

## Fé, utopia e sujeito na práxis religiosa

*Antonio de Lisboa Lustosa Lopes\**

### Resumo

Neste breve ensaio se apresenta o resultado de uma pesquisa junto a um grupo de missionários cristãos católicos, na qual se buscou considerar a fé, a utopia e o sujeito enquanto mediações significativas das práxis religiosas. Colocados os dados da experiência, com o subsídio de conceitos emergentes na própria linguagem dos missionários e de alguns autores do âmbito da Teologia e da Ciência das Religiões, é feita a identificação de elementos que interpelam a experiência religiosa no rumo de uma prática que seja configurada efetivamente como práxis.

**Palavras-chave:** Missionários católicos; Fé; Utopia, Sujeito humano; Experiência religiosa.

### Faith, utopia, and the subject in religious praxis

#### Abstract

This brief essay presents the results of research which was carried out with a group of catholic christian missionaries, in which an attempt was made to take into consideration faith, utopia, and the person (the subject) as significant mediations of religious praxis. Once the data of experience are laid out, with the help of concepts which emerge from the language of the missionaries themselves and of certain writers who belong to Theology or Religious Studies, an identification is made of elements which call for religious experience on the way to practices which may be effectively configured as praxis.

**Keywords:** Catholic missionaries; Faith; Utopia; Person as subject; Religious experience

### Fe, utopía y sujeto en la praxis religiosa

#### Resumen

En este breve ensayo se presenta el resultado de una investigación realizada junto a un grupo de misioneros cristianos católicos, a través de la cual se procuró considerar la fe, la utopía y el sujeto como mediaciones significativas de las praxis religiosas. Colocados los datos de la experiencia, con el subsidio de conceptos emergentes en el lenguaje de los misioneros y de algunos autores del ámbito de la Teología y de la Ciencia de las

---

\* Padre católico, mestre em Teologia Prática pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção e doutorando em Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo. Endereço eletrônico: pe.lisboalustosa@yahoo.com.br.

Religiones, se realiza la identificación de elementos que interpelan la experiencia religiosa en la trayectoria de una práctica que sea configurada efectivamente como praxis.

**Palabras claves:** Misioneros católicos; Fé; Utopía; Sujeto humano; Experiencia religiosa.

A experiência religiosa de comunidades eclesiais de base é muito marcada pelo contexto onde o grupo está inserido, atravessada por aspectos diversos da realidade e reflexo de um modo de pensar e fazer teológico de um tempo e lugar específicos. Nesta pesquisa, quer-se tomar como ponto de partida a prática de um pequeno grupo de agentes eclesianos, procedentes de lugares diferentes, mas todos inseridos num mesmo contexto maior de uma circunscrição institucional específica.

A partir disto, será feita uma apresentação dos dados empíricos, na tentativa de destacar pontos relevantes dentro do campo da experiência religiosa, especificamente no que concerne à práxis religiosa nas suas mediações da fé, da utopia e do sujeito. A intenção é buscar identificar, na articulação teórica destas mediações, elementos que configurem uma interpelação para o efetivo desdobramento da práxis numa direção elucidativa.

## **Expondo o problema**

### *Contextualização*

O bispo responsável pelo cuidado das comunidades de fé de tradição católica da região de Balsas, no Maranhão, uma diocese localizada ao sul do Estado, lançou em 2004 uma proposta aberta aos agentes leigos e ordenados, para que se dispusessem a um processo de acompanhamento da prática mediante a formulação de um projeto, com o desdobramento de encaminhamentos metodológicos que pudessem ser seguidos mediante critérios definidos, tendo como base a própria prática e alguns princípios concernentes às categorias de participação, inclusão, comunhão etc.

Desafiou-me a mim e a um seminarista estudante de Teologia, a encaminhar esse sistema de formação a partir da demanda que se irromperia com o convite proposto. Juntamente com este estudante, destacamos alguns elementos que vimos como importantes para serem considerados neste processo: a história de vida dos agentes, seu efetivo engajamento num processo de vivência comunitária de fé e a construção de um projeto que garantisse uma interação entre alguns elementos centrais da ação pastoral – a comunidade, o agente e o contexto<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Esta visão de prática continuada e interativa é desenvolvida pelo metodólogo Pe. Elli Benincá, do Instituto de Teologia e Pastoral de Passo Fundo (RS). Cf. Benincá (2005).

Os eclesianos que se apresentaram não superaram uma dezena. Com este pequeno grupo realizou-se um encontro<sup>2</sup> com o intuito de desenhar um rumo para a reflexão a partir da história de vida de cada um e dos princípios pastorais advindos dos textos do Segundo Testamento, sobretudo dos evangelhos. Ali se procurou estabelecer um diálogo onde a palavra pudesse sobressair, principalmente, como elemento subjetivo compartilhado, enquanto referência forte ao mundo exterior no qual se vive e com o qual se interage de maneiras bem diversificadas.

Para deslanchar esta interação dialógica, considera-se que o grupo é formado por pessoas que se apresentam como viventes de uma experiência religiosa fundante, que desdobrou numa incumbência que denominam missão, tomando como ponto de referência a própria prática de Jesus contada pelos evangelhos, lida, cantada, ouvida e atualizada nos momentos cômicos de suas comunidades. A partir disto, lançou-se uma questão que tomou como referência o fato de todos os eclesianos envolvidos serem portadores de uma missão, portanto, missionários; inseridos em uma comunidade de fé específica, num contexto específico, mas abertos para uma perspectiva itinerante na linha da ajuda intercomunitária: Quais os elementos considerados relevantes para o processo de identificação da missão itinerante? Na partilha de vida, cada um pôde dizer como sentia isto desde o seu contexto específico.

