Op. cit.*, p. 371.

⁶⁶ *Op. cit.*, pp. 376-377.

⁶⁷ C. MESTERS, *Flor sem defesa*, *Op. cit.*, p. 42. O método é explicado nas pp. 42-47; cf. tb., pp. 140-154.

naturais são inexauríveis somada ao descaso com os resíduos industriais, a poluição do meio-ambiente, a acumulação de lixo atômico e lixo não biodegradável, a destruição das florestas, o desequilíbrio ecológico, a diminuição da capa de ozônio, o desflorestamento, a chuva ácida, a desertificação, a extinção de espécies animais e vegetais, a superpopulação, a adulteração dos alimentos, o uso indevido da energia nuclear etc. puseram a humanidade em estado de alerta máximo⁶⁸. A corrida armamentista e a sempre crescente produção e armazenamento de armas nucleares, com seu inimaginável poder de destruição, não pode deixar tranqüila a humanidade. Com elas é possível destruir o nosso planeta mais de uma vez. Fala-se até na possibilidade de um *humanicídio*⁶⁹. Tudo isto levou à chocante constatação de que a sobrevivência do Planeta Terra periclitava e, com ele, a própria humanidade. Daí, a consciência de que era necessário “salvar o planeta”. É a “consciência ecológica”.

Há quem culpabilize o cristianismo, por seu caráter prevalentemente antropocêntrico, pela situação calamitosa em que se encontra a humanidade em termos ecossociais⁷⁰. “As Igrejas, suas leituras da Bíblia e suas teologias, de fato, não estão isentas de culpa pela crise ecossocial que experimentamos e que, a continuar o ritmo atual, trará maiores agruras no futuro próximo. Podemos falar de cumplicidade, consciente ou não, da fé judaico-cristã, das Igrejas, da teologia no processo de devastação do meio ambiente. *Pois, no curso da história, foi comum recorrer-se aos textos sagrados da Bíblia para legitimar uma apropriação e exploração utilitarista da natureza*”⁷¹.

⁶⁸ Cf. V. F. OBRADORS, *Comprender y amar la naturaleza* – Dimensión ecológica del cristianismo. Madrid: San Pablo, 1996, pp. 85-114.

⁶⁹ Cf. M. LACROIX, *Por uma moral planetária – Contra o humanicídio*. São Paulo: Paulinas, 1996. “A história do nosso século descreve nitidamente essa curva ascendente do horror. Passamos do espetáculo da morte individual para o do extermínio de povos inteiros e, daí, à probabilidade de extinção da espécie. ... Como se não fosse suficiente ter passado pelos genocídios, termina-se em suspensão sobre a perspectiva de um *humanicídio*” (p. 11).

⁷⁰ W. ALTMAN, ao perguntar se “seria a fé cristã responsável por essa atitude anti-ecológica?”, encontrou na Bíblia uma patente preocupação ecológica (cf. “Espírito Santo e Criação”, in J. O. BEOZZO (org.), *Curso de Verão VI*. São Paulo: Paulinas, 1992, pp. 46-47).

⁷¹ CNBB, *A Igreja e a questão ecológica* – Leitura ético-teológica a partir da análise crítica do desenvolvimento. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 36 [grifo nosso]. Cf. tb. L. GARMUS, “Bíblia e Ecologia – aspectos fundamentais (Gn 1-11)”, *Grande Sinal* 46 (1992) 276. Para este autor, “é necessário sairmos de uma visão errônea antropocêntrica (o Ser Humano como centro) para uma visão centrada na vida (biocêntrica)” (*Op. cit.*, p. 282). Para L. BOFF, também, existe uma co-responsabilidade do cristianismo pela crise ecológica (cf. *Ecologia, mundialização, espiritualidade* – A emergência de um novo paradigma. São Paulo: Ática, 1993, pp. 46-47). As teólogas feministas detectaram uma estreita conexão “entre a dominação das mulheres e a monopolização masculina dos recursos e do poder de controle”, chegando a postular a urgência de uma cultura

Ao se multiplicarem os âmbitos desta preocupação, chegou o momento em que a teologia e, com ela, os estudos bíblicos também foram tocados⁷². Os homens e as mulheres de fé perceberam que a problemática ecológica tinha uma dimensão muito mais profunda do que à primeira vista poderia dar a perceber. A “obra de Deus” estava correndo perigo. Preservá-la era uma questão de respeito ao Criador. Isto se tornava um imperativo para a consciência cristã. Neste contexto chegou-se a falar numa *ética ecológica*, ou *ecoética*⁷³, sendo até mesmo repensado o mandamento do amor ao próximo para incluir nele a solidariedade com a defesa do meio ambiente como prática da justiça⁷⁴.

Evidentemente, os relatos bíblicos da criação – Gn 1,1-2,4a e 2,4b-3,24 – tiveram que ser relidos a partir da perspectiva emergente: a ecologia. Sentidos novos e insuspeitados foram desentranhados dos textos bíblicos quando seus intérpretes assumiram uma postura hermenêutica ecológica⁷⁵. Os métodos histórico-críticos prescindiam da história da natureza. Entretanto, os movimentos ecológicos ajuda-

e ética ecofeministas (cf. R. R. RUETHER, “Ecofeminismo: conexões simbólicas e sociais entre a opressão das mulheres e a dominação da natureza”, *Estudos Teológicos* 32 (1992) 240-252). E encontraram no machismo dominante a raiz dos desrespeitos cometidos contra o meio-ambiente (cf. C. HALKES, “O estupro da mãe-terra: ecologia e patriarcado”, *Concilium* nº 226 (1989) 97-106). Para a autora, “enquanto o patriarcado se mantiver, não será possível criar uma ecologia capaz de conduzir a uma mudança essencial” (p. 103). O tema do ecofeminismo foi longamente estudado por A. PRIMAVESI, *Del Apocalipsis al Génesis – Ecologia. Feminismo. Cristianismo*. Barcelona: Herder, 1995.

