

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

MARCELO RAMOS SALDANHA

TEATRO DA ENCARNAÇÃO

Contribuições do Teatro de Animação para a Teologia da Missão

São Leopoldo

2012

MARCELO RAMOS SALDANHA

TEATRO DA ENCARNAÇÃO

Contribuições do Teatro de Animação para a Teologia da Missão

Dissertação de Mestrado

Para obtenção do grau de

Mestre em Teologia

Escola Superior de Teologia

Programa de Pós-Graduação

Área de concentração: Teologia Prática

Orientador: Roberto Ervino Zwetsch

São Leopoldo

2012

## BANCA EXAMINADORA

1º Examinador:

*Roberto E. Zwetsch*

Prof. Dr. Roberto Ervino Zwetsch (Presidente)

2º Examinador:

*Karin Hellen Kepler Wondracek*

Prof.ª Dr.ª Karin Hellen Kepler Wondracek (EST)

3º Examinador:

*Mary Rute Gomes Esperandis*

Prof.ª Dr.ª Mary Rute Gomes Esperandis (PUC-PR)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S162t Saldanha, Marcelo Ramos

Teatro da encarnação: contribuições do Teatro de Animação para a Teologia da Missão / Marcelo Ramos Saldanha ; orientador Roberto Ervino Zwetsch. – São Leopoldo : EST/PPG, 2012.

115 f. : il.

Dissertação (mestrado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2012.

1. Teatro – Aspectos religiosos – Cristianismo. 2. Teatro de fantoches. 3. Evangelização. 4. Missões – Teoria. I. Zwetsch, Roberto Ervino. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

## DEDICATÓRIA

Hoje, no dia em que meu filho completa seus três anos de vida, quero dedicar a ele essa pesquisa. Se a Vida não me tivesse dado a dádiva de ser pai, eu jamais teria sido tocado pela infância que me questionou quanto à herança teológica da qual sou herdeiro.

Dedico a minha esposa, Priscila, que com seu amor e ternura me sustentou nos momentos mais difíceis dessa pesquisa, acreditando nessa dissertação como eu não conseguia acreditar. Suas digitais estão impressas nessa pesquisa, como, docemente, estão impressas em minha vida.

Dedico também aos meus pais, uma professora e um operador de máquinas, que com seu árduo trabalho me sustentaram e me deram uma infância em que pude ser um super-herói, pulando nos galhos das laranjeiras de nossa casa, ou um pirata, singrando os mares enquanto o vento da minha imaginação soprava nas velas feitas de lençóis no meu “barco-cama”.

Por fim, dedico essa obra àqueles que, como eu, estão aprendendo a mágica linguagem da Vida.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço ao meu orientador, Dr. Roberto Zwetsch, que soube cumprir com primazia o ofício de acompanhar um estudante. Não há como mensurar a importância de sua orientação para o desenvolvimento dessa pesquisa.

Agradeço ao grupo de pesquisa em Fenomenologia da Vida, em especial à Dr<sup>a</sup>. Karin Wondracek, coordenadora do grupo brasileiro, e à Dr<sup>a</sup> Florinda Martins, coordenadora do grupo “O que pode um corpo”. Ambas abriram janelas que me permitiram compreender a fenomenologia da Vida e, principalmente, ver que teologia e filosofia estão entrelaçadas com a Vida.

Agradeço à Convenção Batista do Rio Grande do Sul, que me permitiu animar bonecos e me deliciar com o olhar encantado das crianças enquanto trilhava os passos do meu amado Cristo missioneiro.

Agradeço também a cada trabalhador brasileiro que, com seus impostos, me permitiram, através do financiamento da CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, concluir esse mestrado.

## RESUMO

Esta dissertação apresenta um princípio de teorização acerca do Teatro da Encarnação, uma prática artística e missionária desenvolvida pelo autor em seu labor pastoral, e sua relação com a teologia da Missão Integral. Sob a visão de uma dupla encarnação na figura do boneco, o Teatro da Encarnação é uma manifestação corporeificada do lúdico infantil, onde o adulto e a criança transformam-se em seres que dialogam num espaço de significados compartilhados. Como esse teatro encarnado é uma apropriação missionária do teatro de animação, sendo uma manifestação artística que mantém enorme semelhança com o ato de brincar, o abordaremos inicialmente como técnica, falando do ator, do boneco e da criança, a partir do encontro do mundo concreto do adulto com a hermenêutica lúdico-sincrética da criança. E posteriormente, a partir da filosofia da Vida de Michel Henry e da teologia da Missão Integral, o abordaremos como um potente meio de apreensão dos saberes próprios da Vida, que, em sua auto-doação a nós, constrói um universo simbólico rico em experiências, onde ambos podem ver-se como seres nascidos na vida, num espaço *kenótico* de múltiplas possibilidades de interação e transformação.

Palavras-chave: Teatro da Encarnação, Vida Absoluta, Missão, Evangelização.

## **ABSTRACT**

This dissertation presents an introduction to the theorization on the Incarnation Theater, an artistic and missionary practice developed by the author in his pastoral labor, and its relation with the theology of Integral Mission. Under the notion of a double incarnation by the puppet, the Incarnation Theater is a bodily manifestation of children's ludic or playful behavior, where the adult and the child become beings who dialogue in a space of shared meanings. As this incarnated theater is a missionary appropriation of animated theater, and as an artistic manifestation has great similarities with the act of playing, we will approach it initially as a technique, speaking of the actor, the puppet and the child, starting from the encounter of the concrete world of the adult with the ludic-syncretic one of the child. After, starting from the Philosophy of Life of Michael Henry and the Integral Mission theology, we will approach it as a powerful means of apprehension of knowledges of life itself, which, in its self-giving to us, builds a symbolic universe rich in experiences, where both adult and child can see themselves as life-borne, in a kenotic space of multiple possibilities of interaction and transformation.

**Keywords:** Incarnation Theater, Absolute Life, Mission, Evangelism.



## SUMÁRIO

|  |    |
|--|----|
| DEDICATÓRIA.....   | 5  |
| AGRADECIMENTOS .....   | 6  |
| RESUMO.....  | 7  |
| ABSTRACT .....   | 8  |
| SUMÁRIO.....   | 9  |
| <br>   |    |
| INTRODUÇÃO .....   | 11 |
| <br>   |    |
| CAPÍTULO 1 - TEATRO DE ANIMAÇÃO: OBJETOS, BONECOS E .....        | 16 |
| ENCONTROS .....  | 16 |
| 1.1. Bonecos: Corpos que falam .....                             | 17 |
| 1.1.1. Teatro de Máscaras.....                                   | 18 |
| 1.1.2. Teatro de Sombras.....                                    | 20 |
| 1.1.3. Teatro de Bonecos .....                                   | 21 |
| 1.1.4. Teatro de Objetos e/ou Formas.....                        | 23 |
| 1.2. Teatro dos corpos animados: uma técnica encarnada .....     | 24 |
| 1.2.1. Interdependência entre o(a) ator/atriz e a criança .....  | 25 |
| 1.2.2. Diálogos entre ausência e presença do(a) animador(a)..... | 28 |
| 1.2.3. A busca pela fala do infante .....                        | 30 |
| 1.3. Síntese: Uma definição do Teatro da Encarnação .....        | 38 |
| <br>   |    |
| CAPÍTULO 2 - LEITURAS BÍBLICAS PARA UM SABER SENSÍVEL.....       | 41 |
| 2.1. Gênesis 2:7 e a animação do primeiro ser humano .....       | 42 |
| 2.1.1. A experiência religiosa e a busca do barro.....           | 45 |
| 2.1.2. A <i>Imago Dei</i> e as digitais no barro.....            | 47 |
| 2.2. João 1:1-3 e o logos auto-doador de Si.....                 | 52 |
| 2.2.1. O logos judeu-helenístico .....                           | 53 |
| 2.2.2. O logos e a Palavra Originária .....                      | 55 |
| 2.2.3. O logos e a Palavra Criadora .....                        | 57 |
| 2.1.2.2. O logos encarnado e a via afetiva.....                  | 61 |
| 2.3. Síntese .....   | 63 |

|   |         |
|---|---------|
| CAPÍTULO 3 - TEATRO DE ENCARNAÇÃO: INSTRUMENTO E DESAFIO<br>PARA A MISSÃO INTEGRAL NO TRABALHO COM CRIANÇAS ..... | 65      |
| 3.1. Um olhar sobre a Missão Integral.....  | 66      |
| 3.1.1. O Antigo e o Novo Paradigma.....   | 66      |
| 3.1.2. Princípios Metodológicos da Teologia da Missão Integral.....   | 74      |
| 3.2. Salvação, Evangelização e Igreja: conceitos demasiado adultos .....  | 79      |
| 3.2.1. Salvação: redescobrimto da condição de filho no Filho.....   | 79      |
| 3.2.1.1. A ilusão transcendental do ego .....   | 83      |
| 3.2.1.2. Salvação: percorrendo a via sensível .....   | 87      |
| 3.2.2. Igreja: comunidade mediada e dialógica .....   | 89      |
| 3.2.2.1. João 10 - Um espaço/momento de vivências compartilhadas: co-<br>comunidade e <i>pathos</i> divino.....   | 91      |
| 3.2.2.2. Uma comunidade kenótica.....   | 94      |
| 3.2.3. A Evangelização: Um anúncio respeitoso e relacional.....   | 95      |
| 3.3. Teatro da Encarnação, a criança e a missão .....   | 98      |
| 3.3.1. A criança e o Deus brincante .....   | 98      |
| 3.3.2. Deus, o(a) missionário(a) e a Criança no palco .....   | 100     |
| 3.4. Síntese .....  | 104     |
| <br>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....  | <br>106 |
| <br>5. REFERÊNCIAS.....   | <br>109 |
| 5.1. Bibliográficas .....   | 109     |
| 5.2. Videográficas.....   | 115     |

## INTRODUÇÃO

Era uma vez um Rei que convidou o mundo inteiro para sua festa. Nessa festa, o convite era um dom, fruto de sua graça e não um direito conquistado por poucos. Um dia, alguns dos convidados, que também eram discípulos desse rei muito sábio, repreenderam as crianças que se amontoavam ao redor do dono da festa desejosos por ouvir as belas histórias sobre o seu Reino. Esses discípulos acreditavam que, assim como na sinagoga, o reino do Senhor das parábolas devia ser um sério ambiente de debates teológicos. Festa, brinquedo e questionamentos infantis não poderiam fazer parte desse reino. Afinal, que absurdo! Crianças atrapalhando o Mestre.

Se não foi fácil para os discípulos aceitarem as crianças bagunçando seu equilibrado universo teológico, imagine aceitá-las como modelo dos habitantes da bela cidade do Mestre. Isso seria loucura! Mas o grande contador de histórias, rei da fantasia e da imaginação, não se preocupou com esses pensamentos e continuou ensinando seus ouvintes dizendo: *“Eu lhes asseguro que, a não ser que vocês se convertam e se tornem como crianças, jamais entrarão no Reino dos céus”* (Mateus 18.3). Ele não apenas escandalizou o sentido conceitual de reino presente na mente dos seus discípulos, mas afirmou que sem as crianças não há festa em seu reinado. Todos devem tornar-se como elas, afinal, só entrarão no banquete real aqueles que forem capazes de sentar aos pés do contador de parábolas e, com olhos cheios de encanto, ouvir a sabedoria, envolta em beleza e poesia, fluindo de seus lábios.

Essa história, que traz um olhar sobre as palavras de Cristo, nos introduz ao espírito do Teatro da Encarnação, que é o de ser uma proposta de interação teatral livre e capaz de gerar um espaço *kenótico*, um lugar/momento de

celebração, diálogo e partilha de vivências entre crianças e adultos. O Teatro da Encarnação nasceu nas trincheiras da prática pastoral do autor dessa dissertação, com a finalidade de ser uma visão festiva da relação entre o teatro de animação e o trabalho missionário. Assim, como as festas não têm outro objetivo que não o prazer, o Teatro da Encarnação desvencilhou-se das algemas catequéticas e pedagógicas, da obrigação de transmitir conteúdos ou produzir crentes, para ser um teatro do prazer e da imaginação, onde a beleza dos corpos animados nos reconduz à Vida originária. É nesse ambiente que a evangelização ocorre, sem dogmatismo, como simples fruição da Vida Absoluta, cheio de afeto e respeito.

Por ser fruto da nossa ânsia em vivenciar uma evangelização não violenta<sup>1</sup>, essa experiência teatral foi desenvolvida no dia a dia do trabalho missionário, necessitando, agora, ser teorizada, afim de que se consiga perceber seus limites e explorar suas reais potencialidades. Por isso, essa dissertação é uma busca por teorização, numa procura quase arqueológica pelos elementos fundamentais da relação entre teatro de animação e o cumprimento da Missão. Assim, no primeiro capítulo, apresentaremos o teatro de animação, a linguagem teatral onde está inserido o Teatro da Encarnação. Analisaremos as várias divisões do teatro de animação, percebendo as características de cada técnica de manipulação e a importância da poética proveniente do corpo do boneco e sua interação com o corpo do manipulador. Logo, nos deteremos na manipulação direta, técnica que melhor se relaciona com a nossa proposta de interação teatral, para, então, compreendermos a relação entre o boneco e a criança. Também nesse momento introduziremos o Teatro do Oprimido, de Augusto Boal, que contribuirá com sua oposição ao teatro aristotélico e sua pretensão de converter o espectador em sujeito atuante, capaz, portanto, de ser protagonista e transformador da ação dramática. Sobre essa base teórica edificaremos

---

<sup>1</sup>Entendemos que evangelização violenta é aquela que desconsidera o humano a ser evangelizado. Nela, quem evangeliza assume uma postura de superioridade, considerando-se portador de uma verdade que outro desconhece.

a primeira definição do Teatro da Encarnação, demonstrando como o boneco, aliado à quebra do espaço cênico excludente do teatro tradicional, permite-nos uma interação na vida e em Cristo.

No segundo capítulo, seremos apresentados ao pensamento de Michel Henry, que com seu olhar fenomenológico nos ajudará a criar as bases do Teatro da Encarnação. Por meio da análise de textos bíblicos selecionados, como o relato da criação do primeiro humano, o prólogo joanino e a parábola do bom pastor, aplicaremos a hermenêutica da Fenomenologia da Vida, para assim compreendermos o espaço *kenótico* e a interação entre os viventes numa comunidade *páthica*, elementos fundamentais para elaborarmos nossa proposta missionária.

Nessa dissertação, o filósofo e romancista francês Michel Henry, consta como nosso teórico principal. Sendo, inclusive, a inspiração para a criação dessa experiência teatral, por meio de sua obra *Encarnação: uma filosofia da carne*. Embora fundamental para a filosofia contemporânea, Michel Henry é pouco conhecido nos círculos teológicos, o que justifica fazermos aqui, antes de apresentarmos o próximo capítulo, uma breve introdução a sua vida e obra<sup>2</sup>. Ele nasceu na cidade de Haiphong, Vietnã, no ano de 1922, mudando-se para França aos dois anos de idade. Em 1945 concluiu seus estudos filosóficos em Paris com o trabalho intitulado *Le Bonheur de Spinoza* [A felicidade de Espinosa]. Doutorou-se na Universidade de Lille e entre 1960 e 1987 foi professor titular da Cadeira de Filosofia da Universidade de Paul Valéry em Montpellier, bem como professor convidado da École Normale Supérieure e da Sorbonne em Paris, da Universidade Católica de Louvain, da Universidade de Washington e da Universidade de Tokyo. Foi criador de um pensamento filosófico original,

---

<sup>2</sup>Para essa introdução à vida de Michel Henry foram usadas as biografias do filósofo presentes na tese de doutorado da Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Karin Hellen Kepler Wondracek, EST, e na dissertação de mestrado do Prof. Ms. Fernando Magalhães, UCP – Universidade Católica Portuguesa.

denominado Fenomenologia da Vida, tendo como principais obras *L'Essence de la manifestacion* (1963), *Philosophie et phénoménologie du corps* (1965), *Généalogie de la psychanalyse*, *Le commencement perdu* (1985), *La barbarie: une critique phenomenologique de la culture* (1987), *Voir l'invisible: Kandinsky* (1988), *Phénoménologie matérielle* (1990), *Marx: I Une philosophie de la réalité; II Une philosophie de la économie* (1991), *"C'est moi la Vérité"* (1996), *Incarnation: une philosophie de la chair* (2000), *Phénoménologie de la vie, volume 1: Sur la phénoménologie*, *Phénoménologie de la vie, volume 2: Sur la subjectivité*, *Phénoménologie de la vie, volume 3: De l'art et du politique*, *Phénoménologie de la vie, volume 4: Sur l'éthique de la religion*. Henry morreu em Albi, França, no ano de 2002. Atualmente seus arquivos filosóficos e literários estão disponíveis no *Fonds d'Archives Michel Henry*, dirigido pelo Prof. Dr. Jean Leclercq, da Universidade Católica de Louvain. Em língua portuguesa, a obra henryana tem sido estudada no projeto de investigação *O que pode um corpo?*, a decorrer no CEFi - Universidade Católica Portuguesa, em Portugal, sob a orientação da Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Florinda Martins, e no *Grupo de Pesquisa em Fenomenologia da Vida*, das Faculdades EST, no Brasil, sob a orientação da Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Karin Hellen Kepler Wondracek.