M1<sup>3</sup> diz que na experiência concreta da prática pastoral chegou a aprender a partilhar:

Devíamos partilhar alguma coisa; é importante ser bom para os outros. Sei que é bom viver, mas sei que também de vez em quando a gente leva uns tombos; aprendi que não adiantava eu ser alegre pela amizade com Jesus e depois maltratar os outros, ser bruto. Aprendi na missão que tenho que aprender (...); tenho vontade de escutar as pessoas. Nós não podemos ser como comida sem gosto!

M2 partilha sua experiência dizendo:

Meu pai não era de religião, mas respeitava. Ele não sabia ler, se criou nas casas alheias, não teve oportunidade, mas queria que os filhos aprendessem. Mas era difícil... Meu vô sempre dizia que a pessoa tem que ser humilde, ele até perdeu uma

<sup>2</sup> Realizado em Balsas (MA) nos dias 18 e 19 de janeiro de 2006. Os depoimentos constam no relatório que foi elaborado em seguida pelo estudante de Teologia que se encarregou de registrá-los.

<sup>3</sup> Será utilizada uma ordem para fazer menção aos missionários de acordo com o movimento que teve a partilha como tal. O M antes de cada número significa missionário e refere-se a cada eclesiano que partilha.

propriedade para num (sic) fazer intriga, ele dizia que quem tem intriga tem a vida sacrificada. (...) Fui morar com um tio que era de comunidade, ele visitava muito as pessoas e me levava, e isso foi me dando gosto, tanto que até hoje eu faço parte dessa comunidade. Eu vi que na vida a gente tem mesmo que ter humildade.

M3 fala sobre a origem de sua experiência religiosa:

O pai e a mãe eram analfabetos, mas aprenderam a rezar e também os benditos (sic) básicos. Eu não participava das celebrações da comunidade, mas o terço era sagrado, o povo através disso ia vendo nossa união. Fui para uns encontros, mesmo com medo, aí fui vendo como era viver em comunidade. Eu tinha uma visão individual de mim, num (sic) tive essa divisão (sic) entre criança, adolescente e adulto. Sempre me virei. Não aprendi nem a jogar bola, na primeira vez que tentei briguei, chamei o outro de filho de uma égua, depois as duas mães brigaram. A minha disse que passou essa vergonha por minha causa e que, se agora eu tivesse vergonha, não jogaria mais. Eu me feria com qualquer palavrinha. (...) Minha fé e minha vocação ninguém toma.

M4 conta suas andanças missionárias e o que aprendeu com isso:

Eu me deslocava do sertão para reunir o povo e formar comunidade. (...) Começamos então a construir a capelinha, só que o povo gostava mesmo era das celebrações realizadas nas casas. Aprendi a escutar o povo, eles são manipulados e enganados (sic). Foi por isso que formamos um comitê da cidadania, que sempre briga iluminado pelo Evangelho. Ainda hoje somos discriminados, as pessoas chegam até a fazer preces na hora da missa e na nossa frente; pedem por esse povo sofrido, necessitado e carente; acabam conosco em nossa frente. (...) Dentro da gente tem uma plantinha que deve ser regada, e ela é fincada dentro do coração...

M5 diz:

E minha vida é assim, simples; mas graças a Deus tô (sic) tendo momentos bonitos e sou feliz.

M6, um agente vinculado à instituição por rito sacramental, relata:

Fiz Filosofia, Teologia, e um curso de Liturgia, mas minha vocação se fortalece mesmo quando lembro do terço (...) Sempre quero me afinar ao projeto de Cristo!

M7 diz:

Minha mãe é rezadeira, gostava muito de santo, sempre rezava, isso era um compromisso. [Pensava:] vou rezar em casa mesmo. [Então,] quando eu botei o pé na igreja, as coisas mudaram. O curso de noivos serviu foi pra abrir minhas vistas (sic). Se eu não estivesse dentro da comunidade, eu não tinha superado as dificuldades. Eu vi que o caminho de Deus é estreito, mas vi também que ele vai se alargando. Digo isso por mim. É por isso que deixei lá o meu serviço [trabalho] e vim participar...

M8 descreve sua história de fé desta forma:

Conheci só minha vó por parte de mãe, e foi com ela que aprendi a rezar e participar na comunidade. Eu ia pra comunidade e via lá só mulheres, e elas diziam: será que é só mulher que tem fé?! Eu tinha vontade de participar, mas tinha medo. Fui para o grupo de jovens e lá fui perdendo o medo. Passei a ajudar na comunidade, abria, fechava [o local de oração], acolhia. O que eu sei é que tenho muita vontade, e minha crença não é em religião, minha crença é em Jesus Cristo, que, esse sim, deu exemplo. Gosto de participar...

M9 conta como surgiu sua experiência religiosa:

Particpei de um encontro (...) que vi que Deus me amava e que eu amava Ele também. Me arrependi de muitas coisas que fiz em minha vida. Tive muitas tribulações, coisas fortes, mas Deus falou comigo, eu tive intimidade com ele. Sei também que hoje sou uma pessoa de fé, e essa é minha vida...

M10 é incisivo:

Mas, acredito que minha fé ninguém toma.