⁷² O tratado da *teologia da criação* tem sido abordado a partir de novas bases, considerando o dado ecológico (cf. J. MOLTMANN, *Dieu dans la création – Traité écologique de la création*. Paris: Cerf, 1988; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología da Criação*. São Paulo: Loyola, 1989, pp. 154-177 (cap. 6 – “A fé na criação e a crise ecológica”); G. MANZONE, “Ecologia e teologia”, *Rivista di Teologia Morale* 27 (1995) 525-539; A. RIZZI, “‘Oikos’. La teologia di fronte al problema ecologico”, in G. MATTAI *et alii*, *Teologia e Ecologia*. Roma: AVE, 1992, pp. 41-86; J. ETSPÜLER, “Criação e Ecologia”, *Atualização* 21 (1992) 53-77.

⁷³ Cf. A. AUTIERO, “‘Custodire la creazione’ – Linee di etica ecologica”, *Rivista di Teologia Morale* 21 (1989) 99-113. “A *ética ecológica* implica uma atitude séria e crítica de responsabilidade individual e coletiva do ser humano e de suas instituições políticas e econômicas diante do futuro global da biosfera” (L. SEQUEIROS, “La ‘integridad de la creación’: ecología y fé cristiana”, *Sal Terrae* 79 (1991) 455).

⁷⁴ Cf. U. WEGNER, “Repensando uma velha pergunta: quem é meu próximo? – A parábola de Lc 10,25-29.30-37 à luz de problemas e perguntas pela ecologia”, *Estudos Teológicos* 30 (1990) 59-73.

⁷⁵ A. M. R. GALLAZZI faz uma leitura que vai do Gênesis ao Apocalipse servindo-se das imagens ecológicas do *deserto* e do *jardim* (cf. “‘E Javé passeava pelo jardim’ (Gn 3,8)”, *Estudos Bíblicos* nº 38 (1993) 29-38; *Idem*, “Entre desertos e jardins”, *Tempo e Presença* 14 (1992) 40-42). M. de B. SOUZA constata que “os salmos nutrem uma atitude de comunhão com o universo que podemos, hoje, denominar como uma ‘espiritualidade ecológica’” (cf. “A terra e os céus se casam no louvor – Os salmos e a ecologia”, *RIBLA* nº 21 (1995) 50-62). J. S. CROATTO mostra como a Bíblia preocupa-se

ram a criar novos paradigmas de interpretação onde a humanidade e o cosmos fazem parte essencial da história da salvação. Por conseguinte, já não se aceita mais pensar que Deus tenha criado o mundo e o tenha entregue à própria sorte nas mãos dos seres humanos; ou que o ser humano seja o representante de Deus na terra, podendo agir a seu bel-prazer em relação à criação; ou que o sentido da criação advenha do fato de estar a serviço do seres humanos, não tendo sentido em si mesma. Isto seria a justificação bíblica da visão utilitarista da criação e a proclamação da onipotência do ser humano⁷⁶.

O texto bíblico, em boa parte, teve origem numa sociedade rural-agrícola, onde viveram as primeiras comunidades destinatárias, foram gestadas as tradições e viveram seus autores. Os traços do ruralismo bíblico podem ser facilmente discerníveis nas inúmeras metáforas de caráter agrário de que se servem os profetas na transmissão de suas mensagens, na literatura sapiencial, nos salmos, mas também nos textos da tradição legal onde se encontram normas relativas à vida no campo. A pregação de Jesus, de igual modo, reflete seu ambiente rural nas parábolas e noutras imagens de que se servia, mas também no cenário de sua pregação⁷⁷.

Eis alguns dos interesses visados pela hermenêutica ecológica:

a) Valorizar a terra e a vida terrena. Certo tipo de interpretação do texto bíblico primou pela vida eterna, para além da nossa história, em detrimento da vida quotidiana, vivida no mundo definido como “vale de lágrimas”. A terra e a vida terrena eram desprovidas de importância, a ponto de o desrespeito à obra da criação passar despercebido aos olhos das pessoas de fé.

A leitura da Bíblia numa perspectiva ecológica recupera um dado importante da cosmovisão bíblica que é a vida terrena. Os estratos

em registar “os efeitos *ecológicos* das ações militares” [grifo do autor], sendo que o Deuteronomio contém leis de proteção ambiental (Dt 20,19; 22,6) (cf. “A vida da natureza em perspectiva bíblica. Apontamentos para uma leitura ecológica da Bíblia”, *RIBLA* nº 21 (1995) 42-49). Este dado da Palavra de Deus pode servir-nos de alerta. J. S. CROATTO está convencido de que “na Bíblia existe também uma ‘reserva de sentido’ para uma reflexão ecológica” (*Op. cit.*, p. 49).

⁷⁶ Cf. CNBB, *A Igreja e a questão ecológica*, *op. cit.* pp. 36-38; H. REIMER, “Crise ecológica: uma visita de Deus”, *Estudos Teológicos* 32 (1992) 231; A. AUTIERO, *Custodire la creazione*, *Op. cit.*, pp. 102-107 (“O cristianismo sob acusação”).

⁷⁷ Partindo da análise de algumas leis deuteronomicas, I. STORNILO discerne, no texto bíblico, “uma preocupação ecológica incipiente” e um “despertar para um senso de co-participação cósmica”. Nele está presente “a sensibilidade para o fato de que a humanidade está profundamente unida à natureza e dela depende, e deve, por isso mesmo, respeitá-la e ser-lhe grata, em vez de violentá-la em nome da ambição consumista e desenfreada busca de comodidade e luxo” (“Não cortem os árvores nem matem os pássaros – Reflexões sobre o livro do Deuteronomio”, *Tempo e Presença* 14 (1992 – nº 265) 46).

bíblicos mais primitivos desconhecem outro tipo de vida a não ser o terreno. O *sheol* não tinha a conotação que hoje tem nossa concepção de céu, nem de inferno. Por isso, não era algo a ser desejado. Antes, ansiava-se por ter vida longa, muitos bens e uma grande prole como sinais concretos da bênção divina. E tudo isto se passava na terra, onde se experimenta a misericórdia de Deus e se goza de sua proteção.

Por isso, a Bíblia insiste na importância de preservar o mundo⁷⁸. “Deus viu tudo quanto havia feito e achou que estava muito bom” (Gn 1,31) é a declaração bíblica da bondade de tudo quanto saiu das mãos do Criador. Por que destruir o que é bom? O relato da criação, posto no início da Bíblia, torna-se um apelo insistente à sensatez humana para respeitar a obra divina. A submissão e o domínio a serem exercidos por ordem divina (Gn 1,28) devem ser entendidos na linha da co-participação e da conservação da criação iniciada por Deus.