No terceiro capítulo, veremos algumas aproximações e ações criativas entre o Teatro da Encarnação e a teologia da Missão Integral. Para tanto, após uma breve apresentação desse viés da teologia da Missão, abordando sua história e os princípios teológicos que a constituem, pretendemos discutir alguns conceitos como salvação, *kérigma* e *ekklesia*, para assim, compreendermos como a máxima do Movimento de Lausanne<sup>3</sup> – o evangelho todo para todos os

---

<sup>3</sup>O Pacto de Lausanne foi redigido durante o Congresso Mundial de Evangelização que aconteceu na cidade de Lausanne, na Suíça, no ano de 1974. Desse congresso participaram 2.700 líderes evangélicos de 150 países congregando diferentes denominações e realidades históricas e sociais, representando tanto a ala conservadora, quanto progressista dos evangélicos. A tônica do Pacto de Lausanne está na busca pelo engajamento das comunidades evangélicas na luta por uma sociedade mais igualitária e justa, incluindo a responsabilidade social e o respeito às identidades étnicas como parte da agenda missionária das comunidades evangélicas. Nitidamente, o documento de Lausanne seguiu um caminho de mediação entre a antiga escola missionária, defendida pelos teólogos dos países ricos, e a teologia revolucionária dos teólogos latino-americanos. No entanto, sua redação abriu portas para que o segundo grupo encontrasse espaço de fala e inserção das ideias da Missão Integral nos círculos mais conservadores da

humanos e para o humano todo – pode ser cumprida na evangelização de crianças.

As considerações finais retomarão as principais descobertas da pesquisa e servirão como um balanço do que foi exposto e como uma projeção das possibilidades que o Teatro de Encarnação oferece para um trabalho mais libertador com as crianças, aqui entendidas como sujeito da evangelização, tão sujeitos quanto as pessoas adultas que, com elas, se relacionam e a quem desejam servir. Também apresentará o escopo do argumento principal formulando uma proposta missionária que a teologia da missão integral está a dever ao mundo evangélico, a par dos grandes avanços que já trouxe num contexto de missão colonialista como ocorreu na América Latina. O Teatro da Encarnação poderá, assim, nos ensinar algo sobre como o reino de Deus acontece na forma de sinais, dando razão da esperança que acalentamos na fé e em nossa imaginação como povo de Deus hoje.

---

igreja. O slogan “o Evangelho todo para todos os humanos e para o humano todo” é o registro da fala e prática dos teólogos da América Latina que, antes mesmo do congresso de Lausanne, trabalham por uma evangelização capaz de contemplar o ser humano em suas múltiplas dimensões existenciais – o que a teologia da Missão oriunda dos países ricos não conseguiu fazer. Uma ótima introdução ao Pacto de Lausanne e o movimento decorrente dele pode ser encontrada em: KOHL, Manfred Waldemar; BARRO, Antonio Carlos. *Missão integral transformadora*. Londrina: Descoberta, 2005. No livro *Missão como com-paixão* (ZWETSCH, Roberto E. *Missão como com-paixão*. Por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana. São Leopoldo: EST, 2007, 156-206) encontramos uma ótima referência à teologia da Missão Integral e a relevância de René Padilla para o Congresso de Lausanne.

## CAPÍTULO 1 - TEATRO DE ANIMAÇÃO: OBJETOS, BONECOS E ENCONTROS

Para compreendermos o Teatro da Encarnação teremos antes de compreender a milenar arte de animar objetos. O teatro de animação tem sua origem nos primeiros rituais religiosos da humanidade. Neles, entre objetos e máscaras, os participantes deixavam “*de ser pessoas comuns para se transformarem em espíritos, em animais sagrados, em seres outros que não eles mesmos do dia à dia*”<sup>4</sup>, ou seja, a religião era o campo onde o *homo religiosus*<sup>5</sup> e o *homo ludens*<sup>6</sup> congregavam. No Oriente, o teatro de animação, mantendo sempre uma intensa comunhão com o rito e com a reverência religiosa, desenvolveu, em países como Japão, China, Índia e Indonésia, uma grande riqueza técnica e enorme variedade de linguagens.

No Ocidente, durante a Idade Média, trupes de artistas ambulantes, influenciados pela teatralidade das cerimônias católicas, percorriam os vilarejos com espetáculos de dança, teatro e curiosidades. O boneco, tanto nos espetá-

---

<sup>4</sup> AMARAL, Ana Maria. *Do teatro de bonecos ao teatro de animação*. Disponível em: <<http://www.naomateomessageiro.blogspot.com/2007/06/do-teatro-de-bonecos-ao-teatro-de.html>>. Acesso em: 21 de abril de 2011.

<sup>5</sup> Mircea Eliade fala do ser humano não religioso como descendente do *homo religiosus*. O primeiro não consegue fugir à influência do seu antepassado, que, constituinte de seu ser, influencia a sua forma de ver e se relacionar com o mundo. Assim sendo, o *homo religiosus* manifesta-se em nós no sentimento de sacralidade, nessa capacidade de dar ao profano um sentido sacro. (MIRCEA, Eliade. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 15)

<sup>6</sup> *Homo ludens* é um termo usado pelo professor e historiador neerlandês Johan Huizinga no livro *Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura*. Nele, Huizinga fala do jogo como algo inato ao humano, o que podemos ver na afirmação de que a existência do jogo é inegável. É possível negar, se se quiser quase todas as abstrações: a justiça, a beleza, o bom, Deus. É possível negar-se a seriedade, mas não o jogo. (HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Perspectiva, 1999, p.6). Embora não sigamos nesse artigo a plenitude da definição de jogo proposto por Huizinga, concordamos com ele na necessidade de definir o humano como *Homo ludens*, ou seja, um ser que traz o jogo (brinquedo) em sua natureza.



culos religiosos quanto nos profanos, era uma manifestação lúdica e festiva, presente na vida de adultos e crianças. Nesse período, a riqueza técnica do oriente passou a influenciar as trupes de artistas europeias dando ao teatro de animação possibilidades até então inexploradas. O teatro deixou de ser apenas religioso e passou a falar do cotidiano. No entanto, o olhar do espectador continuou a estar carregado de encanto, típico dos ritos religiosos.

No decorrer dos séculos, o teatro de animação e o teatro de atores cresceram juntos, sem o senso de superioridade de um sobre outro. Mas, com a predominância do texto no teatro renascentista, a dramaturgia do boneco perdeu muito em dinamicidade, fazendo com que, no Ocidente, o teatro de animação gozasse de um status inferior ao teatro de atores. Essa mentalidade só começou a ruir com o simbolismo, que valorizou a imaginação em detrimento da lógica, fazendo com que o teatro de animação encontrasse novamente seu espaço de expressão. A partir de então, as novas teatralidades contribuíram para que bonecos e formas animadas invadissem novamente os palcos, permitindo a diversificação do teatro como um todo e o retorno dos corpos animados.

### **1.1. Bonecos: Corpos que falam**

Quando falamos em teatro de animação estamos a falar de um vasto universo de linguagens artísticas nascidas da relação entre corpos do(a) ator/atriz e do boneco. Podemos dividir esse universo - que por sinal vai além do que podemos abordar nessa pesquisa - em grupos de técnicas que são o teatro de máscaras, o teatro de sombras, o teatro de bonecos e, por fim, o teatro de objetos e/ou formas. Essa divisão, principalmente na liberdade reinante do teatro contemporâneo, não necessita ser respeitada, valendo o hibridismo. No entanto, para fins didáticos, faremos uso de tal separação, pois o estudo

dessas linguagens teatrais nos ajuda a compreender suas limitações e potencialidades no diálogo entre os atuantes em cena.

### 1.1.1. Teatro de Máscaras

Atrás da Máscara, ninguém se oculta e tudo se revela.

Tiche Vianna<sup>7</sup>

Oriundas das antigas cerimônias religiosas, as máscaras teatrais estavam nos primórdios do teatro de animação e do teatro como um todo. Por isso, o teatro de máscaras sempre será uma linguagem na fronteira, estando entre o teatro de animação e o teatro de atores. O que justifica o uso das máscaras da tragédia e da comédia como símbolos da arte teatral.

A principal função das máscaras é a de transpor a identidade do ator, fazendo com que a personagem, representada na plástica desse objeto cênico, se sobreponha à personalidade de quem atua. Quando o(a) ator/atriz usa a máscara, esse objeto animado “funde-se” ao corpo do(a) atuante, de forma que ambos tornam-se um só elemento na cena. Segundo Amaral, “*a máscara, como o teatro, amplia conceitos, exagera fatos, amplia a vida, mostra algo além do que apresenta*”<sup>8</sup>. Quando usada em conjunto com outras formas de teatro de animação, a máscara auxilia o(a) animador(a) a interagir na cena tornando-se não somente um ser que anima, mas outra personagem ou até mesmo uma parte do cenário em movimento. Ela sempre será uma potencializadora da animação, já que traz consigo, de forma direta, a identidade da personagem. A figura 1 ilustra o uso da máscara na interação com o boneco de manipulação

---

<sup>7</sup>VIANNA, Tiche. *Dramaturgia da Máscara*. Disponível na Internet: <<http://formasanimadas.wordpress.com/2010/09/14/dramaturgia-da-mascara/>> Acesso em: 8 mai. 2011.

<sup>8</sup>AMARAL, Ana Maria. *Teatro de formas animadas: máscaras, bonecos, objetos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. p.33.

direta, fazendo com que a imagem do ator amplie o apelo visual da cena. Já na figura 2 a máscara, que cobre o corpo todo da atriz, faz dela, sem a necessidade de outro boneco, o centro da cena. Nesse exemplo, a relação entre o objeto e o(a) animador(a) é intensa, pois a animação se dá no corpo de quem anima, e não por meio dele, o que cria uma dinâmica híbrida – entre o teatro de animação e o teatro de atores.



Figura 1 – Cena de 'Amor e Loucura' do grupo de teatro de bonecos Mão Molenga  
Fonte: <[www.naomateomessageiro.blogspot.com/2011/03/mao-molenga-no-palco-giratorio.html](http://www.naomateomessageiro.blogspot.com/2011/03/mao-molenga-no-palco-giratorio.html)> Acesso em: 31 maio de 2011.



Figura 2 – Cena de “Como um Carrossel à Volta do Sol” da Cia. Marionetas do Porto.  
Fonte: <[www.marionetasdoporto.pt/espectaculos/como-um-carrossel-a-volta-do-sol](http://www.marionetasdoporto.pt/espectaculos/como-um-carrossel-a-volta-do-sol)>  
Acesso em: 31 maio de 2011.

### 1.1.2. Teatro de Sombras

Sombra, crias tu a Coisa?

Guido Ceronetti<sup>9</sup>

Essa pergunta de Ceronetti traz para nós o elemento principal dessa linguagem teatral: a ilusão de independência da sombra. Nela o(a) ator/atriz esconde-se ou fica em segundo plano, colocando-se a serviço da silhueta projetada na tela. Essa mesma tela, que projeta a imagem criando a ilusão que a sombra vive por conta própria, é responsável pela separação entre quem atua e quem assiste. Para sustentar a ilusão de independência da sombra, o(a) manipulador(a) tradicionalmente animava à distância, sustentando o boneco bidimensional, quase sempre articulado, por meio de longas varas, que impedem que o corpo de quem anima interfira na projeção da luz (figura 3).

Nascido no Oriente<sup>10</sup>, ao ser trazido para o Ocidente<sup>11</sup>, o teatro de sombras, numa sociedade que já conhecia o cinema e a fotografia, tornou-se um espetáculo da imagem, criando poéticas particulares, estando sempre atrelado a uma dramaturgia fantástica. Hoje, muitas companhias de teatro rompem com o já citado anonimato do(a) animador(a), trazendo-o para o centro da cena, mas preservando a fantasia, por meio da introdução de técnicas provenientes de outras linguagens teatrais.

---

<sup>9</sup> CERONETTI, 1994 apud MONTECCHI, Fabrizio. Além da Tela: Reflexões em forma de notas para um teatro de sombras contemporâneo, *Moin Moin* - Revista de Estudos Sobre Teatro de Formas Animadas, Jaraguá do Sul, ano 3, v. 4, 2007, p. 65.

<sup>10</sup> Registros antigos, datados de mais de 2500 anos, apontam a Índia e a China como nascedouro do Teatro de Sombras. Independente do país de origem, foi no Oriente que o teatro de sombras desenvolveu toda a sua complexidade técnica. Além desses dois países, registros antigos foram encontrados na Tailândia, Taiwan e Grécia.

<sup>11</sup> No Ocidente, mais especificamente na Europa Ocidental, o teatro de sombras foi introduzido no século XVIII, na Itália e na França.



Figura 3 – Cena da peça "Albertinho o Menino Voador" da Cia. Luzes e Lendas.

Fonte: < [www.teatrodesombraseafins.blogspot.com](http://www.teatrodesombraseafins.blogspot.com) > Acesso em: 31 maio de 2011.

### 1.1.3. Teatro de Bonecos

Para Ana Maria Amaral, “*boneco é o termo usado para designar um objeto que, representando a figura humana ou animal, é dramaticamente animado diante de um público*”<sup>12</sup>. Segundo essa definição, o teatro de sombras pode situar-se na linguagem do teatro de bonecos. Mas para que possamos manter o caráter didático dessa apresentação, trataremos aqui dos bonecos de representação antropomórfica ou zoomórfica, que podem ser vestidos, manipulados com varas, com cordas ou diretamente com a mão e são vistos pelo público sem a mediação de uma tela de projeção, como acontece com o teatro de sombras.

No primeiro grupo, temos a técnica dos bonecos de luva, onde o boneco, feito de tecido ou espuma, é manipulado pela mão introduzida no interior do mesmo. São os fantoches e mamulengos (figura 4), muito comuns no teatro

---

<sup>12</sup>AMARAL, 1996, p.69.

popular brasileiro. No segundo grupo estão os bonecos manipulados à distância, por meio de fios ou por meio de varas. No primeiro exemplo, as marionetas ou bonecos de fios são manipulados de cima, suspensos por fios ligados a uma cruzeta de controle. Como podemos ver na figura 5, o movimento se dá pelas inclinações na cruzeta e por puxões em cordas individuais. Essa técnica, muito antiga, proporciona uma grande riqueza de movimentos ao boneco, podendo imitar quase todos os movimentos do corpo humano.



Figura 4 – Cena da Peça "O Romance do Vaqueiro Benedito" da Cia. Mamulengo  
Fonte: < [www.voarteatrodebonecos.wordpress.com/](http://www.voarteatrodebonecos.wordpress.com/)> Acesso em: 31 maio de 2011



Figura 5 – Cena da Peça " A Casa de Tsuna," da Cia. Yukiza.  
Fonte: <[www.voarteatrodebonecos.wordpress.com](http://www.voarteatrodebonecos.wordpress.com)> Acesso em: 31 maio de 2011

Na segunda técnica, dos bonecos de vara, muito tradicional nas ilhas indonésias de Java e Bali, o boneco fica acima do manipulador, sendo suspen-

so por uma vara que atravessa seu corpo, chegando à cabeça e tendo seus braços movimentados por meio de outras varas menos espessas. Quanto mais complexa for a movimentação do boneco, mais pessoas devem estar envolvidas no processo, chegando a ter vários manipuladores em um só boneco. Outra forma de manipular o boneco é movimentá-lo diretamente, sem fazer uso de nenhum aparato como fios ou varas. Diferente do boneco de luvas, onde também existe a manipulação direta, nessa técnica o boneco é manipulado de fora, sem ser vestido, usando a mesma lógica de manipulação usada por uma criança ao brincar de bonecos.

#### 1.1.4. Teatro de Objetos e/ou Formas

Todo teatro seguirá a lógica de que “*o movimento e imagem fazem o teatro de bonecos*”<sup>13</sup>. Seguindo essa lógica de *movimento e imagem* muitas companhias de teatro passaram a animar objetos do cotidiano, levando ao extremo o trabalho animista do manipulador. No teatro de objetos e/ou formas (figura 6) o(a) animador(a) possui extraordinária liberdade para animar qualquer objeto. Não há restrições, nem a necessidade de um boneco construído com finalidades teatrais. Copos, chaleiras, potes, meias, enfim, qualquer objeto pode ser animado, e, durante a atuação, tal objeto tem sua materialidade cotidiana alterada, assumindo novos significados diante do espectador. Enquanto o boneco é construído para ser a personagem, o objeto tem sua utilidade subvertida, criando poéticas que só podem nascer nos olhos de um brincante. Assim, um saca-rolha pode transformar-se, como nas brincadeiras infantis, em uma bailarina ou em um ser alado, um pássaro encantado. Uma chaleira canta como um galo ou um leque aberto anda garboso como um pavão. Enfim, não

---

<sup>13</sup>AMARAL, 1996, p.73.

há limites para a criação de personagens. A liberdade está na poesia e na imaginação que possibilita.