Seis meses depois deste encontro de janeiro de 2006, o estudante de Teologia foi visitar cada um dos missionários em seus lugares de atuação. Procurou ater-se à observação de como eles haviam percebido a idéia de ter uma prática refletida, que se constituísse efetivamente numa práxis, com idealização de projetos e identificação de meios para a efetivação. No relatório preparado por ele é possível perceber duas questões fundamentais: de um lado a diferença de percepção desses eclesianos frente ao que foi institucionalmente proposto e, de outro, a disposição epistemológica dialética com a qual o investigador (neste caso o estudante de Teologia) procede à leitura dos fatos e das situações desses missionários. Ele destaca, no relatório:

Mesmo não tendo por escrito o Plano Pessoal de Ação Missionária, cada missionário teve a capacidade de lembrar e expor as dificuldades em elaborar o

plano sozinho. Penso que, embora o projeto seja importante, em nenhum momento ele foi imposto como condição necessária para cada missionário e também não foi assumido como critério para a realização da missão. Mais uma vez o plano se mostra como uma atividade exigente.

Vendo a realidade e como se organiza a vida dos missionários, aceitei serenamente o fato de não encontrar um plano construído. Posso dizer que, paralela à vida de missionário itinerante, cada agente tem uma vida exigente no trabalho para o sustento próprio e da família. São pobres que, embora atarefados e com uma vida difícil, se dispõem para o trabalho na construção do Reino de Deus. Pessoas capacitadas, mas que não têm, em seu dia-a-dia, a prática da escrita e produção textual.

Todos os missionários já são leigos, que há muito vêm dando sua contribuição na caminhada das comunidades. Por outro lado, percebe-se que o fato de estar sendo um missionário itinerante confere a cada um uma aura que o diferencia, até mesmo pelo fato de ser este um projeto da diocese de Balsas e de estar recebendo uma atenção especial. Achei interessante observar este elemento. Todavia, não deixaria de perguntar: o que faz o missionário itinerante ser diferente de vários outros leigos que atuam nas comunidades? Foi quanto ao papel do missionário itinerante que pude observar as mais variadas concepções, tanto da parte dos missionários, quanto da parte dos párocos que dispõem da ajuda destes missionários.

### *Problematização*

A partir dos depoimentos citados, quero tentar proceder de modo analítico sobre as falas socializadas, para buscar, desde a estrutura interna do que foi apresentado, identificar elementos que possam oferecer critérios de análise na direção de um estudo da experiência religiosa que ali se apresenta<sup>4</sup>. Isto é importante, principalmente se levarmos em conta o argumento do cientista da religião Luiz Felipe Pondé (2001, p. 12-13) a este respeito, de que o universo humano intelectual vive uma *angústia da cognição*, pois o advento da ciência positiva exilou-nos todos da certeza. É a controvérsia que proporciona visibilidade a uma questão (Pondé, 2001, p. 21). O autor adverte que

---

<sup>4</sup> Vale a pena destacar o pensamento de Greschat (2006, p. 36) sobre as fontes de pesquisa em Ciências da Religião. Ele diz que “a origem de fontes para a Ciência da Religião são seres humanos. O que chamamos ‘religião’ é algo em que eles crêm e fazem. Por conseguinte, se ‘humanizarmos’ nossa pergunta sobre a origem, teremos de reformular: de quem vem o material? Há pelo menos três tipos de origem. Classifico-os como ‘agente’, ‘testemunha1 e ‘juiz’”.

O mundo jamais nos permite a tranqüilidade das sínteses. A proposta é ver o surgimento do conhecimento “no” conflito e “no” rearranjo dos argumentos que se confrontam (Pondé, 2001, p. 59).

A prática, comum, infelizmente, de aplicar propostas metodológicas como um manual “pronto” implica realmente o analfabetismo epistemológico corrente, a assunção de posições sem a consciência dos seus desdobramentos e de suas origens, enfim, a inconsciência com relação às instâncias que dialogam (em conflito) no subterrâneo de nosso pensamento (Pondé, 2001, p. 64).

Entre os depoimentos apresentados, cresce uma perspectiva que aponta para certa transparência no modo de considerar a própria prática e a efetivação da opção fundamental religiosa. Daria para dizer que esses missionárias demonstram uma autocompreensão positivamente elaborada de sua ação missionária, mas tendo presente que não existe nenhuma forma prática de viver que seja desprovida de contradições, superando, até certo ponto, uma linha de pensamento monolítico que queira considerar como realidade aquilo que se encontra dado e prescindindo dos meandros internos nem sempre explicitados em toda realidade que se apresenta como fenômeno religioso.

O processo que é indicado parece compreender que a vivência religiosa se dá mediante um movimento de aprendizagem<sup>5</sup>, que ocorre com a reconstrução permanente da experiência religiosa como tal. Entre os verbetes *aprender*, *aprenderam*, *aprendessem* e *aprendi*, existem nove menções, número significativo diante do total de dez depoimentos. Ademais, é interessante perceber que em nenhum momento aparece entre suas falas o termo ensinar ou algum derivado, o que pode ser um indicativo de uma postura metodológica que, ainda que não seja efetivamente consciente, aduz um modo de proceder participativo, comunicativo e inclusivo.