O tema da *biodiversidade* está formulado no relato da criação ao descrever Deus no processo de criar a vegetação (Gn 1,11-12), os seres vivos e os pássaros (Gn 1,20-21), muitas espécies de animais domésticos, répteis e animais selvagens (Gn 1,24-25) e também o ser humano (Gn 1,26-27). São introduzidos na arca de Noé toda sorte de animais para que o dilúvio não venha aniquilar a obra da criação (Gn 7,1-2-3). “A preocupação bíblica com as espécies e para manter a distinção entre elas” é “uma forma de declarar ‘correto’ o padrão divino para a criação e a ordem de não apenas não interferir com ela, mas preservar cuidadosamente a biodiversidade conservando as espécies”⁷⁹.

b) Intensificar a consciência da missão confiada ao ser humano de preservar a natureza: a tarefa ecológica. A interpretação de Gn 1,28 no sentido de “dar proteção”, “amparar” e “proteger” a natureza⁸⁰ e não violentá-la originou uma postura hermenêutica diferente. Passou-se então a ler o texto bíblico tomando-o como apelo à conversão da postura humana no trato com a natureza. Urgia tomar partido a favor da criação evitando torná-la objeto dos desvarios humanos. “É preciso se conscientizar à luz de Gn 1 que o Ser Humano tem a responsabilidade do lugar que ocupa: Por ser a criatura do sexto dia é o coroamento da criação. Como tal pressupõe a obra dos primeiros dias e não existe sem ela. Por estar colocado entre a natureza (obra dos pri-

⁷⁸ Cf. N. SOLOMON, “A Bíblia e a preservação do mundo”, *Concilium* n° 257 (1995) 117-130. O autor mostra como já a exegese rabínica dava mostras de preocupação ecológica.

⁷⁹ N. SOLOMON, *Op. cit.*, p. 119.

⁸⁰ Cf. L. GARMUS, *Bíblia e Ecologia*, *Op. cit.*, p. 278.

meios dias) e Deus, à imagem de quem é criado, ele é duplamente responsável: Diante da natureza sem a qual não existe e diante do Criador”⁸¹.

c) Reconhecer o Criador em contínua ação de criar, fazendo-se presente nas criaturas. A criação é um constante *feri*. Seria um equívoco se, partindo de Gn 2,1-2 – “No sétimo dia, o Senhor Deus descansou de toda a obra que fizera ... Neste dia, Deus descansou de toda a obra da criação!” – se deduzisse que o Criador, satisfeito pela obra realizada, tivesse ido repousar por toda a eternidade, deixando suas criaturas entregues a si mesmas. Não se justifica erguer este fosso entre Transcendência e Imanência.

Pelo contrário, existe uma contínua comunicação entre Criador e criatura. Quem quiser chegar ao Criador, não pode prescindir das criaturas. Esta é a experiência do salmista ao afirmar: “Os céus proclamam a glória de Deus, e o firmamento apregoa a obra de suas mãos” (Sl 19,2). Ou então: “Proclamem os céus a sua justiça” (Sl 50,6a). Da mesma forma, o sábio: “O sol que aparece proclama, ao sair, que coisa maravilhosa é a obra do Altíssimo” (Sir 43,2).

Partindo deste pressuposto, é pertinente afirmar que a degradação da natureza é uma forma de blasfêmia contra o Criador, uma ofensa gravíssima àquele que a cria e recria cada dia. Usar a Bíblia como alibi para os crimes ecológicos é, no mínimo, um atentado ao mais elementar bom-senso. Daí a urgência de interpretá-la devidamente, respeitando o dado fundamental da relação entre a Criatura e criador, entre o Transcendente e tudo que provém de sua sabedoria e poder eternos.

Esta reflexão tem a ver com o que L. BOFF chama de “pan-enteísmo cristão”, que não é o mesmo que panteísmo. “Deus está presente em tudo. Faz de cada realidade seu templo. E vice-versa, tudo está em Deus. A ele nunca vamos, dele nunca saímos, pois estamos sempre nele, porquanto ‘nele vivemos, nos movemos e existimos’ (At 17,28)”⁸². “Por causa desta mútua presença, supera-se a simples transcendência e a pura imanência. Surge uma categoria intermediária, a *transparência*, que é exatamente a presença da transcendência dentro da

⁸¹ L. GARMUS, *Bíblia e Ecologia*, Op. cit., p. 280. Para ele, “à luz de Gn 1-11 poderemos reavaliar a responsabilidade do Ser Humano frente à natureza e frente ao Criador, bem como sua responsabilidade diante dos irmãos e de toda a vida do planeta” (Op. cit., p. 289). H. REIMER relê Gn 1-2 tentando superar as interpretações deturpadas que o transformaram em justificativa bíblica para o desrespeito para com a natureza (cf. *Crise ecológica: uma visita de Deus*, Op. cit., pp. 231-236). Para uma leitura ecológica de Gn 1-3, cf. A. PRIMAVESI, *De Apocalipsis al Genesis*, Op. cit., pp. 322-328.

⁸² L. BOFF, *Ecologia, mundialização, espiritualidade*, Op. cit., p. 52.

imanência. Quando isso ocorre, a realidade se torna transparente. *Deus e mundo são, portanto, mutuamente transparentes*”⁸³.

d) Olhar a realidade com uma visão de totalidade: a holística. A interpretação da Bíblia na perspectiva ecológica exige do intérprete uma postura que supere os dualismos, as visões facciosas centradas na parcialidade, os preconceitos privilegiadores de etnias, culturas, gêneros etc. e, até mesmo, o antropocentrismo, e se coloque numa “atitude de abertura e de inclusão irrestrita ... de pan-realidade e re-ligação de tudo”⁸⁴.

e) Aprofundar a consciência da relação entre desastre ecológico e pecado social. A consciência ecológica postula haver uma relação intrínseca entre a realidade do pecado e os crimes que se cometem contra o meio-ambiente. O pecado social pode também ser entendido numa perspectiva ecológica. L. BOFF afirma que o pobre é “o ser mais ameaçado da criação”⁸⁵.