Figura 6 – Cena da Peça "Zoo Ilógico" da Cia. Truks.

Fonte: <[www.fitofestival.com.br/galerias](http://www.fitofestival.com.br/galerias)> Acesso em: 31 maio de 2011

## 1.2. Teatro dos corpos animados: uma técnica encarnada

O movimento e imagem fazem o teatro de bonecos.

Ana Maria Amaral<sup>14</sup>

Nenhuma manifestação cultural guarda tanto do lúdico brincante quanto o teatro de animação direta. Nessa linguagem, já pincelada no tópico anterior, o(a) animador(a) é aquela pessoa capaz de retirar a poeira que os anos acumularam nos lombos de seu companheiro de infância, o boneco, e, como uma criança, criar e contar histórias enquanto interage com o objeto, que ganha vida e brinca em suas mãos, transmitindo vida e sensibilizando a alma. Por isso, cabe-nos analisar agora essa linguagem a partir de seu aspecto brincante, que para nós é sua maior contribuição para o Teatro da Encarnação.

---

<sup>14</sup>AMARAL, 1996, p.73.



Quando pensamos no Teatro da Encarnação é fundamental que o objeto/forma ou boneco dependa o mínimo possível da perícia adquirida na idade adulta e aproxime-se o máximo do simples e belo ato de brincar. Nesse teatro, há sempre a necessidade do toque, pois é nele que somos reconciliados com a cadência de nossos corpos, possibilitando o desembaraço que nos permite mexer o boneco de forma natural, segundo nossa própria vivência física. É assim que a mágica de dar vida aos corpos inanimados anima a nós mesmos, nos reconduzindo ao ritmo de nossa corporeidade, rompendo a imposição de um tempo e espaço virtual e desencarnado. Por isso, toda robotização do boneco não é interessante ao Teatro da Encarnação, mesmo que o seja ao teatro de bonecos em geral. Sem toque, não há encarnação.

### 1.2.1. Interdependência entre o(a) ator/atriz e a criança

O teatro existe exclusivamente no instante exato em que esses dois mundos – o dos atores e o do público – se encontram: trata-se de uma sociedade em miniatura, de um microcosmo reunido toda noite dentro de um recinto. O papel do teatro é embutir esse microcosmo de um ardente e passageiro sabor de outro mundo, no qual nosso universo presente esteja integrado e transformado<sup>15</sup>.

Quando meninos e meninas brincam com seus bonecos, estão a construir mundos, universos sensíveis, que dão razão às palavras de Nicolau Evreinov quando diz que somos “*seres essencialmente teatrais*”<sup>16</sup>. Por certo o somos, e é por isso que, tanto para o animador, quanto para a criança, não há bonecos em sua pura materialidade, há sim, super-heróis em suas fantásticas aventuras, bailarinas encantando o mundo com a leveza de seus movimentos,

---

<sup>15</sup>BROOK, 1994 apud MONTECCHI, 2007, p. 65.

<sup>16</sup>EVREINOV, Nicolás. *El teatro en la vida*. Buenos Aires: Ediciones Leviatan, 1956, p.35.

enfim, personagens cheios de vida e possibilidades, e não objetos vazios. O boneco é, para eles, como na oficina de Geppetto, um ser que deixa de ser um objeto criado pelas mãos do bonequeiro e passa a ter vida, é a personagem, age como tal, faz-se crível, movimenta-se e fala. Tanto para a criança, quanto para o(a) animador(a), crer é fundamental. Podemos dizer que: *Sem fé é impossível animar o boneco*. É preciso crer para poder doar a vida ao objeto. Aqui encontramos a primeira similaridade entre o brincar e animar: ambos partem do princípio animista de transmissão do sopro de vida ao que, naturalmente, não a tem. Essa relação animista pode ser vista nas palavras de Henrique Sitchin, animador da Cia. Trucks, quando nos conta que:

Houve o menino, bem pequenino, que mordeu bem forte a amiga na escola e guardou segredo dos pais, mas contou o fato, em mínimos detalhes, e um tanto envergonhado, ao ouvido do boneco; houve a menina que chorou de saudades do pai, ao perguntar ao boneco se ele teria um pai. Houve outra menininha que ia ao teatro em todos os finais de semana, pois sentia muitas e muitas saudades de colocar o boneco em seu colo, e lhe contar das aventuras da semana. Houve centenas de crianças que choraram junto com o boneco, quando este foi posto de castigo pela mãe. Houve o meu primeiro filho a travar longas conversas com um bonequinho que tínhamos em casa. Mirando fixamente os olhos do boneco, ele interagia com ele como se eu não existisse ali. No entanto, eu, o papai, cansado, de súbito abaixo o boneco e digo: “Meu filho, agora chega, pois o papai está cansado”. Gabriel tira os olhos do boneco e, aos dois anos e meio, me repreende com firmeza: “Vai, pai, mexe o boneco!!!”. Seus olhinhos viram-se instantaneamente para o títere, à espera que retome instantaneamente à vida. Houve tantas histórias...<sup>17</sup>

Para Amaral “o movimento do boneco em cena produz uma sensação na plateia e essa sensação é importante. A ilusão é consequência da sensação que se tem ao ver um objeto mover-se, aparentemente, por si. Não é o movimento que causa a sensação, ela é despertada pela relação que se cria entre o ator, o boneco e o público”<sup>18</sup>. As palavras de Amaral falam da relação mágica

<sup>17</sup> SITCHIN, Henrique. *O Teatro de animação e as crianças*. Disponível na Internet: <[http://www.culturainfancia.com.br/portal/index.php?option=com\\_content&view=article&catid=38:teatro-de-animacao&id=63:o-teatro-de-animacao-e-as-criancas&Itemid=59](http://www.culturainfancia.com.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&catid=38:teatro-de-animacao&id=63:o-teatro-de-animacao-e-as-criancas&Itemid=59)> Acesso em: 2 jan. 2011.

<sup>18</sup> AMARAL, Ana Maria. *O ator e seus duplos: máscaras, bonecos, objetos*. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2004. P. 81.

proveniente do encontro entre ator/atriz, boneco e criança, uma tríade encarnada que tem o boneco como mediador. Mediador, por receber tanto da criança, quando do adulto, a *anima* que lhe doa vida. É nas mãos e olhos de ambos que o movimento nasce. Nas mãos que tocam, levantam braços, fazem mexer as pernas e criam movimentos típicos da vida. Os olhos que se deixam encantar, admirados com a mágica da animação, dizem que o boneco tem vida, chora, ri e tem esperanças. Sem esse duplo encanto, essa dupla encarnação capaz de dar vida ao títere, não teremos o Teatro da Encarnação. Essa doação de vida no boneco sempre ocorrerá nessas duas vias, do toque, mãos que criam a poética do movimento, e olhos, que leem o movimento e transferem ao boneco a vida que vai além das possibilidades técnicas do artista.

No testemunho de Sitchin, temos um grande exemplo dessa mediação encarnada. Nas mãos do animador, o boneco se converteu em companheiro, confessor, um amigo no qual a criança pode se reconhecer e dialogar. Devido a essa conversão, ambos tiveram acesso ao mundo sensível do seu próximo. Sitchin ouviu histórias e confissões que jamais teria acesso se não fosse pela força expressiva do boneco em suas mãos. As crianças, por sua vez, tiveram contato com um universo de vivências e experiências que sua pouca idade não lhe permite acessar. Brincando, o animador e as crianças foram tocados pela Vida Absoluta, nome filosófico para Deus, o que nos permite compreender as palavras de Roland Barthes, em sua afirmação de que “*a ficção pode ser mais real que o que se quer real, e o real pode ser mais ficcional que o que se quer ficcional*”<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup>BARTHES, 1983 apud WALTY, Ivete Lara Camargo. *O que é ficção*. São Paulo, Brasiliense, 1989. p.43.

### 1.2.2. Diálogos entre ausência e presença do(a) animador(a)

No palco do Teatro da Encarnação, vivemos diálogos entre a ausência e a presença do animador. Num momento, a cena pede pelo humano à vista do público na atuação do ator/atriz com o boneco. Noutro, é o boneco o centro da atuação, cabendo ao(a) manipulador(a) servi-lo, sumindo no olhar da criança mesmo que fisicamente esteja visível.

Em muitas das linguagens que já apresentamos, como o teatro de mamulengo e o de varas, o ator, normalmente, esconde-se do público com a intenção de dar a este a impressão de que o boneco move-se por conta própria. Sua atuação será atrás de uma empanada ou biombo, de onde está ligado ao boneco pela doação de sua energia vital e não por sua presença visível em cena. Nessa atuação, o esforço do(a) ator(a) está em dar credibilidade à autonomia do boneco, fazendo-o parecer vivo, cheio de organicidade, capaz de andar, respirar, sentir, enfim, atuar. A respeito da organicidade do boneco, Parente nos diz que

Estar orgânico significa estar pleno, vivo, integrado física e psiquicamente. Um movimento é orgânico quando vem carregado de energia, conferindo-lhe significados. No teatro de animação parte-se do princípio que cada entrada, movimento ou gesto de um boneco, por mínimo que seja, deve possuir essa qualidade energética. [...] É do encontro entre duas energias, a humana e da matéria inerte que emerge a organicidade do teatro de animação.<sup>20</sup>

Embora oculto fisicamente, ao doar sua organicidade ao boneco o(a) ator/atriz se faz presente. Devido a essa presença vital, a atuação oculta não pode ser descartada como recurso do Teatro da Encarnação. No entanto, é na atuação à vista do público que o Teatro da Encarnação alcança sua plenitude enquanto linguagem. Quando o ator está fisicamente presente na cena, a sua

---

<sup>20</sup>PARENTE, José. O Papel do Ator no Teatro de Animação. *Móin - Móin*: Revista de Estudos sobre Teatro de Formas Animadas, Jaraguá do Sul, ano, 2005, p.115.

ausência cênica é promovida pelo olhar da criança. Um exemplo desse tipo de ausência pode ser visto na fala de Gabriel com o boneco, registrada no testemunho de Sitchin.

No teatro Bunraku, um dos ancestrais do moderno teatro de animação direta, os atores eram ocultados por meio de roupas negras anulando-os na cena, como podemos ver na figura 7. Essa era uma tentativa artificial de anular o(a) animador(a), transformando-o em uma sombra do boneco, mas pouco contribuiu para o espaço *kenótico*, já que anula uma das partes. Numa interação encarnada, a tríade – criança, boneco e animador(a) – deve estar visível no palco. A peça *O Senhor dos Sonhos*<sup>21</sup>, da Cia. Truks, é um bom exemplo dessa animação que não anula o atuante, antes, convida ao toque. Quando a criança vê o(a) animador(a) em cena, recebe em cada atuação um convite para também atuar. Se, no entanto, optarmos pela supremacia da técnica, o convite não é feito, e o palco, mesmo que continue sendo espaço imaginativo, deixa de ser espaço brincante.



Figura 7 – Um exemplo do teatro Bunraku.

Fonte: <[www.bunraku.org](http://www.bunraku.org)> Acesso em: 30 maio de 2011

<sup>21</sup>Algumas cenas da peça *O senhor dos sonhos* por ser acessada no site *You Tube*, por meio do endereço <http://youtu.be/OL5Q6os3PAg>.



Figura 8 – Cena da Peça " O Senhor dos Sonhos" da Cia. Truks.

Fonte: <[www.truks.com.br/galeria\\_ver.php?id=7](http://www.truks.com.br/galeria_ver.php?id=7) > Acesso em: 31 maio de 2011

### 1.2.3. A busca pela fala do infante

Os jesuítas que introduziram o teatro de atores no Brasil também nos apresentaram ao teatro de bonecos. Seu legado teatral estava profundamente vinculado à ideologia de dominação ibérica, uma visão do mundo e da humanidade<sup>22</sup> que os incapacitava de ouvir o outro<sup>23</sup>. Um exemplo desse teatro é a

<sup>22</sup>Quando, em 1553, o Padre José de Anchieta aportou no Brasil, a Península Ibérica havia assumido a hegemonia da exploração das Américas e a Santa Sé confiou aos reis de Portugal e Espanha os direitos de padroado sobre as terras descobertas, delegando aos respectivos monarcas a missão de converter os povos submetidos. Foi a partir dessa perspectiva medieval de conquista de territórios para a fé católica que a evangelização do Brasil teve seu início. Os missionários que aqui atuaram entendiam que a conquista de novas terras para os reinos ibéricos era sinônimo de expansão da cristandade, fazendo com que os novos cristãos também fossem vistos como novos súditos para as coroas espanhola e lusitana. Dessa forma, cabia aos clérigos contribuir para esse processo de dominação, levando os indígenas a aceitar a dominação política e religiosa dos conquistadores ibéricos. Antônio Vieira confirma essa visão com sua célebre frase: "*Nas outras terras uns são ministros do evangelho e outros não; nas conquistas de Portugal, todos são ministros do evangelho*" (VIEIRA, Antônio. Sermão Espírito Sant [1657]. In: *Sermões do padre Antonio Vieira*. Tomo I. São Paulo: Ed. Hedra, 2000. P. 431).

<sup>23</sup>O frade dominicano Bartolomeu de Las Casas foi uma abençoada exceção a essa regra. Em 1537, escreveu o livro *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, onde condena a guerra contra os indígenas e afirma o método pacífico como única forma real

obra de José de Anchieta que, mesmo tendo índios como atores e retratando diversos elementos de sua cultura, foi incapaz de dar voz aos primeiros moradores da *Terra Brasilis*. Por isso, Anchieta fez com que a sua dramaturgia fosse um monólogo português com fantasias indígenas e não um diálogo intercultural. Por ter uma função clara: a catequese e a doutrinação social<sup>24</sup>, o teatro anchietano teve muita dificuldade de vivenciar a encarnação<sup>25</sup>, sendo pouco transformado pela rica cultura ameríndia.

Iniciar esse momento da dissertação reportando-nos ao teatro jesuíta e sua relação com os povos tidos como “infantes” é fundamental para pensarmos na dramaturgia como possibilitadora de diálogo entre vivências distintas. Quando o(a) manipulador(a) se apropria do boneco, deve entender que tal apropriação precisa acontecer de forma respeitosa. Esse uso teatral do brinquedo, eticamente, deve ser entendido como uma entrada no universo do brincante. De nada adianta aproximar-se do mundo infantil por meio da brincadeira, representada pelo ator ou atriz, se a criança está proibida, pelo distanciamento do teatro aristotélico<sup>26</sup>, de participar de tal momento. Essa apropriação cheira a

---

de evangelização. Dentro dos limites de seu tempo, Las Casas foi uma voz profética em solo americano.

<sup>24</sup>O teatro Anchietano pode ser considerado a versão dramática da Antropologia missionária da época. Tal visão do humano ficou cristalizada na obra de Manuel de Nóbrega, *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*. Nela, o primeiro superior e provençal da Companhia de Jesus no Brasil expõe uma visão extremamente negativa dos primeiros cidadãos da América. No diálogo entre os dois personagens do livro, Alvarez e Nogueira, o primeiro pergunta: “*Dizei-me, Irmão Nogueira, essa gente são próximos?*” (LEITE, Serafim. S. J. *CARTAS dos Primeiros Jesuítas do Brasil – Diálogo sobre a Conversão do Gentio do Padre Manuel da Nóbrega – Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo*. 1954, vol. II, p. 46) Em resposta, o segundo fala de sua relação com os indígenas, dizendo que se achegam a ele como humanos e não como animais, para afirmar que estes são, sim, seus próximos. Mas, numa relação de alteridade negativa, eles são definidos como humanos numa situação cultural bárbara, enfim, pessoas que deveriam receber de seus evangelizadores “*Lei, Rei e Fé*”, símbolos da oferta civilizatória Ibérica.

<sup>25</sup>Entendemos, aqui, encarnação num duplo sentido: o cultural/missionário e o filosófico. As definições desses dois sentidos ficarão claras no capítulo 2 desta dissertação.

<sup>26</sup>Augusto Boal em seu livro *Teatro do Oprimido* critica a passividade do espectador no teatro tradicional, entendendo-a como uma aliada das formas de opressão ideológica. Segundo Boal, o teatro aristotélico construiu um poderosíssimo sistema poético-político de intimidação do espectador, estabelecendo uma parede entre o palco e o público. Sua aversão ao modelo aristotélico levou-o a declarar que “*o espectador, ser passivo, é menos que um homem e é necessário re-humanizá-lo, restituir-lhe sua capacidade de ação em toda sua plenitude*” (BOAL, A. *Teatro do oprimido e outras poéticas políticas* [1974]. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p.180). Por isso, a obra de Boal subverterá até mesmo a etimologia da palavra “teatro”

usurpação, tal qual aconteceu com o teatro anchietano, quando este fez uso dos elementos culturais indígenas sem dar aos mesmos o status de atuantes plenos, preferindo dar a estes a função de meros representantes de um texto estrangeiro.