Em alguns momentos parece haver um conflito latente, principalmente ao se falar da incongruência entre a amizade com Jesus e a prática de maltratar os outros e ser bruto (grosseiro) com eles; ao se mencionar que o avô havia preconizado que não se fizessem intrigas, porque isso leva a uma vida sacrificada; ao se mencionar a vida de atribulações; etc. Aparecem alusões ao medo – “fui para os encontros mesmo com medo”, “eu tinha vontade de participar, mas tinha medo” – embora não se diga de que medo se trata. Os desentendimentos esportivos atingem as relações interfamiliares e chegam a despertar as pessoas para tomadas de posição que parecem repercutir no âmbito religioso. Há, inclusive, uma expressão que revela implicâncias políticas

---

<sup>5</sup> Este é um conceito trabalhado com vasta elucidação por Hugo Assmann (1998) quando apresenta a tese da teoria dos sistemas unificados e a morfogênese como mediação cognitiva.

da fé, quando se alude ao fato de que o evangelho ilumina e ajuda o povo na “briga” pela cidadania. Ademais, mesmo no âmbito religioso, dentro do universo cúltico, é possível emergir um sentimento de sentir-se discriminado – “acabam conosco na nossa frente” [durante as orações de súplica] .

No entanto, em todos os depoimentos emerge, com relativa força, a dimensão da fé, que aparece quase que como um elemento catalisador de toda a experiência religiosa. É a fé que move, é a ela que buscam, é por ela que lutam, é para fazê-la crescer que querem aprender. Isto corrobora a concepção de que a fé implica confiança em algo que nos atravessa e nos supera surpreendentemente, pois, para o ser humano, é muito onerosa, se não impossível, uma existência que prescindia do ato de confiar, mas isso não o isenta de relações conturbadas que fazem sombra à fé (dúvida) e perturbam a existência. Portanto, seguindo esta linha de pensamento, entende-se que a fé é marcada pela humanidade em todas as suas dimensões de contingência, circunstância e situação, segundo Josias Pereira (2003, p. 49/50). Esse psicólogo assegura que

o homem é um ser, por natureza, crédulo. Isso quer dizer que todo ser humano é possuído pela fé que nele reside, embora tal ocupação se efetue na psique, não como fé, mas apenas como um potencial para crer que, num dado momento emerge e cuja intensidade depende da necessidade psicológica e emocional e do nível de tensão. [...] Crê-se pelo desejo de resolver o conflito (Pereira, 2003, p. 53).

Crer, ainda segundo o psicólogo, é movimento propulsor de harmonia e conflito, pois

o conflito surge em função de elementos antagônicos coexistentes no inconsciente, ativados pelo ato de fé, e a paz vem da harmonia estabelecida pela integração com o divino. [...] É a força dinâmica da incredulidade que impele o sujeito a buscar solução para o conflito que o perturba (Pereira, 2003, p. 69).

Neste mesmo sentido, Paul Tillich (2002, p. 10-11) afirma que a constatação de um interesse último na vida humana é reveladora de que é próprio da natureza humana ir além da dinâmica de experiências efêmeras. O ser humano tem potencialidades que têm urgência em serem realizadas. Toda fé carrega em seu bojo a dúvida, o que implica a coragem dinâmica em arriscar. Esta característica é enunciada no depoimento de M1, quando diz: “sei que é bom viver, mas sei que também de vez em quando a gente leva uns tombos”. [...] Nós não podemos ser comida sem gosto”

Aceitar a certeza e a incerteza, concomitantemente, significa coragem. “Fé é certeza na medida em que ela se baseia na experiência do sagrado. Mas, ao mesmo tempo, a fé é cheia de incerteza, uma vez que o infinito, para o

qual ela está orientada, é experimentado por um ser finito”. Assim, a vida da fé implica estar possuído e estar separado (Tillich, 2002, p. 15 e 65).

Na dinâmica da fé, ainda segundo Tillich, crer supõe comunicação, que exige linguagem e torna possível comunhão. “É só como membro de uma comunhão que o homem pode obter um conteúdo para a sua preocupação incondicional”. Mesmo assim, “toda expressão de fé que manifesta aquilo que toca uma comunhão de fé última e incondicionalmente precisa incluir a crítica a si mesma”. Dentro desta perspectiva, todas as dimensões institucionais de fé não podem se sobrepor a certo “juízo profético”, que deve apontar para o significado último e incondicional que as transcende (Tillich, 2002, p. 20 e 23). Para a comunicação da fé, a linguagem plausível é a simbólica, pois somente desta forma é possível referir-se e expressar o incondicional.

No entanto, a fé não é o único elemento dinamizador na ação desses missionários itinerantes; há alguns indicativos que apresentam elementos muito próximos das expectativas formuladas por movimentos messiânicos. Considerando que, segundo Luiz Alexandre S. Rossi (2002), o que mobiliza as pessoas na expectativa e insurreições messiânicas é, sobretudo, a falta daquilo que é significativo para a sobrevivência. Conforme a forma da crise é a modalidade do movimento messiânico (p. 29). Certa tragicidade que marca estes movimentos está ligada ao contexto social que urge transformações, necessárias, mas nem sempre tranquilas e naturais (p. 37). Por este aspecto, há uma relação de dependência entre messianismos e situação econômica (p. 42). Daí que o sonho de base popular do paraíso, “na verdade, seria uma reação ao estado de insuficiência social que os pobres estariam vivendo. Diante da não-possibilidade de se alterar a sociedade em que se vive, busca-se a sua superação por uma outra sociedade – agora dominada pelos pobres” (p. 47). Sobre a figura do messias Rossi diz:

O messias, seja ele qual for, vem cumprir a plenitude da expectativa das pessoas. Realiza de modo pleno o conceito transcendental do seu momento. Às vezes pensa-se que todos os messianismos estão rompidos (políticos, sociais, eclesíásticos) e, assim, o ser humano atual não teria onde encontrar a satisfação de suas necessidades (Rossi, 2002, p. 49).