A Bíblia refere-se a desastres ecológicos cuja origem perceptível é o pecado presente na idolatria e nas injustiças perpetradas contra os mais pobres. Esta conexão é patente em Os 4,1-3: porque desapareceu do país o conhecimento de Deus e a misericórdia, e se multiplicam os homicídios, roubos, adultérios, mentiras, “a terra secará, todos os seus habitantes desfalecerão, perecerão junto com os animais selvagens, com as aves do céu e até com os peixes do mar”. Igualmente, em Sf 1,3: “Suprimirei homens e animais, suprimirei os pássaros do céu e os peixes do mar”; Jr 14: a grande seca, com suas conseqüências catastróficas é devida ao pecado de Judá; Jr 23,10: “Porque o país está cheio de adúlteros ... as pastagens do deserto estão secas”⁸⁶.

Detrás de cada desastre ecológico e violência contra o meio ambiente está sempre uma situação de injustiça e de desrespeito perpetrados contra os seres humanos, com muita freqüência, os pobres e marginalizados. Porém, “quando a natureza se vingá”, não faz distinção entre ricos e pobres. Todos, sem distinção, são igualmente afetados pelas enchentes, pelo ar irrespirável, pelo frio ou o calor insuportáveis, pelos alimentos contaminados. Só que, enquanto os ricos têm seus

⁸³ L. BOFF, *Ecologia – Grito da Terra, Grito dos Pobres*. São Paulo: Ática, 1995, p. 236. Grifo nosso.

⁸⁴ L. BOFF, *Ecologia – Grito da Terra, Grito dos Pobres*, *Op. cit.*, p. 62.

⁸⁵ L. BOFF, *Ecologia – Grito da Terra, Grito dos Pobres*, *Op. cit.*, pp. 172-176. “O ser mais ameaçado da criação não são as baleias, mas os pobres, condenados a morrer prematuramente”. Só a partir de “uma justiça social mínima” será possível falar em “justiça ecológica” (pp. 174-175). Cf., *Idem*, “Teologia da Libertação e ecologia: alternativa, confrontação ou complementariedade”, *Concilium* n° 261 (1995) 85-96.

⁸⁶ Cf. C. UEHLINGER, “O clamor da terra: perspectivas bíblicas para o tema ‘Ecologia e Violência’”, *Concilium* n° 261 (1995) 52-71.

meios de safar-se das calamidades, os pobres devem suportá-las, colocando-se na dependência da assistência ineficiente do poder público e de ajudas internacionais.

Esta consciência tem-se tornado cada vez mais aguda e vai se difundindo, também, graças a uma maneira nova de confrontar-se com o texto bíblico, lendo-o sob a perspectiva ecológica.

5.

O pentecostalismo é um fenômeno sócio-religioso que se alastra na América Latina, arrastando no seu caudal não somente os estratos sociais mais desfavorecidos, em busca de solução para os seus problemas, mas também as chamadas classes médias, assoladas pelo sem-sentido da existência. “No universo católico, o pentecostalismo tem fascinado as pessoas da classe média. Quiçá encontrem nele o caminho para superar o desencanto com uma Igreja triste, rotineira e sem perspectivas. Mas, também, para o pentecostalismo migraram não poucos militantes das comunidades de base, talvez cansados com os discursos politizados e as contínuas convocações para transformar a realidade através do compromisso sócio-político. A opção pentecostal, neste caso, corresponderia a uma busca sófrega de sossego após longos anos de luta infrutífera por um ideal utópico de mundo novo, que parece ir se tornando sempre mais inalcançável”⁸⁷.

Dispensam-se pesquisas e análises sofisticadas para se dar conta deste fenômeno. Ele se alastra de maneira incontrolada. É fácil perceber o que está acontecendo. Basta constatar a multiplicação infindável de novas igrejas cristãs, com suas variadas e estranhas designações, em todos os rincões do território nacional: nos centros das cidades, nas periferias, nas favelas, nos interiores e, até mesmo, nas penitenciárias. Ou então, ligar o rádio a qualquer hora do dia ou da noite para sintonizar programas pentecostais em várias emissoras. Ou prestar atenção ao proselitismo militante não só nas praças e ruas, mas também de porta em porta, de pessoa a pessoa. Ou verificar certas concentrações públicas onde milhares e milhares de pentecostais manifestam, cheios de entusiasmo, a sua fé. Ou informar-se sobre a maneira pesada e insistente com que as denominações pentecostais têm investido no âmbito da política, não só apresentando candidatos a eleições, em todos os níveis possíveis, mas também articulando seus próprios partidos políticos.

⁸⁷ “O ressurgir pentecostal: Um desafio para a pastoral e a teologia”, *Perspectiva Teológica* (Editorial) 28 (1996) 289-290.

A onda pentecostal atingiu tanto as igrejas históricas de tradição protestante quanto a igreja católica. A Renovação Carismática Católica, introduzida no Brasil nos anos '70, importada dos Estados Unidos, tem preocupado o episcopado brasileiro que se viu na contingência de exarar um documento contendo orientações pastorais bem precisas, para evitar abusos e exageros⁸⁸. Este documento foi precedido por uma extensa pesquisa entre todos os bispos, para constatar os problemas concretos causados pelo pentecostalismo católico em suas dioceses⁸⁹.

Preocupação semelhante deve ter existido no âmbito das igrejas protestantes históricas que se viram esfaceladas em muitas minúsculas igrejas que se auto-denominam “renovadas”, ou foram atropeladas por um sem número de novas igrejas que se afastam sempre mais do projeto da Reforma. A história do pentecostalismo protestante tem sido dividida em três fases: (a) 1910-1950 – implantação por missionários suecos; (b) 1950-1960 – ramificação e surgimento de novos grupos de corte nacional; (c) a partir dos anos '60 surge o neo-pentecostalismo⁹⁰. R. MARIANO caracteriza estes três momentos como: pentecostalismo clássico, deuterpentecostalismo e neopentecostalismo⁹¹.

Já foi produzida uma vasta bibliografia sobre o pentecostalismo sob diversas perspectivas, pois o fenômeno tem chamado a atenção não apenas de teólogos e pastoralistas, mas também de sociólogos,

⁸⁸ Cf. CNBB, *Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*. São Paulo: Paulinas, 1994 (Documentos da CNBB 53).

⁸⁹ Os dados desta pesquisa e sua respectiva análise encontram-se em C. CALIMAN, “Levantamento sobre a Renovação Carismática Católica no Brasil”, *Comunicado Mensal* – CNBB nº 480 (1994) 643-657.