### 1.2.3.1. O teatro e a fala do oprimido

Para evitar essa apropriação excludente, buscamos em Augusto Boal<sup>27</sup> e seu Teatro do Oprimido<sup>28</sup> respaldo técnico e teórico para construir uma vivência teatral respeitosa e relacional, capaz de seguir um caminho diferente dos postulados do teatro evangelizador tradicional.

Após sofrer as barbáries da ditadura militar brasileira<sup>29</sup>, Boal dedicou-se ao desenvolvimento de técnicas teatrais que servissem à libertação daqueles que se encontravam em situação de opressão. Não era interesse de Boal criar um teatro de expectadores, mas subverter o espaço cênico, convertendo-o em lugar de expressão do oprimido, fazendo deste um produtor de cultura e novas formas de leitura da realidade. Nessa forma teatral o indivíduo rompe

---

("thea", olhar com interesse; e "tron", donde; ou seja: o local de onde se vê) propondo um teatro sem barreiras entre quem atua e quem assiste.

<sup>27</sup>Augusto Pinto Boal nasceu no Rio de Janeiro em 1931, falecendo na mesma cidade aos 78 anos, cidade onde trabalhou e desenvolveu uma linguagem teatral única, o Teatro do Oprimido, que espalhou-se pelo mundo como uma original expressão do teatro de resistência. Coursou teatro na School of Dramatics Arts, Universidade de Columbia, em Nova York, foi diretor, autor, dramaturgo e principal líder do Teatro de Arena de São Paulo entre 1956 a 1970.

<sup>28</sup>No início dos anos 1970, sob a influencia da *Pedagogia do oprimido* de Paulo Freire, Augusto Boal escreveu seu livro *Teatro do Oprimido*. Em seu livro, Boal expande a discussão brechtiana sobre a participação do expectador no teatro político e apresenta algumas bases teóricas do teatro que estava sendo construído comunitariamente.

<sup>29</sup>Em 1971, Boal é preso e torturado na cela do DOI-CODi. Após ser libertado, foi extraditado para a Argentina, passando a viajar pela América Latina desenvolvendo as técnicas que compõem o Teatro do Oprimido.



com o papel passivo e passa a atuar na encenação, buscando por meio do diálogo e da análise das estruturas a superação da situação de opressão.

Em sua estada de cinco anos na Argentina, Boal desenvolveu o Teatro Invisível, uma técnica em que buscou criar um canal de diálogo entre populações indígenas e os descendentes de espanhóis. No Peru, em 1973, ele desenvolveu o Teatro Fórum, onde os artistas em cena traduziam na poética teatral problemas do cotidiano do povo. Nessa técnica, um facilitador, o ator Curinga<sup>30</sup>, estimula a participação do público e entra em cena para substituir o oprimido e buscar alternativas para o problema tratado na peça. Junto às populações indígenas do Equador e do Chile, Boal desenvolveu o Teatro Imagem, uma técnica que buscou em linguagens não-verbais a comunicação entre etnias que não partilhavam da mesma língua materna. Ao transformar os problemas e sentimentos do povo em imagens concretas, o Teatro Imagem não apenas possibilitou o diálogo entre línguas diferentes, mas também gerou uma leitura mais profunda da realidade e, decorrente dessa leitura, a transformação da mesma.

Após suas ricas vivências na América Latina, Boal mudou-se para Portugal, onde permaneceu por dois anos trabalhando com o grupo *A Barraca*. Com eles realizou, em 1977, a montagem *A Barraca Conta Tiradentes*. Em 1978 passou a residir em Paris, onde funda o Ceditade (*Centre d'étude et de diffusion des techniques actives d'expression*), um centro para a pesquisa e difusão do Teatro do Oprimido. Nesse período, desenvolve o Arco-íris do desejo, uma abordagem mais interiorizada e subjetiva de seu método teatral. A busca dessa última técnica é lidar com opressões de ordem subjetiva, buscan-

---

<sup>30</sup> Surgido na peça *Zumbi* (1965) e aprimorado na montagem de *Arena Conta Tiradentes* (1967), o sistema coringa emprega um ator, o coringa, que atua como uma personagem onisciente que interage na peça, explicando, alterando a ação dramática, criando interações entre os atores e os espectadores, permitindo que o segundo grupo participe da encenação, rompendo a parede invisível que separa os dois grupos.

do analisar por meio de técnicas de teatro e terapia os opressores internalizados na alma humana.

Com a anistia, Boal retornou ao Brasil em 1984 e passou a trabalhar no projeto da *Fábrica de Teatro Popular* com a finalidade de tornar a linguagem teatral acessível para qualquer cidadão. Nesse mesmo período, ele criou o Centro do Teatro do Oprimido no Rio de Janeiro. Em 1992 foi eleito vereador da cidade do Rio de Janeiro e criou o Teatro Legislativo, uma técnica definida por ele mesmo como “*um novo sistema, uma forma mais complexa, pois inclui todas as formas anteriores do Teatro do Oprimido e mais algumas, especificamente parlamentares*”<sup>31</sup>. Essa experiência transformou o teatro político em teatro política, pois conseguiu por meio do teatro-fórum debater e expressar, de forma lúdica, necessidades do povo que seriam, então, transformadas em leis. Foram, no total, treze leis municipais aprovadas por meio das interações do Teatro Legislativo.

### 1.2.3.2. O palco compartilhado e a *Missio Divina*

Após essa breve incursão pelo Teatro do Oprimido, podemos nos aprofundar nas contribuições do teatro boalino para a prática teatral e missionária que proponho nessa dissertação. A primeira e principal contribuição está na dissolução da barreira entre palco e plateia. Historicamente, as igrejas fazem uso do modelo de coerção trágica de Aristóteles<sup>32</sup>, evitando o diálogo e evan-

---

<sup>31</sup> BOAL, Augusto. Teatro Legislativo. Disponível na Internet: <http://ctorio.org.br/novosite/arvore-do-to/teatro-legislativo/> Acesso em: 31 agosto. 2011.

<sup>32</sup>A base do sistema aristotélico de coerção teatral está em intimidar o expectador, inibindo sua participação no espetáculo e o conduzindo à reflexão, para assim, eliminar suas “más” tendências. Através da narrativa de ascensão, queda e transformação do herói por meio da catástrofe, Aristóteles buscava conduzir o expectador ao reconhecimento de seus próprios erros e à purificação de sua *harmatia*. (BOAL: 1980, p. 50)

gelizando a partir de um conceito unívoco de verdade. Ao serem incapazes de dialogar, tais evangelizadores são, também, incapazes de compreender e experienciar as palavras de Cristo no Evangelho de João 3.8: “o vento sopra onde quer. Ouves a sua voz, mas não sabes de onde vem, nem para onde vai”. Entendemos que os sinais do vento divino são notados nas marcas que este deixa em nossas almas. São digitais do Senhor em nós. Digitais que só o olhar curioso de quem reconhece o valor do outro pode averiguar.

Quando a ação teatral é transformada em partilha de vida, percebe-se com muita clareza a atuação do Deus missionário, o pastor que vai à busca de suas ovelhas (Mateus 18.12-14), o Deus em missão a quem o(a) missionário(a) deve seguir em humildade e devoção. No intento de compreender melhor a relação entre o palco diluído e a ação missionária, cabe-nos pensar em *Missio Dei*, um conceito muito caro, que nos permite perceber a importância do palco compartilhado.

A *Missio Dei* é um conceito teológico baseado nas narrativas bíblicas que apresentam Deus como missionário<sup>33</sup> e libertador. A maior expressão da ação de Deus em Missão está na vinda de Cristo à terra para reconciliar a humanidade consigo. A partir de Karl Barth<sup>34</sup>, podemos entender a *Missio Dei* como Deus, o Pai, enviando o Filho, e Deus, Pai e Filho, enviando o Espírito Santo<sup>35</sup>. Nessa visão da Missão, o movimento missionário tem sua origem na

---

<sup>33</sup>Servem como base bíblica o texto do prólogo joanino (Evangelho de João 1.1-5 e 1.14) que fala do Filho que estava junto ao Pai e vem à terra habitar entre nós. E também Evangelho de João 14.16, que mostra Cristo intercedendo ao Pai para que esse envie o Espírito Santo como *parakletos*. Outras bases bíblicas estão no texto da Grande Comissão (nos quatro evangelhos), em Atos 1.8; 2.4, no discurso de Cristo na sinagoga de Nazaré (Evangelho de Lucas 4.18-2), e na Epístola aos Efésios 1.20-23.

<sup>34</sup>Em 1932, na conferência missionária de Brandemburgo, Karl Barth defendeu a Missão como uma atividade própria da trindade. Ele foi, segundo David Bosch, o “primeiro expoente claro de um novo paradigma teológico que rompeu radicalmente com uma abordagem iluminista da teologia” (BOSCH, David J. *Missão Transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 467). Esse conceito atingiu o seu auge em 1952, na Conferência Misionária de Willingen, Alemanha, onde ganhou a repercussão que se estende até os dias de hoje na teologia da missão.

<sup>35</sup>SANTOS, Leontino Farias. *Missio Dei*. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando *et alii* (Orgs.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. 1 ed. São Paulo: ASTE, 2008, p. 666. Daqui por diante DBT.

ação do próprio Deus triuno e cada igreja, bem como cada pessoa cristã, é co-participante dessa ação que visa à salvação do mundo<sup>36</sup>. Assim sendo, a igreja não deve entender a si mesma como cumpridora do papel de salvar a humanidade, mas simplesmente, ver-se como inclusa na obra salvadora, já que a missão é um movimento divino e não humano. O que se confirma com as palavras de Jürgen Moltmann ao escrever: “*não é a igreja que tem uma missão de salvação para realizar no mundo, é a missão do Filho e do Espírito Santo através do Pai, que inclui a igreja, criando uma igreja à medida que segue o seu caminho*”<sup>37</sup>.

Em razão de tal perspectiva teológica, o Teatro da Encarnação como prática missionária compreende que a criança já possui algum conhecimento de Deus<sup>38</sup>, pois Deus mesmo nunca deixou de se revelar à humanidade. Por isso, podemos afirmar que Deus realiza sua obra por meio da igreja, mas não exclusivamente através dela. Já nas primeiras mamadas, nos primeiros abraços, mesmo antes da criança fazer distinção entre si e sua mãe, Deus está se revelando. Como afirma Iris Serbenna:

Ao primeiro choro, com o sopro de vida nos pulmões, se dá o início da educação para a fé. Antes mesmo de ouvir falar de Deus ou pronunciar seu nome, a criança terá sentido na pele e respirado o oxigênio da atmosfera de Deus, e percebido sua realidade velada que cerca o mundo das pessoas. Por isso se diz que a fé entra pela carne.<sup>39</sup>

E ainda:

O conhecimento de Deus é, antes, um encontro com os pais. A criança constrói, aos poucos, a imagem de Deus com os elementos recebidos dos adultos.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> DBT, p. 667.

<sup>37</sup> MOLTSMANN, Jürgen, apud RAMACHANDR, Vinoth. *O Que é a Missão Integral?* Disponível na Internet: [www.gbu.pt/conteudos/.../MissaoIntegral-VinothRamachandra.pdf](http://www.gbu.pt/conteudos/.../MissaoIntegral-VinothRamachandra.pdf)

<sup>38</sup> Segundo David Bosch, a Missão divina “afeta todos os seres humanos em todos os aspectos da sua existência”, o que inclui, logicamente, todas as etapas da existência humana. (BOSCH, 2002, p.469).

<sup>39</sup> SERBENNA, Iris, apud PAULA, Blanches de. *A criança e a fé*. (2009) Disponível na Internet em: <http://www.metodista.br/ppc/caminhando/caminhando-14/caminhando-14/a-crianca-e-a-fe#id1>

<sup>40</sup> Apud PAULA, 2009.

Essa experiência, nascida nas relações de afeto, é tão importante que, quando adulto, só compreendemos categorias teológicas demasiado abstratas, como onisciência e onipotência, porque tal conhecimento nos foi comunicado antes mesmo de falarmos, nos movimentos de perceber a ausência e presença da mãe, numa graciosa revelação que precede a fala, precedendo também a pregação da igreja. Se entendermos que a igreja participa da *Missio* divina, que Deus revela-se independente dela (ainda que, de alguma forma, Deus mesmo a inclua nessa revelação) e que a criança desde o seu nascimento está em contato com a revelação de Deus, nada mais natural que o trabalho missionário seja construído a partir da revelação que esta já possui. Não há espaço para a teoria da *tabula rasa*<sup>41</sup> ou para a versão religiosa da educação bancária<sup>42</sup>. A igreja só cumprirá seu papel na missão divina ao assumir a postura de investigadora da ação do Deus a quem serve, de colaboradora qualificada dessa ação, convidando a criança a falar sobre a revelação recebida e afinando os ouvidos para compreender a fala simples dos pequeninos. Afinal, nossas “*atividades missionárias só são autênticas na medida em que refletirem a participação na Missio Dei*”<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup>Aristóteles, fazendo alusão às tabuas cobertas de finas camadas de cera, usadas como suporte para a escrita na Roma Antiga, propunha que a mente humana é como uma tábua, ou papel em branco, que por não possuir qualquer noção prévia, está passível e carente de ensino. Essa teoria recebeu diversas variações, inclusive religiosas, sendo essa a que mais nos interessa, por acreditar que antes da pregação missionária a pessoa evangelizada está em condição de total ignorância com relação a Deus. Tais textos ganham força na interpretação equivocada dos textos paulinos que falam sobre a depravação da humanidade, como Efésios 2:1-3, Romanos 3:9-12.

<sup>42</sup>A educação bancária é uma versão pedagógica da teoria da tabula rasa. Ela, de forma hierárquica, faz distinção entre quem ensina e quem aprende, criando a ideia de que o professor, numa atitude de superioridade, deposita no aluno seus conhecimentos, cabendo a este o papel passivo de “aprendiz”. Cf. FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

<sup>43</sup>BOSCH, 2002, p. 468.

### 1.3. Síntese: Uma definição do Teatro da Encarnação

Nesse momento da dissertação já podemos compreender que o Teatro da Encarnação, que não chega a ser uma técnica teatral, sendo melhor definido como uma vivência teatral, é um teatro missionário, que busca uma interação entre os saberes adultos e infantis, tendo em mente que o Deus em missão se revela antes de qualquer movimento da igreja. Um pressuposto é que a revelação de Deus antecede à manifestação da razão. Também sabemos que esse teatro busca na animação de bonecos, prioritariamente na animação direta de objetos, sua expressão artística. Por isso, em todo o momento, a criança é convidada a atuar e não são exigidas sofisticadas animações, mas sim, ricas interações, tanto com o boneco quanto com o próximo com quem se atua. Além de beber na fonte do teatro de animação, esse teatro alimentou-se do Teatro do Oprimido, nutrindo-se das ideologias e técnicas desse teatro.

No Teatro da Encarnação, o boneco é o mediador e o missionário, ou missionária, está constantemente buscando a fala humilde da criança. Por isso, são importantes as técnicas de Boal e sua aplicação no teatro de animação, especificamente aquele que se destina ao público infantil. Nessa união entre Teatro do Oprimido e teatro de animação o ator curinga será interpretado pelo boneco, o que nos trará um duplo resultado: na criança, possibilitando a sua fala e o seu protagonismo; no adulto, conduzindo à encarnação da realidade esquecida da infância. Quando deslocamos o papel de curinga do ator/atriz para o boneco, estamos abrindo a possibilidade de a criança assumir o papel de facilitadora da atuação, atuando por meio do boneco. O que só acontecerá se mantivermos sempre aberto o convite para a brincadeira, anulando assim a necessidade de animações complexas ou bonecos com excesso de articulações.

No Teatro do Oprimido, o ator não é libertador, mas sim, um ser em libertação com seu próximo. Sob a influencia desse fato, no Teatro da Encarna-

ção, o ator e a atriz também abandonam a ilusão de serem libertadores de crianças em estado de opressão, mas compreendem-se como libertados com ela, pela ação salvadora de Cristo. Quem atua, atua em Cristo (“*pois nele vivemos, nos movemos e existimos*”, Atos dos Apóstolos 17.28) e toda ação é possibilitada pela encarnação de Cristo, o Arquifilho<sup>44</sup> que nos *animou* como atores na vida. Por isso, o Teatro da Encarnação tem como base maior a encarnação e não a libertação. Interessa-nos percorrer a via *kenótica*, pois a libertação é um produto do Cristo libertador e pastor que nos chama para o convívio e para o cuidado em seu aprisco.