Pauperismo, utopia e progresso econômico são como elementos de um olhar sinóptico sobre a sociedade. Sociedade que procura suprir suas carências materiais mediante construções imaginárias de situações perfeitas e utópicas. [...] Onde se encontra o progresso também se encontra a miséria. E a miséria é o fermento que faz nascer o sonho do lugar diferente. Tanto um quanto outro são manifestações coletivas e de longa gestação. Pertencem a ambientes

históricos bem precisos e delimitados e disseminam sonhos coletivos de fartura e de riqueza. Ambos também são excludentes. Um para mais e outro para menos. O primeiro faz da maioria da população vítima para o processo de crescimento; e o segundo pensa o seu mundo a partir da amenização de suas necessidades (Rossi, 2002, p. 55).

Dentro da dinâmica que gera a expectativa e movimentos messiânicos, existe um aspecto determinante para a configuração essencial: é sempre expressão e referência de grupo, nunca exclusivamente de âmbito individual (Rossi, 2002, p. 56).

Uma questão que fica, dentro deste prisma de reflexão, é se os messianismos são propriedades exclusivas dos dominados ou existem também no âmbito do sistema dominante? Segundo Rossi, devido à natureza essencialmente utópica dos messianismos, é possível encontrá-los também em meio aos dominantes, pois se trata de uma necessidade epistemológica, isto é,

a utopia continua sendo uma necessidade epistemológica para todos aqueles que desejam intervir na sociedade. Sem a utopia o conhecimento social da realidade fica restrito ao existente, impedindo que se tracem estratégias para a transformação da realidade. [...] Portanto, parece ser plausível que o desaparecimento dessa expressão tem relação com a cultura moderna, que provoca um deslocamento do messianismo religioso para a fé na capacidade de a razão/ciência construir o paraíso a partir dos grupos dominantes (Rossi, 2002, p. 80).

Uma sociedade somente progride à medida que sabe definir exatamente quais são seus obstáculos e limites, mas também, as possibilidades e os *possíveis* que podem vir a ser. [...] Neste ponto é necessário salientar a imprescindibilidade da utopia. Ela é indispensável porque dá um sentido e direção à sociedade. Sem a representação das suas utopias a sociedade não poderia existir (Rossi, 2002, p. 98-99).

Nos depoimentos, emergem nuances de um anseio epistemológico, uma inventiva busca de compreender a própria história, alimentando uma utopia que, na medida em que ajuda a desenvolver o conhecimento da própria realidade, alimenta a prática cotidiana da missão. Ademais, a tematização da prática verbalizada enuncia uma postura epistemológica que toma como ponto de referência pessoas concretas. Dentro disso, é oportuno o questionamento feito por Jean-Claude Guillebaud e o seu posicionamento diante do contexto hodierno: *onde está o homem feito de carne e de sonhos?* Parece que o tempo está marcado por uma “suspeita insidiosa”, por um “desvio homicida do desejo de justiça” (Guillebaud, 2003, p. 42). Para ele, o *subdesenvolvimento* e o *terceiro mundo* são conceitos que sintetizam a nova injustiça planetária, pois mostram a persistência de uma verdade

que perdura (p. 47). De modo insensível a 'lógica do mercado' alcança a 'totalidade da paisagem simbólica' (p. 80). Hoje se vê uma permuta simbólica, uma troca recíproca de conceitos. Enquanto projeto, verifica-se um esvaziamento do futuro. "Uma sociedade que não é mais capaz de projetar-se no futuro perde, simultaneamente, seu dinamismo demográfico" (p. 106). A modernidade parece ter perdido sua representação valorizada do futuro (p. 124).

O mercado, a técnica, a mídia, representam a nova encarnação de um destino sem controle e totalmente confiável. Guillebaud (2003, p. 132) afirma que o conceito de igualdade foi substituído pelo de equidade. "É por ser nova, e frágil, que a igualdade morre se ela deixa de ser reivindicada. Ela nunca chegou a ser obtida. É sempre para longe dela que o peso das coisas nos carrega". O tema da igualdade está marcado por 'perniciosa ambigüidade' que prejudica a percepção da realidade. Neste contexto amplamente ambivalente, segundo o autor,

os melhores são cortejados, os menos bons, penalizados ou até mesmo rejeitados. A desigualdade explode e se transforma (p. 157). [...] Nós nos reacostumamos insensivelmente à injustiça social, resignando-nos com a arrogância dos ricos, com a ostentação do luxo, com a ambição voraz dos heróis da modernidade (p. 160). O desemprego vem se configurando como um hábito. A messianização do mercado é uma espécie de eco-reino, com um "ativismo difuso e descontrolado que substituiu os antigos projetos humanos" (p. 194).