⁹⁰ Cf. R. GAEDE NETO, “Teología da Prosperidade e diaconia”, in R. GAEDE NETO *et alii*, *Teología da Prosperidade e Nova Era*. São Leopoldo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, 1998, p. 9. Para uma caracterização do pentecostalismo nos vários países da América Latina e do Caribe, cf. C. ALVAREZ (org.), *Pentecostalismo y liberación: una experiencia latinoamericana*. Costa Rica: DEI, 1992; M. VILLAMAN, *El auge pentecostal: certeza, identidad, salvación*. Mexico: Centro Antonio de Montesinos, 1993, pp. 49-149; B. BOUDEWIJNSE, B. *et alii* (eds.), *Algo mas que opio* – Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño. Costa Rica: DEI, 1991. Para a caracterização do neopentecostalismo, cf. V. PEDDE, “O poder do pentecostalismo – A experiência do Espírito Santo”, *Estudos Teológicos* 37 (1997) 245-250. Eis as sete características do neopentecostalismo, segundo este autor: pentecostalismo dos desfavorecidos, de líderes fortes, exclusivista, emocional, eletrônico, de cura divina, empresarial. P. D. SIEPIERSKI chama de “pós-pentecostalismo” a tendência pentecostal que tem como “cerne a teología da prosperidade e o conceito de guerra espiritual” (“Pós-Pentecostalismo e Política no Brasil”, *Estudos Teológicos* 37 (1997) 47-61). Um quadro do atual pentecostalismo brasileiro de corte protestante é descrito e analisado brevemente por I. WULFHORST, “O Pentecostalismo no Brasil”, *Estudos Teológicos* 35 (1995) 7-20.

⁹¹ Cf. R. MARIANO, *Neopentecostais* – Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999, pp. 23-49.

psicólogos, antropólogos, politicólogos, comunicólogos etc.⁹². Considera-se que, no âmbito das ciências da religião, o pentecostalismo tenha provocado uma mudança de paradigma. Os paradigmas tradicionais (secularização, seita-igreja, oposição: oprimido-opressor – pobre-rico, produtores-consumidores de bens religiosos, mágico-sacerdote, modernidade-pós-modernidade, holística e religiosidade oriental) já não são suficientes para interpretar este fenômeno religioso⁹³.

Existe uma relação estreita entre o pentecostalismo e a Bíblia, na medida em que pretende inspirar-se no fenômeno de Pentecostes, no qual o Espírito Santo foi derramado sobre a primeira comunidade dos cristãos e estes se tornaram capazes de falar línguas diferentes, operar milagres e prodígios e enfrentar toda sorte de adversidade (cf. At 2,1-12). A crença no Espírito Santo é, pois, “a crença maior, em torno da qual giram as outras crenças e práticas religiosas” do pentecostalismo⁹⁴. O referencial bíblico é importante para respaldar a insistência nos dons extraordinários, cujas manifestações multiplicam-se sem limites e sem ordem nas reuniões pentecostais. As perícopes paulinas que aludem aos dons do Espírito são as mais visadas na exegese pentecostal (cf. Rm 12,6-8; 1Co 12,1-31; Ef 4,7-13).

No âmbito pentecostal, é melhor não falar em interpretação da Bíblia, e sim em uso da Bíblia, devido ao apego indiscreto à materialidade do texto bíblico. Porém, é possível elencar os interesses subjacentes à sua hermenêutica:

a) Privilegiar os textos referentes ao Espírito Santo e aos dons extraordinários concedidos por ele. O vocábulo *pentecostal* evoca os Atos dos Apóstolos, onde se narra a vinda do Espírito Santo sobre a primitiva comunidade cristã de Jerusalém cinquenta dias após a Páscoa. Os pentecostais professam que o Espírito Santo continua a derramar seus dons extraordinários, de forma palpável, possibilitando a quem adere a este movimento realizar milagres e feitos prodigiosos. Para eles, esta é a única força capaz de renovar a Igreja. No âmbito católico, o movimento pentecostal é chamado de *Renovação Carismática*, indicando que o Espírito Santo quer dar à Igreja a mesma vibração, entusiasmo, missionariedade e intrepidez dos primeiros tempos. Portanto, é ne-

⁹² Cf. *O ressurgir pentecostal: Um desafio para a pastoral e a teologia*, Op. cit., pp. 285-293; C. CALIMAN, “O desafio pentecostal: aproximação teológica”, *Ibidem*, pp. 295-309; C. de O. RIBEIRO, “Movimentos pentecostais, carismáticos e mística cristã: desafios teológicos e pastorais”, *Ibidem*, pp. 339-364.

⁹³ Cf. L. S. CAMPOS, “O estudo do pentecostalismo diante das mudanças de paradigmas em Ciências da Religião”, in C. de P. CASTRO *et alii*, *Novos Paradigmas*. São Bernardo do Campo: Instituto Metodista de Ensino Superior – Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1995, pp. 29-53.

⁹⁴ F. C. ROLIM, *O que é o Pentecostalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 7.

cessário que as pessoas sejam renovadas submetendo-se ao *batismo do Espírito Santo*⁹⁵.

b) Reafirmar o sentido literal da Bíblia – fundamentalismo – e a sua inerrância⁹⁶. Neste ponto, não estamos diante de nenhuma novidade, pois o fundamentalismo sempre esteve presente na prática de muitas igrejas cristãs, inclusive na igreja católica⁹⁷. “A corrente fundamentalista surge como uma reação contra as influências do pensamento moderno nas elaborações teológicas cristãs pensando-se que esta contaminação solaparia as bases do cristianismo”⁹⁸. Curioso é que esta postura seja adotada inclusive por pessoas tidas como ilustradas, num momento em que se valoriza a ciência hermenêutica e que, mesmo na leitura popular da Bíblia, tenta-se superar a escravidão da letra⁹⁹. O fundamentalismo, às vezes cego, dentro e fora dos arraiais católicos, tem resultado em posturas fanáticas e intolerantes, que vão na contra-mão do esforço ecumênico¹⁰⁰.

c) Desvelar a ação demonológica no mundo e desmascarar suas maneiras de agir. O movimento pentecostal pratica largamente os exorcismos, entendendo a vida humana como uma contínua guerra

⁹⁵ Os bispos católicos pensam que “será melhor evitar o uso da expressão ‘*Batismo no Espírito*’, ambígua, por sugerir uma espécie de sacramento. Poderão ser usados termos como ‘efusão do Espírito Santo’, ‘derramamento do Espírito Santo’. Do mesmo modo, não se utilize o termo ‘confirmação’ para não confundir com o sacramento da Crisma” (CNBB, *Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*, *Op. cit.*, pp. 26-27).