Como já antecipado na introdução, o Teatro da Encarnação nasceu nas trincheiras do trabalho missionário, na busca por uma evangelização não violenta e por um proclamar de boas novas que produz alegria, festa, experiências de libertação. Nessa busca, a salvação e a libertação acontecerão num palco compartilhado, um espaço de *kénosis*, onde a criança, com sua hermenêutica lúdico/sincrética, é o paradigma, onde brincar e imaginar são permitidos e onde o utilitarismo não encontra espaço nem voz para se impor. Nesse palco, o texto não está pronto, sendo alterado a todo o momento, bastando que adulto e criança estejam dispostos a serem criadores de enredos.

Por último, falta-nos entender o porquê do nome "Teatro da Encarnação". Para responder a essa pergunta teremos de recorrer a dois conceitos de encarnação que se complementam nesse trabalho: o da teologia da América Latina, tanto a Teologia da Libertação quanto a Teologia da Missão Integral, que vê a encarnação como o inculturar-se, como a participação de um ser humano na realidade do seu próximo, deixando-se transformar pela entrada em outra realidade; e, também, o da Filosofia da Vida, de Michel Henry, que nos

---

<sup>44</sup>Arqui-Filho, Cristo, o Primeiro Vivente, é aquele que não tem sua origem no mundo, mas na eternidade. Ele estava com o Pai no começo de tudo, sendo tão antigo quanto o Pai. Por ser o primeiro filho, ele compartilha sua filiação divina com aqueles que, esquecendo-se de sua condição original de filhos, vivem desgarrados da vida. Cf. A abordagem da Michel Henry em suas obras *Encarnação, uma filosofia da carne* e *Eu sou a verdade*. Mais adiante será explicitada a contribuição da Fenomenologia da Vida para o argumento dessa dissertação.

permite uma profunda visão sobre o ser humano e sobre a revelação de Deus como um ato que precede a razão cartesiana<sup>45</sup>.

Nesse teatro encarnado, tanto a atuação quanto o boneco podem ser simples, não dependendo das técnicas desenvolvidas no decorrer dos séculos. Na cena, as crianças podem contribuir com seus brinquedos e objetos trazidos do cotidiano para o palco. Bastando, para serem animados, que tais objetos estejam cheios de significados, capazes de, no brincar teatral, tocar a nossa alma por meio do reconhecimento das digitais da Vida em nós.

No próximo capítulo analisaremos a teologia e a filosofia da encarnação, apresentaremos um caminho hermenêutico que nos possibilitará compreender teologicamente a proposta dessa visão dramatúrgica, que tem o boneco como mediador de espaço e Cristo como possibilitador e sustentador de nossa vida em Deus, o que dá a esse teatro missionário possibilidades que vão além dos postulados de Boal.

---

<sup>45</sup>Cf. DESCARTES, René. *Discurso sobre o método* [1637]. São Paulo: Hemus, 1972.



## CAPÍTULO 2 - LEITURAS BÍBLICAS PARA UM SABER SENSÍVEL

Toda hermenêutica bíblica é a tentativa de, olhando um texto das Escrituras Sagradas, responder a pergunta: O que vemos? O que o autor quis dizer com este texto? E o que isso significa para mim hoje? Na tentativa de responder a esta pergunta, formularemos uma aproximação exegética de alguns textos bíblicos considerados por nós como fundamentais para elaborarmos teologicamente o Teatro da Encarnação. Iniciaremos com o relato da criação do ser humano, tentando confirmar a tese da revelação que precede a razão. Após, partiremos para a análise do prólogo joanino, fazendo a diferenciação entre a concepção grega e hebraica de *logos*, entre a lógica e a palavra criadora, o que nos ajudará a compreender o *logos* como palavra que transcende a comunicação cartesiana da verdade, sendo ele a comunicação mesma da Vida.

Cabe aqui explicar que não pretendemos elaborar uma exegese pura ou isenta de influencias, já que nenhum ser humano vive suspenso na vida, sem receber alguma influencia e sem que seu coração e mente se inclinem para um ou outro lado. Por isso, além de teólogos como Orlando Costas, Samuel Escobar e René Padilla, nosso olhar está impregnado da filosofia da Vida proposta por Michel Henry, que mesmo não sendo teólogo, ajuda-nos, e muito, na construção de um olhar teológico sobre o teatro da encarnação. Sua fenomenologia da Vida permitiu-nos compreender como Deus revelou-se a nós em seu *pathos*<sup>46</sup>, no abraço que recebemos d'Ele, em sua auto-doação<sup>47</sup> a nós.

---

<sup>46</sup>A palavra grega *pathos* pode ser traduzida literalmente como paixão, trazendo consigo a ideia de passibilidade diante de um sentimento. O *pathos*, segundo o pensamento grego clássico, é uma força impessoal que invade e controla as pessoas. Essa força dominante, oriunda da dor ou do prazer, alterava o interior da pessoa dominada, fazendo dela um ser fraco (GONDIN, Ricardo. *EU CREIO, mas tenho dúvidas*. Viçosa: Ultimato, 2007, p.62). Seguindo essa lógica, Deus não poderia ser apaixonado, deveria sim, ser apático, pois não estava sujeito ao domínio do *pathos*. Esse pensamento, restrito ao jogo de causas e efeitos, não encontra respaldo nas Escrituras, pois nelas encontramos um Deus capaz de irar-se, apaixonar-se, compadecer-se, ou seja, um Deus encarnado e empático. Nessa dissertação não usaremos o conceito grego de

Uma vez definido com que “olhos” enxergamos o texto, iniciemos o relato de nossa visão e busquemos entender o caminho revelacional de Deus e as bases iniciais para compreendermos como a criança apreende tal revelação.

## 2.1. Gênesis 2:7 e a animação do primeiro ser humano

*Elohîms* diz “Nós faremos *Adam* – o Terroso – à nossa réplica, segundo nossa semelhança. Eles sujeitarão o peixe do mar, o volátil dos céus, o animal, toda terra, todo réptil que rasteja sobre a terra.

*Elohîms* cria o terroso a sua réplica, à replica de *Elohîms*, ele o cria, macho e fêmea ele os cria.

Gênesis 1:26,27 <sup>48</sup>

*IHVH Elohîms* forma o terroso – *Adam* , do pó do terreno – *Adam ah*. Ele insufla em suas narinas um hálito de vida: e é o terroso, um ser vivente.

Gênesis2:7 <sup>49</sup>

No relato da criação de *Adam*, podemos ver a trindade, em sua beleza e conformidade, dentro de uma mutualidade extraordinária, olhando o pó da terra (hebraico: *Adam ah*), a terra úmida pelo orvalho, e vendo além do que é óbvio. Como Michelangelo, que dizia ver as estátuas que esculpia como se já habitassem o interior do bloco de mármore, - de forma que não as criava, mas apenas removia o mármore ao redor das figuras que ali estavam -, *Elohîms* fez

---

*pathos*, mas o conceito elaborado por Abraham Joshua Heschel, um rabino judeu que, em seu livro *Profetas*, expõe Deus como apaixonado e visceral (HESCHEL, Abraham Joshua. *Los Profetas: El hombre y su vocación*. Buenos Aires: Ed. Paidós, 1973). Tal visão de Deus é parte da pastoral e da teologia na América Latina, fazendo com que a teologia desenvolvida em nosso continente sempre traga elementos de paixão, com-paixão, devoção e esperança, atributos que entendemos terem sido doados a nós pela *passio* divina.

<sup>47</sup> Michel Henry usa a expressão auto-doação da Vida para nos falar de Deus, a Vida Absoluta, o originador e sustentador da nossa vida. Vivemos porque Ele vive e nos agraciou com vida. Mas Deus não só doou-nos a vida como também a sustenta, num movimento constante de doação da vida que lhe é própria, permitindo que sejamos um si e nos movimentemos nele. (HENRY, Michel. *Eu sou a verdade: para uma filosofia do cristianismo*. Tradução de Florinda Martins. Lisboa: Vega, 1998. p. 87.)

<sup>48</sup> CHOURAQUI, André. *No Princípio* (Gênesis). Rio de Janeiro: Imago, 1995. p. 44.

<sup>49</sup> CHOURAQUI, 1995, p. 44.

uma estátua do pó da terra. Da fragilidade de um elemento volátil<sup>50</sup>, carregado por qualquer vento, Deus moldou o ser humano. Mas não o fez como um mágico, que num recitar de palavras misteriosas faz surgir uma pomba ou uma lebre. Ao invés de mágicas, Deus fez esculturas.

Não podemos precisar por quanto tempo Deus, o Criador, dedicou-se à prazerosa tarefa de modelar o ser humano. Mas uma coisa é certa: Ele dedicou-se plenamente à organicidade daquele evento. Deus envolveu seu ser criativo no ato da criação do terroso. A análise de vocabulário nos confirma isso. A palavra *yatsar*<sup>51</sup> significa, literalmente, moldar. É a mesma expressão usada em Isaías 29.16 e Jeremias 18.4 para designar o trabalho do oleiro ao modelar o barro. Isso nos faz crer que Deus comunicou<sup>52</sup> ao oleiro, ao escultor e ao artista algo que é inato ao seu ser criativo. Essa comunicação vai além do ato de moldar. Deus poderia usar a expressão *bara'*, que literalmente significa criar do nada. Assim Deus teria feito o *Adam* da mesma forma que iniciou o restante de sua criação, sem precisar de um material pré-existente<sup>53</sup>. Diferente das demais palavras usadas nos textos sobre a criação, como a palavra *yatsar* e *'asah*<sup>54</sup>, a palavra *bara'* tem um caráter distintivo, nunca sendo usada para designar uma atitude humana. Ela se refere ao ato *ex nihillo*<sup>55</sup> de Deus. O escritor prefere não estabelecer uma relação entre a criação do ser humano e o restante do ato

<sup>50</sup>O caráter efêmero do ser humano fica evidente no uso da palavra hebraica *basar*, que aparece 273 vezes no primeiro testamento para criar uma distinção entre a limitação e a fragilidade do ser humano e a soberania de Deus. (CORREIA JÚNIOR, João Luiz. A dimensão do corpo na Bíblia. In: *Bíblia e corpo*. Petrópolis: Vozes, n. 87, 2005, p.10.)

<sup>51</sup>A palavra *yatsar* é encontrada pouco mais de 60 vezes no Antigo Testamento. Segundo Vine, o vocábulo por vezes é usado com o sentido geral de "artesanato ou embarcação", incluindo molduras, gravuras, esculturas e lançados (Is 44.9-10, 12). VINE, W.E., MERRIL, F. Unger & WHITE, William Jr. *Dicionário Vine*. Rio de Janeiro: CPAD, 2002.

<sup>52</sup>Nesse trabalho, "comunicar" significa transmitir a outro um atributo que lhe é próprio. O artista cria porque Deus inicialmente criou. Esse é um aspecto relevante da teologia da revelação geral.

<sup>53</sup>Cf. RAD, Gerhard von. *El libro del Genesis*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1977.

<sup>54</sup>*Asah* significa literalmente fazer. Seguidamente é usada juntamente com a palavra *bara'* para dar ênfase a esta, como nos casos de Isaías 41.20; 43.7; 45.7, 12 e Amós 4.13.

<sup>55</sup>*Ex nihillo nihil fit* (do nada, nada procede), a expressão *ex nihillo* é usada para designar a doutrina que afirma que Deus criou todas as coisas a partir do nada, sem a necessidade de material preexistente. Essa expressão não se encontra na Bíblia protestante, sendo oriunda do livro apócrifo de 2 Macabeus 7.28.

criador, usando, para tanto, a palavra *yatsar*, o que indica uma mudança “metodológica” de Deus. Não é a fala que cria o humano, mas o toque, o modelar de *Elohîms*, um toque inspirado, artístico, apaixonado.

Quando contempla a sua escultura, diferente de Michelangelo, que golpeia com o cinzel o joelho do seu Moisés, *Elohîms* sopra nas narinas de barro do *terroso* o fôlego essencial da vida, a *ruach*<sup>56</sup> divina. Não um ar qualquer, não um vento mágico, mas o vento da alma divina.

A essência de vida do próprio Deus começa, naquele ato, a fazer parte da essência constitutiva do ser humano. *Elohîms* doou ao humano seu fôlego<sup>57</sup>, sua vida. Como isso acontece? Como o ser humano passa a receber em si tal essência? Com certeza não de forma inerte. É difícil imaginar que o ser humano simplesmente receba o hálito divino e permaneça durante todo processo sem reação alguma. Antes, entendemos que o *Adam* pode sentir o ar entrando em seu corpo, sentir seus membros tomarem vida e no momento da união entre a criatura e seu Criador o ser humano recebeu seu primeiro código religioso: aquele que ensina que o início do conhecimento de Deus se dá pela via de uma racionalidade sensível, diferente da razão cartesiana, o *cogito* do “segundo Descartes”<sup>58</sup>. É através desta via que o ser humano tem sua primeira rela-

---

<sup>56</sup>Ao contrário do termo português espírito, a palavra hebraica *ruach* é feminina. Essa palavra originalmente estava ligada à ideia de respirar, isto é, ao movimento feito pelo ar no ser humano, entrando e saindo, na inspiração e na expiração. Ela também traz a ideia de vento, que por ser invisível podemos apenas senti-lo. Em toda leitura da palavra *ruach* encontraremos a relação entre fecundidade, movimento, sensibilidade e invisibilidade. Segundo Deifelt, *ruach* “tem a mesma conotação ativa de ‘palavra’ (Salmos 33.6), pois tanto *ruach* (espírito) como *dabar* (palavra) saem da boca de Deus.” Cf. DEIFELT, Wanda. Creio no Espírito santo. In: ALTMANN, Walter (Org.). *Nossa fé e suas razões*. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2003, p. 141.

<sup>57</sup>A narrativa bíblica usa também a palavra *neshamah* (hálito) como sinônimo de *ruach* (sopro, espírito) o que ajuda-nos a perceber a relação entre respirar e receber a vida no sentido biológico e espiritual. (CORREIA JÚNIOR, 2005, p.11).

<sup>58</sup>Michel Henry faz uma distinção entre as duas fases da obra de René Descartes. A primeira estava aberta para a vida e a poesia, ligando-se a uma definição mais ampla de razão, um “sentir que se pensa” (WONDRACEK, Karin. *Ser nascido na Vida: a fenomenologia da Vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica*. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação das Faculdades EST, São Leopoldo, 2010, p.7). A segunda, no entanto, privilegiou o pensar, a razão endurecida, fugindo da revelação na vida e ligando-se à verdade do mundo, presa no reino das representações. Com Galileu, o inaugurador do discurso científico, o mundo sensível foi desqualificado, entendido como enganoso; já René Descartes, em sua primeira

ção com o sagrado, sua primeira experiência religiosa. Experiência que remonta aos primórdios longínquos da vida na terra e que vem ao ser humano como algo que ele recebe e não pode ser conquistada usando de suas faculdades racionais. Se foi assim no princípio, podemos crer que, ainda hoje, Deus revela-se antes mesmo de nossa razão conseguir apreender o que lhe está sendo revelado. Ao invés de dados, informações, Deus escolheu as impressões, marcas divinas em nossa existência. A palavra segue o ato criador da fala divina que sopra no ser humano a sua *ruach*. Pois outro aspecto relevante do relato do Gênesis é que aquele boneco terroso, uma vez recebido o hálito da vida, torna-se parceiro de diálogo diante do Criador.<sup>59</sup>

### 2.1.1. A experiência religiosa e a busca do barro

A experiência religiosa de *Adam* se dá, inicialmente, nessa possibilidade da doação da vida, não é o humano investigativo, mas o ser passivo diante de Deus, fruindo nele e sentindo o revelar divino, a revelação que, como já esboçamos anteriormente, está acessível ao ser humano antes mesmo que este tenha consciência de seus poderes, antes mesmo do pensar. Afinal, a vida precede o pensamento, como afirma Henry:

---

fase, acolhe esse saber sensível, incluindo-o em seu *cogito*. Ou seja, no primeiro Descartes há uma ênfase no sentir e não no pensar: a ênfase está no sentir que vê, sentir que ouve, sentir que pensa (WONDRACEK, Karin H. K. *Cristianismo como filosofia: uma introdução às ideias de Michel Henry*. In: VII Salão de Pesquisa Das Faculdades EST, São Leopoldo, 2008, p.5). No “Segundo Descartes” o *cogito* foi reduzido ao “pensar” e não mais ao “sentir que se pensa”, iniciando um gradual afastamento da Vida por parte da filosofia ocidental. Não é mais nela, na Vida, que a filosofia e as ciências “duras” buscam seus fundamentos, mas no mundo das ideias e das representações. Como resultado nasceu o mundo da técnica e da eficiência, onde o sentir da vida é desprezado.