O ser humano é um ser carente por natureza. Ele carece de elementos materiais básicos para viver, mas também carece de reconhecimento social, carece de vínculo com um grupo. A ausência de reconhecimento como pessoa e o senso da pertença a um grupo determinado é quase tão relevante para o ser humano como o comer e o beber. Para que serve ter comida e bebida se a pessoa perdeu o anseio de viver? (Sung, 2005, p. 59). M4 destaca a motivação de sua prática itinerante, quando diz: "eu me deslocava do sertão para reunir o povo e formar comunidade". É uma esperança mobilizadora:

Quem não tem esperança de nada não pode conhecer nada de novo, pois está fechado no que existe e não se abre para nenhuma novidade. Quem tem esperança deseja algo que ainda não existe e, por isso, é capaz de ver as insuficiências do mundo e as sementes do novo que estão germinando. Ao mesmo tempo, o conhecimento dos limites, das carências e das possibilidades do mundo atual fortalece a esperança de um mundo que supere em todo ou em parte esses limites e problemas e mostre os caminhos do novo que está brotando e florescendo. Por isso, é importante conhecermos as características fundamentais do mundo em que vivemos hoje, para que esse conhecimento marcado pela esperança alimente a nossa esperança (Guillebaud, 2003, p. 29).

M4 apresenta esta perspectiva da esperança num enunciado denso de significado: “dentro da gente tem uma plantinha que deve ser regada, e ela é fincada dentro do coração”. Por isso, é importante perguntar: por onde caminham nossos sonhos? Nos dias de hoje, ainda mais fortemente, é bem evidente que o *desejo utópico* precisa emparelhar-se com o *realismo histórico*. É este que nos ajudará a nos dar conta dos limites inerentes à própria condição humana e à natureza e, assim, podermos aceder à factibilidade de nossos projetos. O estudante de Teologia que observou mais de perto a prática dos missionários itinerantes da diocese de Balsas (MA) destaca que as pessoas deste grupo “são pobres que, embora atarefados e com uma vida difícil, dispõem-se para o trabalho na construção do Reino de Deus”. Neste ponto, é importante buscar uma compreensão mais elaborada da configuração da utopia que possibilita o conhecimento da realidade e o engendramento de práticas transformadoras, a partir da abordagem do sonho polarizado entre o indivíduo e a comunidade que enunciará uma concepção distinta de sujeito e de utopia.

### **Conjugando o sonho do indivíduo com o da comunidade: articulando os conceitos de sujeito e utopia**

É importante distinguir entre dignidade humana e lugar social, pois isto é bem típico da mentalidade de consumo, onde este é o parâmetro determinante para definir o indivíduo e sua dignidade. Dentro do contexto do fazer teológico do cristianismo de libertação, é recorrente o referencial da indignação ética, enquanto sustentação do horizonte de desejo utópico e afirmação do reconhecimento da humanidade do outro. Ou seja, muito além do lugar social que o indivíduo ocupa, está a sua dignidade enquanto pessoa e, esta é “uma experiência espiritual da graça (reconhecimento na pura gratuidade, para além da convenção social) e de fé (ver o que é invisível aos “olhos do mundo””, conforme Sung (2002, p. 48-49).

O autor ajuda a entender que esta perspectiva surge, num primeiro momento, como *imaginação utópica* e, com o processar da reflexão, vai se configurando em *projeto de mudança*. Dentro deste universo é que se insere a reflexão sobre o sujeito, conceito precioso para as teologias da libertação, que consideram os indivíduos comprometidos com a libertação verdadeiros sujeitos históricos. Para Sung (2002, p. 54),

há um processo de imanentização da escatologia medieval. O sujeito humano “constrói” a história, a “ordena”, para que através do progresso cheguemos à superação de todas as contradições humanas e sociais, à harmonia plena entre os seres humanos e estes com a natureza.

Este processo caracteriza o que Hinkelammert e Assmann denominam *ilusão transcendental*, que significa a confiança fiducial de que ações humanas contingentes podem garantir a efetivação de um mundo pleno, portanto infinito. Esta ilusão serve como mecanismo de sustentação de ideologias e sistemas sacrificiais, que entram em contradição com a graciousidade do Deus da Bíblia e da categoria utópica de Reino de Deus, pois este é não-factível historicamente, por isso tangível somente no âmbito dos desejos e inatingível no plano histórico das ações humanas. Para Sung (2002, p. 56),

cristianismo não é uma proposta de sair do mundo, das contradições e possibilidades inerentes à condição humana, mas, pelo contrário, é a de amar a nossa condição humana e a de viver a liberdade e o amor dentro dos limites do condicionamento humano. É a experiência do definitivo, do absoluto, no interior da provisoriedade da história humana. É proposta de fé em um Deus que se esvaziou da sua divindade e se fez humano, se fez servo (cf. Fl 2,7). Este é o escândalo do cristianismo!

Existe uma diferença radical entre a fé pré-pascal e a pós-pascal. Na primeira, os discípulos aderem a Jesus por suas palavras como as de um profeta, enquanto que na segunda, o encontro com a vítima ressuscitada os configura em fiéis defensores da inocência do sacrificado (Sung, 2002, p. 89). Pannenberg (2004) afirma:

Nossa fé é baseada naquele evento. A confiança em que Deus ressuscitou Jesus, chamamos fé, a qual pressupõe um conhecimento de eventos nos quais a esperança da nossa futura ressurreição é fundamentada. Aquele conhecimento é uma questão de razão [...]. Devemos aprender novamente que a fé tem suas pressuposições, as quais não são instantaneamente garantidas por uma 'decisão de fé', mas são abertas ao julgamento da razão (Sung, 2002, p. 93). [...] Somente porque a ressurreição de Jesus é um fato histórico e um fundamento estável há fé no Deus que o ressuscitou (Sung, 2002, p. 96). [...] Portanto, nosso vínculo com a morte de Jesus, com suas falas, seu sofrimento e cruz, também garantem nossa participação futura no que já apareceu apenas em Jesus, e também compartilhar a vida da ressurreição, na qual o destino do homem alcança a sua consumação (Pannenberg, 2004, p. 61).