⁹⁶ O tema do fundamentalismo, e seu desafio para a igreja católica, foi longamente estudado por F. GALINDO, em sua tese doutoral, defendida em Sankt Georgen (Frankfurt a. M.) e publicada, em espanhol, sob o título *El fenómeno de las sectas fundamentalistas: La conquista evangélica de América Latina* (1992). A tradução brasileira (Petrópolis: Vozes, 1995) omitiu o sub-título que oferece a perspectiva sob a qual o tema é tratado.

⁹⁷ “Para não prejudicar uma reta leitura da Bíblia”, os bispos brasileiros exortaram os membros da Renovação Carismática Católica a evitar, entre outros, o perigo do *fundamentalismo* e do *intimismo*. Este segundo é definido como a tendência a “interpretar a Bíblia de modo subjetivo, e até mágico, fazendo o texto dizer o que não era intenção dos autores sagrados” (CNBB, *Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*, *Op. cit.*, p. 20).

⁹⁸ M. VILLAMAN, *El auge pentecostal*, *Op. cit.*, p. 44.

⁹⁹ “O fundamentalismo tem também uma expressão intelectual que afirma a necessidade de uma ‘verdadeira ciência’ entendida como aquela que é capaz de descobrir, a partir da lógica do seu método, as verdades reveladas pela Bíblia” (M. VILLAMAN, *El auge pentecostal*, *Op. cit.*, pp. 45-46). O autor chama este fenômeno de “fundamentalismo ilustrado” (p. 46).

¹⁰⁰ “A tentação fundamentalista e a aplicação apressada, sem a devida hermenêutica, de textos neotestamentários a situações atuais têm gerado semânticas indevidas do texto bíblico, que impedem perceber onde e como, realmente, o Espírito atua, hoje. Uma leitura ingênua e descontextualizada da Bíblia tem produzido até mesmo sentidos contrários à dinâmica interna da Palavra de Deus e da Tradição histórica desta mesma Palavra” (*O ressurgir pentecostal: Um desafio para a pastoral e a teologia*, *Op. cit.*, p. 289).

contra o inimigo de Deus¹⁰¹. Certas igrejas cristãs pentecostais sublinham tanto a força e o poder do Demônio e fazem exorcismos em tão larga escala, centrando sua pregação em torno deste tema, a ponto de, aparentemente, relegar Jesus a um segundo plano. A *libertação* reduz-se à neutralização da ação das forças demoníacas sobre determinada pessoa. A Bíblia em riste, muitas vezes, é usada como instrumento de exorcismo.

Todavia, não pode passar despercebida a postura *fideísta* característica dos grupos pentecostais. Tudo se espera de Deus. Tudo se atribui a Deus. O ser humano está na contínua dependência dos favores divinos. Enquanto, a infidelidade atrai a ira divina, a fidelidade atrai a bênção: teologia da retribuição. Muitos cataclismas naturais, desastres e tragédias são lidos como manifestações evidentes da cólera divina contra a humanidade pecadora. Para os pentecostais, “tudo isto está na Bíblia”.

d) Fundamentar as experiências taumatúrgicas. A cristologia dos grupos pentecostais está fortemente centrada na imagem de Jesus taumaturgo, cujo nome os líderes pentecostais invocam para realizar milagres. Daí a importância do dom da cura pelo qual os pentecostais se sentem gabaritados a operar milagres. Por isso, os relatos evangélicos de curas e de milagres são considerados com especial atenção.

O interesse pentecostal pelo Antigo Testamento limita-se, muitas vezes, aos relatos de feitos prodigiosos, tomados na sua literalidade: a passagem do mar Vermelho, a tomada de Jericó, o duelo entre Davi e Golias etc. Considera-se que Deus opera, hoje, prodígios semelhantes aos do passado.

e) Descobrir o que Deus exige de cada indivíduo e o que lhe promete conceder. O pentecostalismo valoriza pouco o elemento *comunidade* ao centrar-se no *indivíduo* e em suas carências. Neste sentido, é extremamente moderno! Apesar de ser movimento de massa e valorizar as grandes concentrações e o tele-evangelismo, tendentes mais para *shows* que para *culto*, e, por outro lado, multiplicar-se em milhares de pequenos grupos e igrejas, o pentecostalismo está mais preocupado em atingir o indivíduo e satisfazer suas necessidades pessoais, do que apresentar-lhe uma proposta de articulação comunitária, em vista de enfrentar os problemas e encontrar soluções, como propunham as CEBs¹⁰². A leitura fundamentalista da Bíblia exerce um papel importante na implementação deste individualismo.

¹⁰¹ Cf. R. MARIANO, *Neopentecostais – Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*, *Op. cit.*, pp. 109-146.

¹⁰² Referindo-se aos grupos neo-pentecostais, cujo representante mor é a Igreja Universal do Reino de Deus, assim se expressa F. BORTOLLETO FILHO: “Os cultos se transformam em terapias, buscando satisfação emocional individual. Os auditórios são rotativos, marcados pela ausência de compromisso. O cultivo da experiência comunitária não é fundamental”. O público é posto na categoria de *clientes* (“A abordagem

f. Reforçar a apocalíptica e o milenarismo como horizontes da história. O livro do Apocalipse está entre os favoritos dos grupos pentecostais. Ele serve de chave de leitura para as calamidades do presente, entendidas como premonições da aproximação do fim. De novo, o fundamentalismo tende a bloquear as pessoas, tornando-as temerosas diante de um fim anunciado mas, até agora, não consumado. O temor redundava em bloqueio e o bloqueio em passividade diante dos desafios interpostos pela história. A realidade se reduz aos estreitos limites do grupo, do movimento, da igreja, da seita. Tudo mais é perdição, da qual se deve precaver em preparação para o fim que se aproxima.