<sup>59</sup>Roberto Zwetsch traça um interessante paralelo entre o Gênesis dos Mbyá-Guaraní do Paraguai e o Gênesis bíblico, destacando a percepção dialógica entre o Criador e a criatura no Gênesis indígena. Esse registro indígena nos permite ver a beleza da doação da Vida em muitas culturas. (ZWETSCH, R. E. *Una hermosa flor al borde del camino. A propósito del Génesis de los Mbyá-Guaraní del Paraguay*.in: Estudos Teológicos. N.2. São Leopoldo: EST, 2011, p.112).

Ele não pensa primeiro para viver em seguida [...] O pensamento não conhece a vida pensando-a. Conhecer a vida é obra da vida e só dela. É unicamente porque a vida vem a si, nessa vinda patética a si mesma, sempre precedente.<sup>60</sup>

Leonardo Boff explica-nos que “*Ex-peri-ência é a ciência ou o conhecimento que o ser humano adquire quando sai de si mesmo (ex) e procura compreender um objeto por todos os lados (peri)*”<sup>61</sup>. Esse movimento de sair de si em busca de compreender o que lhe é externo e diferente de si mesmo só nos é possível devido ao movimento contrário, o de trazer para dentro de si, experienciando o mundo a partir do que lhe é interno. Foi esse duplo movimento que ocorreu na experiência adâmica. No ato da criação, o ser humano experimentou Deus e teve a sua consciência formada pela percepção e compreensão do que lhe era externo, o Criador, bem como, pelo que era interno, o vento vivificador inflando seu pulmão e sua alma. Mas essa experiência não se deu como se o ser humano fosse uma gaveta, armazenando de forma indiferente objetos dentro de si. O ser humano vai além, ele armazena códigos e informações de forma dialógica, pois foi dessa forma que sua primeira informação sensorial lhe foi fornecida. O Gênesis relata um diálogo de sensações, em que Deus sente o sopro fluir de si, enquanto o ser humano sente seus membros serem vivificados pelo ato divino. Nossa primeira experiência com o Divino foi vivida e sentida, e não entendida ou analisada, como nos confirma as palavras de Rolf Kühn quando diz que:

Nada há para os seres humanos que não tenha sido vivido. Isto é, tudo deve por nós ser vivido para poder ser conhecido. Assim, é a singular realidade da vida que conta. Se cada momento, para ser, deve ser vivido, então ele será em cada caso a única certeza. E, contudo, não uma certeza que teoricamente se aprende ou demonstra, mas uma certeza que é diretamente sentida. O sentimento, a impressão, a sensação são nomes para a vivência imediata que eu sou.<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> HENRY, 2001, p.101.

<sup>61</sup> BOFF, Leonardo. *Experimentar Deus: A Transparência de Todas as Coisas*. Campinas: Versus, 2002. p. 42.

<sup>62</sup> KÜHN, Rolf. A certeza do viver. In: MARTINS, Florinda, LOURENÇO, Olga (Org.). *A Felicidade: Fénix Renascida do Niilismo*. Lisboa: Ed. CFUL/A. P. Mathesis, 2005. p. 175.

As impressões provenientes dessa arqui-experiência marcaram definitivamente a forma com que apreendemos a revelação. Podemos dizer que no ato de sentir a doação da vida, nesse nascimento primeiro do ser humano, *Adam* sente-se extenso, transcende seu corpo material e encontra-se com Deus. Foi no toque e no sopro que isso ocorreu, e será sempre pela via do toque, real ou metafórico, e da percepção do sopro divino em nós que a revelação se nos dará.

### **2.1.2. A *Imago Dei* e as digitais no barro**

No fruir do toque divino, o primeiro ser humano percebeu-se vivendo. É desta interação de sentidos que nasceu a imagem divina no ser humano. Mas então, no que consiste a imagem de Deus em nós? Como podemos explicar as digitais do oleiro deixadas no barro? Muito se tem estudado e escrito a fim de responder essa pergunta. Houve, historicamente, uma tentativa de reduzir a imagem de Deus no ser humano à semelhança moral e racional. Essa era a visão defendida pela maior parte dos pais da Igreja<sup>63</sup>. Alguns faziam distinção entre imagem e semelhança, dizendo ser a primeira as características corporais e a segunda as características espirituais. Outros defendiam que a imagem consistia nas faculdades intelectuais da razão e da liberdade, e a semelhança consistia na justiça original. Na Reforma Protestante, Lutero e Calvino seguiram posições diferentes quanto à interpretação dessa doutrina. Lutero<sup>64</sup> via a imagem de Deus no ser humano como sinônimo de sua justiça original e, portanto, totalmente perdida por conta do pecado. Calvino, por sua vez, afirmava que:

[...] com essa expressão (imagem de Deus) indica-se a integridade de que Adão foi dotado quando o seu intelecto era límpido, as sua emo-

---

<sup>63</sup>BERKHOF, Louis. *Teologia Sistemática*. Campinas: LPC, 1995, p. 192.

<sup>64</sup>BERKHOF, 1995, p.193.

ções estavam subordinadas à razão, todos os seus sentidos eram regulados devidamente, [...].

Embora a imagem divina estivesse primeiro na mente e no coração, ou na alma e suas facilidades, não havia parte nenhuma, mesmo no corpo, em que não fulgissem alguns raios de glória<sup>65</sup>.

Schleiermacher<sup>66</sup> entendia a imagem e semelhança como uma receptividade para com Deus, uma capacidade de responder ao ideal divino e de crescer rumo à semelhança de Deus<sup>67</sup>.

Assim como fazemos hoje, cada uma das correntes teológicas citadas seguiu um caminho de pensamento marcado pelos contornos e determinações culturais do seu tempo. Na busca por responder à pergunta hermenêutica sobre a *imago Dei*, muitos, a partir de uma antropologia já consolidada em sua mente, olharam para *Adam*, a réplica, mas poucos se perguntaram sobre a real intenção do poema que narra a criação do ser humano. É pouco provável que o autor tivesse como intenção principal no texto falar sobre a razão do pensamento grego, ou então, da justiça original da Reforma. O autor bíblico estava livre desses pressupostos teológicos de forma que ele simplesmente nos fala, através de um paralelismo de sinônimos<sup>68</sup>, que fomos feitos cópia de Deus. No texto, as palavras *tselem* e *demouth* são usadas como um paralelismo gradual, para, literalmente, dizer que o humano foi feito uma réplica de *Elohîms*<sup>69</sup>, segundo padrões oriundos da natureza divina. De forma que “*aquilo que é arquetípico de Deus torna-se ectípico no humano*”<sup>70</sup>. Todos os demais animais foram

<sup>65</sup>CALVINO, João. *As Institutas da Religião Cristã*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985. p. 181.

<sup>66</sup>BERKHOF, 1995, p.194.

<sup>67</sup>BERKHOF, 1995, p.187.

<sup>68</sup>Paralelismo é um recurso muito comum na poesia hebraica. Nele, encontramos uma espécie de rima de ideias, onde o pensamento se repete no texto a fim de enfatizar certo conceito. (FEE, Gordon D.; STUART, Douglas. *Entendes o que lêes?: um guia para entender a Bíblia com o auxílio de exegese e da hermenêutica*. São Paulo: Vida Nova, 1984)

<sup>69</sup>Von Rad explica que *tselem* (imagem) significa de modo predominante o elemento plástico, sendo comumente usado nas frases que falam das cópias dos ídolos (I Sam. 6.5; Num. 35:52) e *demouth* (lit. seja igual a nós) significa, de modo principal, algo abstrato, falando também de uma aparência, correspondência ou similitude, o que enfatiza a ideia de que somos réplica de Deus. Cf. RAD, Gerhard von. *El libro del Genesis*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1977, p. 68.

<sup>70</sup>BERKHOF, 1995, p.188.



feitos segundo as suas espécies, o ser humano, no entanto, foi criado segundo a semelhança de Deus.

Entender a simples ideia de que somos réplica de Deus, não um “Frankenstein” de conceitos teológicos e culturais, remendados ao bel prazer das ideias humanas, é de fundamental importância para compreendermos como Deus coloca em nosso “DNA espiritual” o paradigma relacional da criação. Deus, ao escolher o método de criação do ser humano, diferenciado de todo o restante da criação, escolhe também a forma que mais lhe agrada de relacionamento. Deus escolhe a via encarnada da personalidade. Quando falamos de personalidade, não podemos cair no erro de confundir o conceito vétero-testamentário de pessoa com os postulados gregos sobre o assunto, separando alma, corpo e espírito. Estamos falando de uma personalidade integral, de um Deus que se relaciona com o ser humano no campo da razão, dos sentidos e das emoções.

O Deus da Criação da narrativa do povo hebreu não é o Deus que apenas fala. Como nos mostra a criação de *Adam*, ele também toca o ser humano, gera sensações, cria poemas visuais, sopra, conversa, enfim, revela-se como um Deus plenamente empático. Esta forma de compreender Deus é algo inédito no mundo antigo. Na origem do ser humano, vemos que *Elohîms* não se conforma em apenas criar, ele anima alguém capaz de responder aos estímulos deste relacionamento, capaz de entender e absorver a revelação constante de Deus. A *imago Dei* nos permite compreender que Deus nos fez sensivelmente relacionais. Afinal, somos carne, como Deus é carne<sup>71</sup>. A carne humana nasce do toque de um Deus que fala com o ser humano, que se encarna, sendo ela (a carne) a sua imagem em nós. Deus toca e sente seu toque sobre a argila, é, como já o dissemos, orgânico, capaz de relações, o que somente um Deus encarnado (no sentido henryano) é capaz de ter. Nossa carne nasce do

---

<sup>71</sup>Carne, aqui, é usada no sentido henryano – que será explicado a seguir. Embora possamos dizer que em Cristo se fez carne (no sentido corpóreo), não podemos dizer que nesse sentido Deus em essência é carne. No entanto, podemos afirmar que, no sentido henryano do termo, Deus é a carne originária que dá origem a nossa carne.

sopro divino. O fecundo sopro do criador gerou em nós a capacidade de recebermos sua verdade. É nessa carne sensível que o Criador e o ser humano se tornam, com suas devidas proporções, semelhantes.

Quando falamos de carne, não estamos falando de corpo orgânico, pertencente à ordem das manifestações, à verdade do mundo<sup>72</sup>, estamos falando sim de um corpo invisível, pertencente à ordem da revelação. Carne é, nesse sentido e segundo Michel Henry:

[...] aquilo que, experienciando-se, sofrendo-se, padecendo-se e suportando-se a si mesmo e assim fruindo de si segundo impressões sempre renascentes, é, por essa razão, susceptível de sentir o corpo que lhe é exterior, capaz de o tocar assim como ser tocada por ele. Isso que o corpo inerte do universo material é, por princípio, incapaz.<sup>73</sup>

Também não estamos falando da carne no sentido negativo e ligado a nossa natureza pecadora, como normalmente é usada pelo apóstolo Paulo. Quando Paulo usa a palavra carne (grego: *sarx*), está ou designando descendência, como quando afirma que Cristo é descendente de Davi *segundo a carne* (Romanos 1:3), ou então falando das duas tendências naturais do ser humano após a queda, a carnal e a espiritual (Romanos 8:5). A segunda diz respeito a nossa religação com Deus por meio de Cristo, a humanidade redimida, enquanto a primeira remete-nos ao pecado adâmico e à pulsão negativa que nos amarra ao pecado, isto é, a nossa velha humanidade. Henry não comparti-

---

<sup>72</sup>Para Michel Henry, a verdade do mundo é toda aquela verdade dedutível por meio da análise da exterioridade do fenômeno. Henry elaborou dois conceitos de verdade: a verdade segundo o Cristianismo e a verdade do mundo. A primeira busca entender o fenômeno em seu aparecer, na origem do seu nascimento, enquanto a segunda tem o seu olhar voltado para o “horizonte de luz onde as coisas se mostram enquanto fenômenos” (WONDRACEK, 2010, p. 251). Um exemplo: Segundo a verdade do cristianismo, Cristo é o arqui-Filho de Deus, pois a análise baseia-se numa verdade originária, ou seja, no seu nascimento transcendental, a sua arquipseidade na Vida Absoluta. No entanto, a verdade do mundo centrar-se-á na aparição de Cristo nesse mundo, portanto, Cristo, segundo ela, será filho de Maria.

<sup>73</sup>HENRY, Michel. *Encarnação: por uma filosofia da carne*. Tradução de Florinda Martins. Lisboa: Circulo de Leitores, 2001. p. 2.

lha dessas ideias paulinas. Para ele, carne é notadamente positiva, referindo-se ao nosso corpo sensível<sup>74</sup>.

É na carne que recebemos a constante auto-doação da vida, a revelação do incondicional em nós, o toque das mãos do oleiro que anima com o sopro a matéria antes sem vida. É na carne, gerada por Deus, que sentimos, e sentimo-nos sentindo a vida, pois é ela que nos conecta à vida, e não somente em nosso corpo físico<sup>75</sup>. Na carne, experienciamos a nós mesmos e, assim, tomamos conhecimento do que nos rodeia<sup>76</sup>. Magalhães confirma a tese da carne doada afirmando que carne *“é a substância mesma da vida, nasce dela. A carne é impressiva e afetiva porque provém da vida e contém a impressibilidade e a afetividade da vida, são, pois, consubstanciais. A carne não depende dela [própria], mas depende da vida”*<sup>77</sup>. Assim, entendemos que nossa vida encarnada advém de Deus e dele depende, de forma que ninguém sente a si e ao mundo que lhe rodeia sem a constante auto-doação da Vida. Isso é ser encarnado. É a Vida Absoluta doando-se a si mesma a nós, no entendimento de Henry. Segundo este pensador:

Quando o Deus bíblico insuflou em nós o Sopro da Vida que fazia de cada um de nós um vivente, foi esta geração que se efectivou. A Encarnação revela-nos a nossa própria geração na vida, o nosso nasci-

<sup>74</sup>Michel Henry divide o corpo em três categorias: O corpo objeto, quando a matéria corporal é reduzida a um objeto de estudos, como acontece nas ciências biológicas. O corpo físico, o nosso corpo material agindo na vida, composto de músculos, tecidos e terminações nervosas, capaz de tocar e sentir, juntamente com a carne, o que lhe rodeia. Por último, o corpo carne, o corpo sensível. Henry propõe, a partir da encarnação de Cristo, uma releitura do corpo como a face visível de uma carne invisível (WONDRACEK, 2010, p.118), que torna possível o “corpo transcendental intencional que nos abre ao mundo no sentir e assim a tudo o que é sentido - ao corpo mundano que serve de modelo exclusivo à compreensão ordinária do corpo pelo sentido comum. A relação da carne com o corpo é, pois, uma questão insuperável.” (HENRY, 2001, p. 134). Até certo ponto, poderíamos dizer que carne e alma são equivalentes.

<sup>75</sup>Ao afirmarmos que a revelação vem a nós em nossa carne, devemos compreender que a carne e o corpo material compõem uma unidade indivisível. Quando nossa carne sente a dor de um câncer, sente-a por meio das células de seu corpo físico. Não somos uma carne com um corpo ou um corpo com uma carne, somos sim, humanos, em todos os aspectos de sua existência material e imaterial, a união indivisível do barro e o fôlego de vida.

<sup>76</sup> HENRY, 2001, p. 2.

<sup>77</sup>MAGALHÃES, Fernando Silvestre Rosas. *Caro cardo salutis: O Contributo de Michel Henry para uma Cristologia da Encarnação*. Dissertação de Mestrado – Universidade Católica Portuguesa, Porto, 2008. p. 29.

mento transcendental. Ela revela-nos a nossa condição de humanos como a condição de Filho e, subtraindo-nos a todas as nossas ilusões, reenvia à sua verdade abissal<sup>78</sup>.

Somos seres nascidos na Vida, por isso, não damos vida a nós mesmos, tão pouco somos apenas gerados pela materialidade do mundo por nossos pais biológicos. Nós, em nossa humanidade, recebemos de Deus nosso hiper-poder, a capacidade de ser, continuando dependentes dessa constante auto-doação divina. Essa dependência é confirmada na existência de nossa carne, sem a qual, seríamos cadáveres inertes na vida. A nossa carne, por ser a imagem de Deus em nós, também confirma a forma com que o saber sobre Deus vem a nós: no toque do afeto<sup>79</sup>.

## 2.2. João 1:1-3 e o logos auto-doador de Si

No princípio era aquele que é a Palavra. Ele estava com Deus, e era Deus. Ela estava com Deus no princípio. Todas as coisas foram feitas por intermédio dele; sem ele, nada do que existe teria sido feito. Nele estava a vida, e esta era a luz dos humanos.

João 1.1-4

Já vimos na análise anterior que a narrativa da criação abre generosas portas para entendermos a imagem de Deus no ser humano como uma possibilidade relacional que pertence à racionalidade da carne, entendida como um saber sensível inculcado em nós no toque da criação. Após o estudo sobre a semelhança entre *Elohîms* e *Adam*, é importante transitarmos para o estudo do *logos* joanino. Já que, dogmaticamente, se parte do princípio de que a criação

---

<sup>78</sup>HENRY, 2001. p. 278.