Para Sung, a diferenciação básica entre o judaísmo e o cristianismo está, justamente, no reconhecimento, por parte deste, de que a história humana comporta limites historicamente insuperáveis. A proclamação de que Jesus, a vítima crucificada, é o Cristo, constitui-se na mais estranha novidade, pois,

ao reconhecer que um derrotado, um crucificado, é o ressuscitado, o messias prometido, o cristianismo reconhece que Deus não rompe com os limites da história e da condição humana. Reconhece que a libertação prometida por Deus não pode romper a liberdade humana, nem a condição humana, pois, se assim fosse, esta libertação não nos traria a liberdade, nem seria uma libertação usufruída por seres humanos. No paradoxo de um Deus crucificado, de um Messias-libertador derrotado, se funda o cristianismo e a proposta de lutarmos pela vida e dignidade das pessoas vítimas de sistemas e relações sociais dominantes – isto é, vitoriosos –, mesmo que conheçamos mais derrotas do que vitórias no campo político e social. Em outras palavras, ao invés de lermos o evento Jesus Cristo a partir do paradigma do êxodo, devemos ler o êxodo a partir do evento crucifixão-ressurreição de Jesus de Nazaré (Sung, 2002, p. 57).

A reflexão que aqui se desenvolve ganha um alcance maior na superação do conceito de sujeito enquanto sujeito histórico para a distinção entre o indivíduo que se constitui em ator social enquanto membro de uma instituição e o indivíduo-sujeito, que não se coaduna à negação de sua própria sujeitidade, ou seja, não se conforma em ser reduzido a um mero objeto dentro de um sistema (Sung, 2002, p. 63). Assim, ser sujeito tem a ver com resistência, contestação de algo que se encontra dado e é injusto, mas é enquanto ator social que o indivíduo tem condições de resistir, pois a instituição potencializa sua atuação, embora o enquadre num universo de regras que, de certa maneira, o objetifica. Daí que se configura uma tensão entre o ser-sujeito que atua inserido numa instituição, portanto, como ator social, e o sujeito completo, pleno. Neste caso Sung (2002, p. 64) adverte:

No caso de grupos sociais, quando as pessoas se unem para protestar e resistir contra a negação da sua dignidade humana, podemos dizer analogicamente que elas formam uma comunidade-sujeito. Mas quando este grupo social começa a lutar para fazer valer os seus direitos, ele passa a atuar como ator social coletivo. A única forma de preservarmos a nossa sujeitidade é não aceitar sermos reduzidos a nenhum papel social, por mais importante, “santo” ou “revolucionário” que este possa ser; e não aceitar sacralização de nenhuma instituição ou sistema sociais.

Uma questão é muito relevante dentro da reflexão sobre o sujeito. Trata-se de compreender o processo de libertação que possa garantir a volta do ser humano que teve sua sujeitidade subtraída ao mercado, como sujeito efetivo. Baseando-se na elaboração do conceito de sujeito que é feita por Hinke-lammert, Sung cita este autor dizendo que,

sendo o sujeito um sujeito e não um objeto, seu tratamento como objeto é por si inadequado, porque não pode jamais corresponder ao ser subjetivo do sujeito, que é uma plenitude inalcançável. Por isso, toda teoria é uma má teoria, e toda instituição uma má instituição (Hinkelammert, apud Sung, 2002, p. 71).

Assim, o ser sujeito, dentro do pensamento de Hinkelammert é uma utopia no âmbito individual, é uma potencialidade humana, que enquanto tal não é um dado notável no ser humano. O ser humano é sujeito no grito em defesa de sua própria sujeitividade negada pelo sistema capitalista autodestruidor. A ausência da sujeitividade configura-se numa presença no grito do sujeito que é uma solicitação. Neste movimento de reclamo o indivíduo faz-se sujeito (Sung, 2002, p. 73). Daí que, segundo este ponto de vista, não existe a substância do sujeito, pois este é considerado enquanto se manifesta concretamente como ser vivente, homem ou mulher, negro, indígena ou branco etc. (Sung, 2002, p. 75). Esta questão é mais bem elucidada por Sung quando ele afirma:

Dizer que sujeito transcende o sistema é dizer que nenhum sistema, nenhuma rede de redes, esgota as potencialidades e a sujeitividade (a qualidade de ser sujeito) do ser humano; ao mesmo tempo em que afirma a necessidade de sistemas institucionais: “o sujeito [...] transcende a todas as suas objetivações, ainda que não possa existir sem elas” (Sung, 2002, p. 78).

O conceito de sujeito que se revela como ausência é uma meta que é “uma transcendentalidade ao interior da vida real e material”. Meta não no sentido de algo alcançável ao final de uma caminhada, mas sim de um horizonte com o qual se estabelece uma relação lógica e epistemológica. Uma visão da vivência plena das possibilidades humanas que, ao revelar o que não são, revela o que as relações sociais e humanas são no interior do capitalismo e, com isso, impulsiona as lutas por projetos históricos concretos mais humanizantes. Por isso, uma transcendentalidade ao interior da vida real (Sung, 2002, p. 86).