À apocalíptica soma-se a visão milenarista da história centrada na expectativa da segunda vinda de Jesus Cristo, na qual fará surgir uma terra nova, sem sofrimento e sem males. Visão muito difundida entre os pobres que apelam para um poder extraterreno em vista de solucionar os problemas do presente, para os quais não entrevêm solução. Como a construção do mundo novo não suportará a contribuição humana, segue-se que se pode esperá-lo de braços cruzados, acomodando-se às atuais estruturas de injustiça¹⁰³. É na Bíblia que os pentecostais dizem encontrar as bases doutrinárias deste milenarismo.

O neopentecostalismo, entretanto, introduziu uma mudança nesta concepção ao praticar uma espécie de escatologia realizada, alcançada em forma de prosperidade e bem-estar adquiridos pelas pessoas de fé, os eleitos de Deus. Esta seria uma manifestação inquestionável da bênção divina¹⁰⁴. Satanás já não tem poder algum sobre eles, por isso são capazes de superar todos os empecilhos e obstáculos para progredirem sempre mais e acumularem fortunas, sem se importar pelo modo como são acumuladas, nem pela hipoteca social que recai sobre elas. Pobreza, doenças, dificuldades, sofrimentos etc. são sinais evidentes de que algo está errado na relação do indivíduo com Deus. Basta que Satanás seja vencido para que tudo se resolva e o indivíduo veja a prosperidade acontecer em sua vida¹⁰⁵.

bíblica do pentecostalismo”, *Revista de Cultura Teológica* 4 (1996) 55). Aí o papel da Bíblia é totalmente secundário, servindo apenas para respaldar os interesses inconfessados dos líderes. Para R. GAEDE NETO, a Igreja Universal “veio a se tornar a principal representante da Teologia da Prosperidade”. Ele descreve como isto se concretiza naquela igreja em *Teologia da Prosperidade e diaconia*, *Op. cit.*, pp. 9-11.

¹⁰³ O apocaliptismo e o milenarismo na sua vertente luso-brasileira, presentes no catolicismo popular, mas entendidos como “a violência do pobre”, ou seja, na sua vertente libertadora, foram abordados por A. CORTEN, *Os pobres e o Espírito Santo – O Pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1996, pp. 187-205.

¹⁰⁴ Cf. A. P. ORO, “Podem passar a sacolinha: um estudo sobre as representações do dinheiro no pentecostalismo autônomo brasileiro atual”, *Revista Eclesiástica Brasileira* 53 (1993) 301-323.

¹⁰⁵ Para A. CORTEN, a teologia da prosperidade tem marcadas influências gnósticas (cf. *Os pobres e o Espírito Santo*, *Op. cit.*, pp. 142-147).

Esta visão da realidade poderia estar fundada num dado presente nos extratos mais primitivos da teologia bíblica: a bênção divina expressa-se numa prole numerosa, na idade avançada e na posse de grande quantidade de bens. A Bíblia oferece muitos exemplos de homens opulentos cuja prosperidade resultou da bênção divina: Abraão, Davi, Salomão, entre outros. Os sinais de maldição são a esterilidade, a morte na juventude, a carência de bens¹⁰⁶. Tomada ao pé da letra, esta tradição deu margem a uma autêntica *teologia da prosperidade*¹⁰⁷. A pobreza, considerada sem relevância, é vista como sinal de maldição e de opróbrio a serem, prontamente, superados pela vitória sobre o Demônio, autor da degradação humana¹⁰⁸. Solidariedade, partilha, compaixão têm pouco espaço nesta nova forma de pentecostalismo. Os textos evangélicos que apontam nesta direção são devidamente interpretados de forma a afirmarem exatamente o contrário da intenção dos autores bíblicos.

Nestas alturas, a Bíblia enquanto Palavra de Deus carece de qualquer transcendência. Não passa de um mero livro, colocado a serviço de interesses inconfessos.

As novas perspectivas de interpretação da Palavra de Deus comportam eixos vertebradores que as perpassam criando pontos de contato e solidariedade entre elas. Quiçá a perspectiva pentecostalista, dado o seu caráter particular, seja a única que não se enquadra de forma conveniente nos eixos a serem elencados. Entretanto, muito do que será dito, também, se lhe aplica.

¹⁰⁶ Textos bíblico-sapienciais que colocam em xeque a *teologia da retribuição* – Jó e Qohelet – não têm espaço neste tipo de fenómeno religioso.

¹⁰⁷ R. GAEDE NETO detecta a origem histórica da teologia da prosperidade numa revelação recebida por um pentecostal norte-americano, em fevereiro de 1959, no Texas, a quem Jesus apareceu e prometeu tornar rico se lhe fosse obediente. Jesus lhe teria dito: “Eu não sou contra meus filhos serem ricos, só não quero que eles sejam cobiosos” (*Teologia da Prosperidade e diaconia, Op. cit.*, pp. 6-7). Uma ampla abordagem da teologia da prosperidade encontra-se em R. MARIANO, *Neopentecostais – Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil, Op. cit.*, pp. 147-186.

¹⁰⁸ “No pentecostalismo e mesmo no protestantismo tradicional eram comuns os testemunhos pessoais, nos quais o crente revelava aspectos de sua conversão, contando coisas que fazia quando não era crente e que havia abandonado. Hoje, no neopentecostalismo os testemunhos falam do património que conseguiram acumular após a conversão”. A religião acaba sendo articulada a partir de estratégias de *marketing* (F. BORTOLLETO FILHO, *A abordagem bíblica do pentecostalismo, Op. cit.*, p. 58).

a. *O eixo teo-cristológico.* As novas hermenêuticas bíblicas, em última análise, pretendem repensar a imagem de Deus e, *a fortiori*, de Jesus Cristo e do Espírito Santo transmitida pelas igrejas cristãs ao longo dos séculos. Trata-se de passar de um Deus discriminador, comprometido com os poderosos, alheio ao que se passa na história humana, a um Deus solidário com as minorias, com os empobrecidos e marginalizados, Deus atento à realidade humana e ecológica. Em Jesus, esta dimensão de Deus faz-se carne na história humana e se torna referencial obrigatório no processo hermenêutico. A pneumatologia, por sua vez, está sendo resgatada num contexto de dinamização da vida eclesial e da inserção da vida cristã na dinâmica da história.