<sup>79</sup> Quando usamos a palavra afeto, não estamos nos referindo ao sentimento afeto, mas ao ato da Vida nos afetar em sua auto-doação constante a nós. A afetividade é, segundo Henry, “o que se sente sem que seja por intermédio dum sentido” (HENRY apud MAGALHÃES, 2008, p. 24). Michel Henry entende que o afeto precede os sentimentos (e a definição de afeto como sentimento) como o poder de sentir e como prova de si mesmo.

não precede a existência de Cristo, o A(r)qui-Filho<sup>80</sup>, será no *logos* encarnado, a carne originária, que encontraremos o pleno significado dessa imagem e semelhança, bem como, a forma com que recebemos a revelação de Deus em nossa carne.

### 2.2.1. O *logos* judeu-helenístico

O cristianismo, historicamente, apresenta-se como uma religião da palavra. Lemos a palavra, oramos e cantamos palavras e, por fim, temos nas palavras a base de nossa fé. Tanto que a revelação é tratada por nós como a "Palavra de Deus". Essa palavra comumente é interpretada como sendo um dogma<sup>81</sup>, muito bem definido no decorrer dos séculos e profundamente marcado pela busca da razão. É o *logos* grego introjetado muito cedo no cristianismo, cristalizando a noção de revelação por meio da razão. Se a razão grega delimitou a nossa visão acerca de como entendemos a palavra do Criador, outra razão, o *logos* joanino-judaico, uma razão mais visceral e orgânica, nos apresenta outra leitura da Palavra: o *logos* encarnado, não a palavra meramente racional, mas originária, completa e capaz de tocar o humano em sua plenitude, o poema de Deus presente na criação e na alma dos filhos de Deus.

---

<sup>80</sup> Na versão entregue à banca a expressão "Arqui-filho" foi escrita sem um "r", sendo grafada como "Aqui-filho". Esse ato-falho ajudou-nos a notar a presentificação do Filho, levando-nos a unir as duas grafias a fim de ressaltar o duplo aspecto da presença do Filho (presença originária e presença constante).

<sup>81</sup> Um exemplo da influência grega na teologia cristã pode ser encontrado na teologia patrística, que, segundo Paul Tillich, tem sua base encontrada no pensamento de Platão. Dessa influência resultou parte da dificuldade de estabelecer uma harmonia entre corporeidade e espiritualidade no cristianismo. O próprio conceito de dogma foi fortemente influenciado pelo pensamento platônico em sua visão de transcendência, valorizando o mundo das ideias em detrimento das coisas terrenas, o que dificultou a compreensão, por parte dos primeiros teólogos, do corpo e dos desejos humanos. Outro filósofo grego que muito influenciou o cristianismo, principalmente a teologia medieval, foi Aristóteles, com sua definição de Deus como *actus Purus*, o ser que tudo move sem por nada ser movido, o divino que "é forma sem matéria, perfeito em si mesmo". (TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. São Paulo: ASTE, 2000, p. 29).

João, ao falar do *logos*, “apropriou-se de um termo amplamente conhecido, tanto no mundo helenístico como no judaico, com a finalidade de postular o significado de Cristo”<sup>82</sup>. As antigas interpretações do Evangelho de João nutriam a errônea compreensão de que essa apropriação refere-se ao conceito de *logos* desenvolvido por Heráclito<sup>83</sup>, um filósofo grego que viveu aproximadamente 600 anos antes de Cristo. Ladd explica assim o conceito de *logos* desenvolvido por Heráclito:

Ele ensinou que todas as coisas estavam em um determinado curso, e que nada permanece da mesma maneira. Entretanto, a ordem e o padrão podem ser percebidos em meio ao fluxo e o refluxo eternos e incessantes das coisas no *logos* – o princípio eterno de ordem no universo. O *logos*, por trás de qualquer mudança duradoura, é que faz com que o mundo se torne um *cosmos* e um todo ordenado.<sup>84</sup>

Essa visão, em grande parte, foi adotada pelos estóicos, uma escola fundada por Zenão de Cítio, criada no final do século IV a.C. e que ganhou força entre os séculos III e II a.C.<sup>85</sup>, que fizeram do *logos* o seu conceito teológico mais importante. Segundo Ladd, os estóicos entendiam o *logos* como uma força impessoal, como um “*tipo difuso e firme de ar flamejante que possuía a propriedade de pensar*”<sup>86</sup> e que permeia todas as coisas, fornecendo, assim, a ordem racional do universo.

Foi o filósofo judeu Filo de Alexandria, um contemporâneo de Cristo (20 a.C a 42 d.C.), que uniu a cultura judaica com o conceito grego de *logos*. Fazendo uso de uma interpretação alegórica do Antigo Testamento, concebeu um conceito de *logos* muito semelhante ao demiurgo de Platão<sup>87</sup>. Por entender

<sup>82</sup>LADD, George. E. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2003. p. 224.

<sup>83</sup>Heráclito de Éfeso, um dos principais filósofos pré-socráticos, foi considerado o pai da dialética e desenvolveu o princípio de que tudo flui (*Panta rei*), isto é, tudo está em constante transformação. (FERRATER MORA, José. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Loyola, 2001).

<sup>84</sup>LADD, 2003. p. 357.

<sup>85</sup>HADOT, Pierre. *Que é a filosofia antiga*. São Paulo: Ed. Loyola. 1999, p. 187.

<sup>86</sup>LADD, 2003. p. 358.

<sup>87</sup>Durozoi define o demiurgo de Platão como “o artesão divino — causa da Alma do mundo — que, sem criar de fato o universo, dá forma a uma matéria desorganizada imitando as essências eternas, tendo os deuses inferiores, criados por ele, como tarefa a produção dos seres

Deus como um ser totalmente transcendente, fora do universo material, Filo necessitava de um intermediário entre Deus e a criação, função cumprida pelo *logos*. O distanciamento entre Deus, o tempo e a criação era tão grande no pensamento de Filo, que ele nem ao menos aceitava Deus como criador imediato do universo.

Após esse rápido panorama do desenvolvimento do conceito do *logos* grego, fica evidente a dificuldade de harmonizar as ideias gregas e judaico-helenistas com o pensamento joanino. João deixa claro em seu prólogo o triplo objetivo do seu evangelho: afirmar a divindade de Cristo; sua preexistência, sendo anterior ao universo criado; e, por fim, firmá-lo como Deus criador, não só presente na criação, mas agente indispensável ao processo. Embora João faça uso de uma palavra oriunda da filosofia grega, seu *logos* é pautado no pensamento dos poetas e profetas do Antigo Testamento e não na filosofia dos gregos, tão pouco, na interpretação desta feita por Filo de Alexandria. São nos conceitos vétero-testamentários de verdade<sup>88</sup> e palavra, e não na racionalidade do *logos* grego, que vamos encontrar o húmus teológico de onde nasce o prólogo de João.

### 2.2.2. O *logos* e a Palavra Originária

O *logos* nos fala de um antes, por isso João usa diversos recursos para salientar a preexistência de Cristo. O primeiro recurso já pode ser encontrado no prólogo que abre o livro, na expressão *en arché* (no princípio), que faz refe-

---

mortais. No pensamento gnóstico, o demiurgo, criador do mundo e distinto do Deus supremo, é em geral considerado mau". DUROZOL, Gérald. *Dicionário de Filosofia*. Campinas: Papyrus, 1993, p.120.

<sup>88</sup>O Dr. Enio Mueller faz uma excelente exposição do conceito de verdade nas Escrituras, demonstrando que, para os escritores bíblicos, a noção de verdade inclui a razão, mas, por ser uma noção existencial, vai além do que é meramente racional. Cf. MUELLER, Enio R. *Teologia cristã em poucas palavras*. São Paulo: Teológica, São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2005, p.15-28.

rência ao livro de Gênesis, que inicia com a mesma expressão em hebraico (*bereshit*, traduzido na Septuaginta como *en arché*). Ao usar essa expressão para iniciar seu evangelho, João evoca uma grande carga teológica presente no relato da criação, afirmando Cristo, o *dabhar* da criação, como mediador de toda a ordem criada.

Numa clara alusão à revelação de Deus a Moisés, como quando se revela como “Eu sou o que sou”, em Êxodo 3.14, João relata em seu evangelho diversas afirmações de Cristo usando a fórmula “Eu sou”<sup>89</sup>, a fim de enfatizar a tese pronunciada no prólogo de seu evangelho. Em João 8.58, Cristo afirma sua preexistência dizendo que “*antes que Abraão existisse, eu sou*”. Outro texto que testifica a preexistência do *logos* está na oração sacerdotal quando Jesus ora ao Pai: “*E agora glorifica-me tu, ó Pai, junto de ti mesmo, com aquela glória que tinha contigo antes que o mundo existisse*” (João 17.5). A escolha de iniciar o seu prólogo com a expressão *En arché* já evidencia uma clara relação com o Antigo Testamento, mais especificamente com a versão da *Septuaginta* do livro de Gênesis. João 1.1 é, de forma expressiva, um correlato ampliado de Gênesis 1.1, indicando ao leitor que o princípio ao qual João se refere está para além do princípio de todas as coisas. Enquanto *Bereshit* aponta para o início do universo, *En arché* aponta para eternidade, um tempo antes do tempo. Se entendermos que Cristo estava com o Pai na criação do universo, entenderemos também que a sua existência não teve seu início no ventre de Maria, no seu aparecimento no mundo, o que explica o porquê de Cristo rejeitar a sua genealogia humana (Mateus 12.4), pois ela corresponde ao período visível de sua encarnação, mas não a sua existência plena. É nessa preexistência, anterior à criação, que está um dos aspectos da excelência da revelação da palavra/*logos* em João. Ele, o verbo divino, é a própria voz de Deus, o falar da Vida Absoluta. Cristo é a Vida falando de Si. Esta é uma concepção original do *logos*, não sendo encontrada fora do cristianismo. O *logos* de João nos remete

<sup>89</sup> Alguns exemplos do uso do *Eu sou* (em grego: *ego eimi*), expressão usada exclusivamente no Evangelho de João, estão nos textos do evangelho de João: 3.35, 41, 48; 8.12, 23, 24, 28, 58; 10.7, 9, 11, 14; 11.25; 12.43; 13.19; 14.6; 15.1, 5. (CARSON, D. A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1997, p.187).



ao “façamos”<sup>90</sup> da criação, à trindade pessoal que, em comunidade, cria todas as coisas, não uma força lógica que organiza o universo. Nem os estóicos, nem Filo de Alexandria aceitariam essa versão do *logos*, já que sua crença num verbo impessoal conflita abertamente com o verbo vivo de João.

### 2.2.3. O *logos* e a Palavra Criadora

A distância entre o *logos* de João e dos gregos é enorme, mas quando pensamos o conceito de *logos* a partir da palavra criadora do Antigo Testamento, essa distância quase inexistente. Para os judeus, o universo veio à existência por ação da palavra (*dabhar*) de Deus. *Dabhar* é, no Antigo Testamento, uma palavra com duplo aspecto: operante e revelador. O aspecto operante é evidenciado na repetição da expressão “e disse Deus” no relato da criação, bem como na cristalização da ação da palavra na poesia hebraica, como ocorre nos Salmos 33.6,9 e 47.15-18. A palavra, além de existir antes da criação, é ativa e operante no nascimento de todas as coisas<sup>91</sup>. Embora o aspecto operante e preexistente do *Dabhar* judaico esteja de acordo com a proposta joanina de *logos*, o apóstolo vai além. Para ele, Cristo, o *logos*, não apenas estava com

---

<sup>90</sup>Não é unanimidade que o plural de *Elohîms* refira-se à Trindade, enquanto dogma da fé cristã. Muitos veem na palavra *Elohîms* um plural majestático, usado na literatura da época para engrandecer os reis, dando ao nome pluralizado excelência e grandiosidade. Essa posição é fortalecida pelo contexto gramatical, já que *Elohîms* possui um sufixo plural, mas recebe verbos e adjetivos no singular, o que confirma seu uso majestático. No entanto, tendo em vista o contexto remoto, lançamos sobre o relato de Gênesis um olhar no Novo Testamento, onde o dogma da Trindade está plenamente exposto, o que justifica encontrarmos no plural *Elohîms* referência à Trindade. Uma consistente apresentação da doutrina da trindade pode ser encontrada em BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. *Dogmática cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 1990, p.99- 129.

<sup>91</sup>É impressionante a semelhança entre a percepção dos Guaranis e a tradição judaica acerca do caráter operativo da Palavra. Sem que se possa constatar qualquer relação histórica entre as duas visões da criação, notamos que tanto para os Guaranis quanto para o Antigo Testamento a Palavra é a sabedoria divina em ação. Uma excelente abordagem sobre a espiritualidade guarani pode ser encontrada em CHAMORRO, Graciela. *A espiritualidade guarani: uma teologia ameríndia da palavra*. São Leopoldo: IEPG-EST, Sinodal, 1998.

Deus, mas ele era Deus. João tem a clara intenção de falar do *logos* como pessoa, não apenas preexistente ou ativo na criação.

O segundo aspecto do *Dabhar* também é encontrado no *logos*, pois Cristo é a revelação do Deus vivo, sendo a manifestação própria da sabedoria divina. Cristo é a palavra que ilumina a vida humana (João 1.4, 9). A palavra é a sabedoria cósmica de Deus e os poetas do Antigo Testamento não cessaram de dar vida à sabedoria em seus poemas. Um exemplo do espaço dado à sabedoria na poesia do Antigo Testamento está em Provérbios 8.22-31, onde a sabedoria é personificada como um ser que clama e afirma sua preexistência e presença na criação:

O Senhor me possuiu no princípio de seus caminhos, desde então, e antes de suas obras. Desde a eternidade fui ungida, desde o princípio, antes do começo da terra. Quando ainda não havia abismos, fui gerada, quando ainda não havia fontes carregadas de águas. Antes que os montes se houvessem assentado, antes dos outeiros, eu fui gerada. Ainda ele não tinha feito a terra, nem os campos, nem o princípio do pó do mundo. [...] Regozijando-me no seu mundo habitável e enchendo-me de prazer com os filhos dos homens.

Logicamente, na sabedoria encontramos sombras do *logos* joanino, mas não a inteireza deste. O *logos* não apenas estava com Deus na criação, ele era Deus. Para os hebreus, a palavra é manifestação da sabedoria divina, não uma deidade. Mas se no Antigo Testamento a palavra manifestava-se, em João ela encarnou, assumindo o centro da história humana (Hebreus 1.1). Contudo, não é difícil encontrar nos poemas hebraicos sobre a palavra e a sabedoria a origem de muitos aspectos do *logos* joanino. Um exemplo é este paralelo entre o prólogo de João e o texto de Provérbios 8. Vejamos algumas semelhanças:

- Assim como o *logos*, a palavra é eterna. Em João 1.1 lemos que “no princípio era o *logos* [...] Ele estava no princípio com Deus”. Em Provérbios 8.22, 23 e 30 lemos: “O Senhor me possuía no início de sua obra, antes de suas obras mais antigas. Desde a eternidade fui estabe-

*lecida, desde o princípio, antes do começo da terra [...] e então eu estava com ele [...]*”. Ambos estavam em comunhão com o Deus na criação.

- Em João, a deidade do *logos* fica explícita. Se compararmos os textos de Provérbios 8.35, onde se lê: “[...] *o que me acha, acha a vida, e alcança favor do Senhor*”, com João 6.14, onde Cristo diz de si: *Eu sou a ressurreição e a vida...*, esta percepção se confirma novamente. Nos textos sobre a sabedoria, a deidade está implícita, tornando-se explícita somente na revelação do Novo Testamento. Tanto a sabedoria vétero-testamentária quanto o *logos* do Novo Testamento manifestam a vida de Deus. Em ambos o ser humano encontra a vida e a luz. Ambos fazem convites aos seres humanos, conclamando que se convertam aos caminhos de *Yahweh* (Provérbios 8.32-36 e João 3.16-21).
- Outra semelhança está na importância do *logos* no processo da criação, já “que todas as coisas foram feitas por intermédio dele, e sem ele nada do que foi feito se fez” (João 1.3). Em Provérbios 8.22-30, a sabedoria é vista como uma construtora e, ao mesmo tempo, como um instrumento para a construção da criação. Embora a sabedoria não tenha encarnado como o *logos* (João 1.14), ela habita com os seres humanos, “*regozijando-me no seu mundo habitável e enchendo-me de prazer com os filhos dos homens*” (Provérbios 8.31).

O que podemos constatar, assim, é que no Antigo Testamento, palavra e sabedoria se confundem na maioria das vezes. Esses conceitos certamente serviram como pano de fundo para a formulação do *logos* joanino, pois, para João, é no *logos* que a manifestação da palavra e da sabedoria de Deus cumpre seu papel. Cristo não apenas possui sabedoria, ele é a sabedoria e a palavra viva de Deus (1 Coríntios 1.24,30).