A condição para conhecer uma realidade e atuar sobre ela de forma transformadora é a utopia, pois é somente conhecendo o que algo não é que se pode conhecer o que este algo é. A atuação social em uma realidade social determinada supõe a concepção de um paradigma social que seja perfeito (portanto utópico) e sirva como sonho na direção do qual se dirigem os passos na história (Sung, 2002, p. 87). Neste sentido Sung assevera que

não há outro caminho para criticar radicalmente a tese de “sacrifícios necessários” a não ser reafirmando a não factibilidade da realização da utopia no interior da história. A utopia é um conceito transcendental que joga um papel importante no

interior da vida concreta, mas por ser transcendental mantém-se não-factível, não realizável plenamente. Daí a importância de conceber a utopia como transcendentalidade no interior da vida concreta (Sung, 2002, p. 88).

Hoje não é mais possível viver em uma comunidade sem estar ao mesmo tempo dentro da sociedade, com tudo que isso implica (Sung, 2002, p. 113).

Conforme o pensamento de Sung, entre as tarefas próprias das religiões no serviço à humanidade, uma das principais é partilhar sua vasta experiência de educação para a sabedoria, formada em longos anos de tradições. Para educar para a sabedoria é necessária a transmissão de conteúdos e informações, mas estes não são, em si, sabedoria. E ele assevera com veemência que

uma sabedoria que está precisando ser ensinada e aprendida em todo o mundo é a que nos ensina que não se pode ser feliz e amar a si próprio de verdade se não se é capaz de se abrir ao sofrimento de outras pessoas, se não se é capaz de ter uma sensibilidade solidária. E que não se pode realmente viver a sensibilidade solidária se não for capaz de aceitar, assumir e amar a si próprio, na sua condição humana e não em uma falsa auto-imagem de um ser supra ou infra-humano (Sung, 2002, p. 172).

Para se ser solidário, é necessário um processo constante de abertura para a conversão e perseverança espiritual (Sung, 2002, p. 171). Precisamos continuar a sonhar e lutar para construir um mundo cada vez melhor, mas compatível com nossas possibilidades (Sung, 2002, p. 181)<sup>6</sup>.

### **Aportes conclusivos**

A questão sobre a experiência religiosa é bastante aberta, mesmo no que concerne a estes conceitos fundamentais na experiência religiosa: fé, sujeito e utopia. O contexto hodierno traz uma infinidade de elementos que se constituem em desafio para a religião em sua globalidade. Os cruzamentos epistemológicos e a definição de um paradigma da complexidade abrem ainda mais a discussão em torno da questão dos Estudos da Religião. O fenômeno

---

<sup>6</sup> É interessante como Pannenberg (2004, p. 139) aduz a questão da não-factibilidade do Reino de Deus, corroborando a perspectiva aqui abordada: “Não cometerei o erro dos períodos anteriores ao pensar no estabelecimento do Reino de Deus como algo que poderia ser trazido pelo esforço humano. Devemos permanecer constantemente cientes de que qualquer norma cristã só pode ter aqui e agora uma limitação temporária. Esta instabilidade é uma característica de ‘toda boa obra’ – tanto particular quanto pública. Isso é humildade cristã, uma consciência constante da distância entre nossas obras e a glória de Deus”.

religioso é um problema global que questiona as Ciências Humanas e Sociais. Talvez a linha metodológica da fenomenologia seja uma forma mais aproximativa de estudar tanto o sentido quanto a intenção de um conjunto diversificado de “atores religiosos” (Filoramo; Prandi, 1999, p. 25). Daí a tentativa, neste estudo, de dar visibilidade às práticas de um pequeno grupo de atores missionários, que se encontram inseridos numa experiência religiosa concreta.

O que se quis nesta pesquisa foi tentar desenvolver um esforço de apreensão desta experiência específica a partir do que pôde ser exteriorizado através da linguagem, tentando ater-se à densidade de significado presente nas falas mediante as quais foram partilhadas histórias de vida, com atenção ainda mais concentrada sobre os conceitos emergentes. Do que foi analisado, assumiu relevância ímpar, dentro da práxis religiosa enunciada, a força da fé como uma nervura atravessando as experiências em todas as suas circunstâncias, a condição epistemológica da utopia para o desdobramento efetivo de novas práticas que possam ser configuradas numa unidade dialética de pensamento e ação, que é a práxis, e a novidade do conceito de sujeito como a efetiva transcendência no âmbito do indivíduo.

## Referências

- ASSMANN, H. *Recantar a educação: rumo à sociedade aprendente*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BENINCÁ, E. Pedagogia pastoral: metodologia histórico-evangelizadora. In. FAVRETO, C.; BALBINOT, R. (orgs.). *ITEPA: história e perspectivas*. Passo Fundo: Pallotti, 2005.
- FILORAMO, G., PRANDI, C. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.
- GUILLEBAUD, J.-C. *A reinvenção do mundo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- GRESCHAT, H.-J. *O que é ciência da religião?* São Paulo: Paulinas, 2006
- PANNENBERG, W, *Fé e realidade*. Trad. de Daniel Silva. São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2004.
- PEREIRA, J. *A fé como fenômeno psicológico*. [Coleção Ensaio Transversais]. São Paulo: Escrituras, 2003.
- PONDÉ, L. F. *Em busca de uma cultura epistemológica*. In. TEIXEIRA, F. (org.). *A(s) ciência(s) da religião no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- ROSSI, L. A. S. *Messianismo e modernidade: repensando o messianismo a partir das vítimas*. São Paulo: Paulus, 2002.
- SUNG, J. M. *Sujeito e sociedades complexas: para repensar os horizontes utópicos*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Sementes de esperança: a fé em um mundo em crise*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- TILLICH, P. *Dinâmica da fé*. Trad. de Walter O. Schlupp. 7. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002.