b. *O eixo eclesiológico.* As inquietações que deram origem às novas hermenêuticas bíblicas aconteceram no espaço das comunidades eclesiais. Aí foi gestada a consciência de que era necessário assumir uma postura diferente diante do texto sagrado, de forma a recuperar-lhe o caráter libertador. Em outras palavras, elas não são obra do acaso, nem tampouco do trabalho solitário de alguma mente iluminada. Embora existam pessoas e grupos que se destaquem por se dedicarem com afinco à prática das novas hermenêuticas, de fato, “elas não têm dono”. Elas são obra da comunidade e visam inserir quem as pratica, cada vez mais, no universo eclesial.

c. *O eixo ecumênico.* Os agentes das novas hermenêuticas buscam posicionar-se para além dos limites das respectivas instituições eclesiais. Sem abrir mão de suas opções, têm consciência de que a exclusão, a marginalização e os riscos de um desastre ecológico não fazem distinção de pessoas, segundo a sua pertença religiosa. As mulheres católicas não são menos discriminadas do que as evangélicas. Da mesma forma, os negros e os pobres católicos. Por outro lado, não existe uma divisão do espaço ecológico com lugares especiais para cada igreja. A experiência comum de sofrimento e ameaça leva as pessoas de fé, independentemente de sua opção eclesial, a se unirem na releitura da Palavra de Deus.

d. *O eixo pastoral.* É a vida das igrejas e seu testemunho público que está em jogo nas novas perspectivas hermenêuticas. Poderia chamar-se de cristã uma igreja que, hoje, recorresse à Bíblia para fundamentar uma visão machista da sociedade, para discriminar os negros e as minorias, para menosprezar os pobres ou que não tivesse sensibilidade para a questão ecológica? As novas formas de interpretar a Bíblia correspondem às posturas que estão sendo gestadas no âmbito das igrejas, gerando maneiras diferentes de pensar sua ação pastoral.

e. *O eixo existencial.* Com o passar do tempo, as interpretações bíblicas, devido mormente às desavenças entre católicos e protestan-

tes, foram se descolando, cada vez mais, da história concreta das pessoas, e assumiram um caráter abstrato e intelectualista, desligado da vida.

As novas hermenêuticas libertam o texto bíblico desta espécie de camisa de força, e o tornam existencialmente denso, ou seja, fazem-no ser Palavra de Deus, aqui e agora. A Palavra recupera seu dinamismo próprio, ao ser interpretada a partir do contexto vital de quem a lê. Entretanto, o ambiente acadêmico e o escritório do exegeta não podem ser descartados, mesmo que não sejam o *locus* privilegiado das novas hermenêuticas bíblicas.

f. *O eixo ético.* Na origem das novas hermenêuticas, está uma espécie de indignação ética contra a discriminação social e o vilipêndio da natureza. Todavia, seu interesse precípua consiste em propor um novo *ethos*, uma nova *cultura*, baseados na igualdade, no respeito mútuo, na participação de todos, numa postura correta em face à natureza. Elas não se limitam ao espaço eclesial. Antes, visam a sociedade no seu conjunto no intento de transformá-la.

g. *O eixo sócio-político.* Outro elemento que está na origem das novas hermenêuticas bíblicas é a militância sócio-política. Quando não, acabam por desembocar em ações políticas. De fato, elas abriram – e abrem – caminho enfrentando o *status quo* secularmente estabelecido, refratário a qualquer questionamento e, muito menos, a qualquer mudança. Elas supõem a desestabilização de uma ordem ecossocial na qual às mulheres, aos negros e aos pobres estão reservados papéis secundários, e a natureza não passa de um repositório de matéria prima da qual a humanidade se pode servir, sem a preocupação de proteger e cuidar para que se renove.

h. *O eixo exegetico.* Uma suspeita que se levanta contra as novas hermenêuticas é a de manipularem os textos bíblicos, interpretando-os de maneira aleatória, à revelia da intenção dos seus autores. Suspeita-se de falta de cientificidade, expressão elegante para dizer falta de seriedade e credibilidade dos novos hermenêutas.

Todavia, esta suspeita carece de fundamento, posto que as novas hermenêuticas pretendem fundamentar-se numa exegese rigorosa dos textos bíblicos. Que importância teria uma hermenêutica baseada numa exegese impertinente dos textos? Talvez as novas hermenêuticas sejam colocadas sob o fogo cerrado das críticas pelo fato de chegarem a resultados inesperados para os padrões exegeticos estabelecidos.

i. *O eixo holístico.* O termo *holístico* é usado aqui no sentido de globalidade. Assim definido, é pertinente dizer que as novas hermenêuticas consideram a realidade como um todo, embora, seus

pontos de vista sejam particulares. A hermenêutica feminina inclui também as mulheres negras e as mulheres pobres, sem excluir a preocupação com a libertação masculina. A hermenêutica negra leva em consideração o conjunto da sociedade, com suas variadas etnias, numa perspectiva de comunhão e solidariedade. A hermenêutica das CEBs não está fundada numa visão facciosa da Igreja; antes, as CEBs entendem-se como tais no conjunto do corpo eclesial na sua relação com o mundo e a história. A hermenêutica ecológica abrange os elementos da natureza e se alarga para abarcar a humanidade.

As novas perspectivas de leitura da Bíblia revelam a inesgotabilidade de sentido do texto sagrado. Cada nova circunstância histórica, nova conjuntura eclesial ou novo desafio para a fé exige que seja lida e relida, de maneira libertadora e ecumênica, em vista do Reino que somos chamados a construir.

Portanto, as novas releituras do texto bíblico correspondem a um processo normal de Tradição da Palavra de Deus, que “permanece para sempre” (Is 40,8).

, nascido em Cachoeiro de Itapemirim (ES), em 1949, ordenado presbítero em 1979, foi licenciado em ciências bíblicas, pelo Pontifício Instituto Bíblico (Roma) em 1986, e obteve o doutorado em teologia bíblica, pela Pontifícia Universidade Católica (Rio de Janeiro), em 1996. É professor de Sagrada Escritura no Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte - MG e membro da Equipe de Reflexão Teológica da CRB-Nacional. Publicou *O Evangelho nosso de cada dia*, em 3 volumes, pelas Edições Paulinas.

: Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127
31720-300 *Belo Horizonte* — MG
e-mail: vitoriosj@hotmail.com