Mesmo reconhecendo que o conceito de *logos* é superior ao *dabhar* do Antigo Testamento, podemos reconhecer no segundo muitas características do

primeiro, o que confirma o quanto o Antigo Testamento influenciou o apóstolo João na concepção de seu prólogo.

Se nós encontramos no *logos* joanino mais do *dabhar* judaico do que do *logos* grego, por que a escolha da expressão grega? Além do fato de João ter escrito seu evangelho em grego *koiné*, destinado a um público de fala grega, podemos encontrar a resposta para essa questão no caráter apologético do texto. O Apóstolo João tinha em sua mente o combate às ideias gnósticas<sup>92</sup> que propõem uma radical separação entre o mundo espiritual e material<sup>93</sup>. Para João, toda a existência do Cristo encarnado é revelatória. Quando tanto em seu evangelho, quanto nos demais escritos, João valoriza as relações corpóreas com Cristo, afirmando que o “*verbo se fez carne*”, ou que eles “*tocaram o seu corpo*” (1 João 1.1), está nos falando que a revelação máxima, a “*luz verdadeira que ilumina a toda humanidade*” (João 1.9), não se deu num verbo distante e impessoal, mas na encarnação, num corpo humano. Não apenas um corpo visível, mas um corpo integral e sensível cujas relações nos comunicam a Vida. Henry compreendeu muito bem a relação entre o corpo visível e invisível na encarnação de Cristo, como fica claro quando escreve que a:

*Vinda na carne* do Verbo quer dizer que ele veio ao mundo num corpo, num corpo pertencente ao mundo, e assim revestiu uma condição humana. Desta forma, a própria condição humana deve ser compreendida a partir de outra inteligibilidade, ‘a partir de uma Arqu-Inteligibilidade que só a Deus pertence e da qual os humanos são Filhos’<sup>94</sup>.

O que João nos propõe ao afirmar a corporeidade de Cristo é mais do que a sua preexistência ou presença na criação, ele deseja nos comunicar que na encarnação de Cristo estava manifesta a verdadeira compreensão do hu-

---

<sup>92</sup>Carson, Moo e Morris definem o gnosticismo como uma corrente filosófica-religiosa que “*broto do dualismo neoplatônico que associava aquilo que é bom ao ideal, ao espiritual, e o que é mau ao material. Na plena expressão do gnosticismo, o redentor gnóstico vem à terra para dar àqueles que tem ouvidos para ouvir informações sobre as verdadeiras origens deles. Esse ‘conhecimento’ (γνώσις [gnōsis]) traz libertação e salvação àqueles que o aceitam*” (CARSON, MOO; MORRIS, 1997, p.180).

<sup>93</sup>LADD, 2003. p. 350.

<sup>94</sup>HENRY, 2001, p. 12.

mano. Cristo, o Deus/humano, existente antes da criação de tudo, é o paradigma para compreendermos o ser humano, pois sua humanidade ilumina a nossa, ensinando que a Sua encarnação é a pressuposição última da condição humana.

#### 2.1.2.2. O logos encarnado e a via afetiva

Quando Michelangelo pintou no teto da Capela Sistina o relato bíblico da criação<sup>95</sup>, retratou Deus flutuando, quase como num balé, dançando pelo nada que antecede a existência deste mundo. Tal imagem serve-nos muito bem como ilustração para pensar em Deus como artista criador e não engenheiro elaborador de projetos, como nos apresentam as visões iluministas da deidade. O que vemos no relato da criação é a Palavra originária, uma palavra grávida de vida<sup>96</sup> e doadora de si. Nos poéticos sete dias da criação conforme o relato do Gênesis, criar foi o mesmo que doar-se, e como sem doação inexistente o ato criativo, Deus doou-se a nós, movendo-se, moldando, soprando e, principalmente, fazendo de nós seus filhos e suas filhas, seres que fazem parte de Si.

Essa doação revela a relação *páthica* entre Deus e sua criação. Relação que, em muitos textos bíblicos, foi descrita usando a linguagem materna<sup>97</sup>,

---

<sup>95</sup>Uma imagem da obra comentada pode ser vista em: [http://www.wga.hu/art/m/michelan/3sistina/1genesis/8plants/08\\_3ce8.jpg](http://www.wga.hu/art/m/michelan/3sistina/1genesis/8plants/08_3ce8.jpg)

<sup>96</sup>WONDRACEK, 2008, p. 165.

<sup>97</sup>O Profeta Oséias fala de Deus como uma urso enfurecida pelo roubo de seus filhotes (Oséias 13.8). Em Deuteronômio 32.11s, *Yahweh* é apresentado como uma águia estendendo suas asas sobre seus filhotes e guiando-os no voo. Imagem semelhante é apresentada pelos evangelistas Mateus e Lucas: Mateus 23.37 e Lucas 13.34 registram o lamento de Cristo sobre Jerusalém, falando de si como uma galinha desejosa de proteger seus pintinhos debaixo de suas asas. Em Deuteronômio 32.18, *Yahweh* repreende Israel dizendo: “*Abandonaste a Rocha que te gerou; e te esqueceste do Deus que te deu o nascimento*”. Outro exemplo do uso de referências femininas para falar de características divinas pode ser encontrado na exegese do vocábulo hebraico *rahm*, de onde deriva a palavra *rahamim* (em hebraico: ter misericórdia), cujo

o que amplia ainda mais a ênfase na doação e na paixão divina<sup>98</sup>. Tanto a criação quanto a encarnação são registros de Deus demonstrando que o afeto é o viés escolhido para sua revelação. Cabe aqui explicar que não entendemos como afeto apenas o carinho, mas sim, todo afetar, tocar, enfim, imprimir no ser as marcas da relação de Deus com o seu povo. No afeto, transcendência e imanência se unem. O Deus encarnado não é uma divindade panteísta, tão pouco distante, é sim, *Deus conosco* (Isaías 7.14; 8.8; Mateus 1.23).

A encarnação do *logos* é o movimento da vida ao encontro do humano. Em *Adam*, a Trindade doa ao ser humano sua carne, o modo afetivo com que esse apreenderia o mundo. Em Cristo, Deus assume um corpo como o nosso, experimenta nossa limitação, nosso sofrer e nosso prazer. Cristo manifestou-se num corpo sofrente e é por isso que podemos dizer que na carne de Cristo somos salvos, pois nele a nossa carne está ligada à arqui-carne divina, presente na criação. Assim como acontece conosco, em Cristo, corpo físico e carne sensível não eram distinguíveis, nos diz Henry ao afirmar que:

A carne não se acrescenta, pois, ao eu como um atributo contingente e incompreensível, uma espécie de adjunção sintética ao nosso ser, vindo cindi-lo em duas instâncias opostas e inconciliáveis. Porque a carne não é mais do que a possibilidade, a mais interior, do nosso Si, este é um Si unitário. O humano ignora o dualismo. O Si pensa ali onde age, onde deseja, ali onde sofre, onde há um Si: na sua carne. Como no caso do judeo-cristianismo, Eu e Carne fazem um só. Se Eu e Carne fazem um só é porque provêm um e outro da Vida, sendo tão-só as modalidades fenomenológicas originárias e essenciais segundo as quais a vida vem a si e se encontra ser a vida<sup>99</sup>.

---

significado é seio materno, entranhas. Sua derivação, *ter misericórdia*, pode ser localizada nesta mesma parte do corpo. (ZWETSCH, 2007, p. 275).

<sup>98</sup>O Dr. Roberto Zwetsch, em sua tese de doutorado, apresenta a missão como com-paixão, relacionando essa palavra-expressão à *passio* divina, “*que na teologia cristã nos remete à paixão de Cristo e, por extensão, à paixão dos crucificados ontem e hoje*” (ZWETSCH, 2007, p. 278). Para uma definição abrangente do conceito de missão como com-paixão Cf. ZWETSCH, 2007, p. 272-283.

<sup>99</sup>HENRY, 2001, p. 133.

Somos um só corpo com ele (Jo 15: 1-5), comungantes na sua carne, e pelo fato de Cristo não ser o filho gerado na vida, mas sim, a própria geração da vida, podemos nele sentir a Vida em nós. Podemos nascer na Vida.

### 2.3. Síntese

Dessas duas análises bíblicas, podemos concluir que o encontro com Deus é prioritariamente afetivo, no sentido pleno que este termo ganha nessa abordagem. Essa via foi construída por Deus em nós na criação e confirmada por Cristo, o Deus encarnado capaz de devotar à Jerusalém o amor e cuidado de uma galinha por seus pintinhos (Lucas 13.34) ou o cuidado do pastor que vai atrás da pequena ovelha perdida simplesmente por amor a ela (Mateus 18.10ss). A paixão de Cristo, o grandioso amor daquele que dá sua própria vida pelos seus amigos (João 15.13), é outra manifestação de afeto, bem como um ato de salvação. O encontro do humano com Deus, desde a nossa criação, será sempre um encontro de afetos, onde o humano é tocado por um Deus apaixonado por suas criaturas e não por um rei racionalista desejoso pela assimilação meramente intelectual dos seus súditos.

Da criação à ressurreição, é o amor divino que nos conduz a Deus. Na criação, Deus nos moldou de forma contextual. Em suas mãos, como num ventre cósmico, estávamos num ambiente capaz de nos aconchegar. Encontramos, já na primeira respiração, no primeiro movimento da *ruach* divina em nós, um alguém, que mesmo sendo infinitamente superior, nos conduziu à alegria do encontro. Deus nos criou para sermos seres comunitários, seres de relação, entregues à vida dada uns nos outros.

No *logos* joanino, outra lógica nos é ensinada e nela fundamentamos o Teatro da Encarnação: é a lógica do afeto. Se baseássemos nosso trabalho

missionário no *logos* grego, aceitaríamos com facilidade a ideia de um Deus distante, impassional, preocupado com conteúdos racionais, dogmáticos, mais do que com a Vida. Mas ao buscarmos resposta no *logos* joanino e na relação deste com a palavra originária de Gênesis 1, encontramos a carne de um Deus *páthico*, capaz de encarnar-se, sofrer, morrer e ressuscitar ao invés de abrir majestosamente o céu e proclamar uma mensagem de redenção. A mensagem de Cristo foi ouvida e sentida, como nos confirmou João, por isso a proclamação missionária do *logos* deve seguir essa via.

Concluimos este capítulo com a releitura do prólogo joanino, composta por um poeta encarnado: Rubem Alves. Um brincador que aprendeu a lógica da poética divina:

No princípio, antes que qualquer coisa existisse, antes que houvesse o Universo, o que havia era a Poesia. Deus era poesia. A Poesia era Deus. Deus e a poesia eram a mesma coisa. E Deus criou as estrelas para, com elas, escrever seus poemas nos céus.<sup>100</sup>

---

<sup>100</sup>Paráfrase do prólogo joanino. Cf. ALVES, Rubem. *Perguntaram-me se acredito em Deus*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2007, p.23.



### **CAPÍTULO 3 - TEATRO DE ENCARNAÇÃO: INSTRUMENTO E DESAFIO PARA A MISSÃO INTEGRAL NO TRABALHO COM CRIANÇAS**

Nesse capítulo, tendo já demonstrado quais influências do teatro ajudam a construir a proposta do teatro encarnado, bem como, compreendido a base bíblica para aceitarmos o caminho da carne como uma manifestação do toque salvador de Deus, cabe-nos aproximar esses saberes da teologia da Missão Integral. Por entendermos que esta é uma teologia em construção, por isso, bastante aberta a mudanças e ampliações, abordaremos três conceitos importantes para a sustentação de qualquer abordagem missiológica a partir dela: a salvação, o anúncio do evangelho e a igreja. Cremos que esses conceitos já são trabalhados de forma bastante aberta dentro da teorização da teologia da Missão Integral, por isso, buscaremos neles as bases teológicas para firmarmos o Teatro da Encarnação como proposta missionária.

Em nossa abordagem do tema sempre buscaremos a inclusão da criança como ser ativo no Reino de Deus. Assim sendo, apresentaremos uma *re-visão* (no sentido de ver novamente) de tais conceitos, tão queridos e importantes para nossa teologia. Nessa *re-visão* iremos visitar os conceitos, reelaborá-los e destacar neles o que nos aproxima da criança e sua lógica. Como já se pode depreender, não se trata de apresentarmos uma visão sistemática dos conceitos, mas precisamente a busca por aquilo que, no trabalho com crianças, seja relevante a partir da visão teológica a que eles nos remetem. Como sempre, estamos diante da tarefa hermenêutica própria da teologia que dialoga com a Vida em seu sentido pleno e concreto.

### 3.1. Um olhar sobre a Missão Integral

Toda fala é feita a partir de um espaço, um *ethos* em que construímos nosso pensar. Sem chão, não há construção teológica. Por isso, é importante, ao iniciarmos o último capítulo dessa pesquisa, definir o chão teológico de onde nossa fala tem sido construída. Essa pesquisa foi elaborada tendo os pés firmes no chão da teologia da Missão Integral, uma visão missiológica de cunho evangélico<sup>101</sup>, que se diferencia por sua postura crítica, nascida em resposta às demandas sociais e espirituais da América Latina, e que manteve um fértil diálogo com a teologia da libertação. Será a partir desse chão que o Teatro da Encarnação e a missão irão dialogar.

#### 3.1.1. O Antigo e o Novo Paradigma

A expressão *missão integral* nasceu no início dos anos 1970<sup>102</sup>, nos debates da *Fraternidade Teológica Latino Americana*<sup>103</sup>, como uma busca de

---

<sup>101</sup>Alguns, em detrimento do termo evangélico, preferem o termo *evangelical*, um neologismo criado no Brasil para fazer distinção entre o novo protestantismo de missão, que emergia do contexto latino-americano dos anos 1970, e os evangélicos tradicionais, marcados pela união com o fundamentalismo e o velho paradigma de missão. Ambos os grupos compartilham a influência da teologia pietista e do grande despertar do sec. 18, e, por consequência, a valorização da conversão com aceitação sincera da mensagem de salvação (MÍGUEZ BONINO, José. *Rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo: Sinodal, Escola Superior de Teologia, 2003, p.31), mas destoam na leitura da teologia da Missão e na relação entre cultura e evangelização. Aqui, porém, pretendo evitar essa distinção e falar de evangélicos com postura crítica, no caso, aquele grupo de teólogos, teólogas e igrejas da América Latina que se identificaram com o Pacto de Lausanne de 1974 e assumiram uma visão crítica da realidade socioeconômica e política, diferenciando-se no contexto amplo e ambíguo das igrejas evangélicas. Para uma abordagem abrangente, cf. PADILLA, René. *Missão Integral: ensaios sobre o reino e a igreja*. São Paulo: FTL/Temática, 1992.

<sup>102</sup> Como cenário para o desenvolvimento da teologia da Missão integral, temos as ditaduras da América Latina, apoiadas pela política “anti-comunista” dos Estados Unidos. Socialmente, reinava na América do Sul a dependência econômica, a exploração e a desigualdade social; um ambiente que fez nascer teologias libertacionistas e contextualizadas, tanto no seio da Igreja Católica Romana, quanto em meio às Igrejas Protestantes. Em relação à posição dos evangélicos diante das ditaduras latino-americanas, encontramos na América Latina uma situação que mistura silêncio e apoio aos opressores, como foi o caso da assinatura da declaração de apoio

formulação de uma teologia da missão capaz de responder à realidade da América Latina e também retrabalhar os conceitos teológicos herdados das agências missionárias dos países ricos, principalmente oriundas dos EUA. Tais teólogos estavam diante de um conceito de missão que restringia a ação missionária a plantar igreja e salvar almas do inferno. Segundo essa visão, já tradicional nas igrejas de missão<sup>104</sup>, no centro da ação da igreja estava a pregação verbal das boas novas de salvação e a confirmação, por meio de ações de fé, das palavras proferidas, a que se dava o nome de testemunho.

Essa tradicional visão missionária é denominada *teologia da grande comissão* por basear-se em leituras restritas de textos como Mateus 28.18-20<sup>105</sup>, e seus correlatos: Marcos 16.15, Lucas 24.46-48, João 20.21, Atos dos

---

à Junta Militar do Chile, em 13 de dezembro de 1974, por importantes líderes religiosos protestantes desse país (cf. CALDAS, Carlos. *Orlando Costas: Sua contribuição na história da teologia latino-americana*. São Paulo: Vida, 2007, p.21). No Brasil, com honrosas exceções, a relação foi de silêncio e apoio ao discurso contra o comunismo. No livro *Protestantismo e Representação*, Rubem Alves nos oferece um retrato da relação entre a igreja e o estado durante a ditadura no Brasil. Nesse período, no Brasil, os evangélicos de missão, prioritariamente Metodistas, Presbiterianos e Batistas, enfatizaram ainda mais a separação entre a vida religiosa e política, promovendo ações de evangelização que desconsideravam a pobreza, a opressão e as torturas que maculavam a glória de Deus no humano. (ALVES, Rubem. *Protestantismo e representação*. São Paulo: Ática, 1979).

<sup>103</sup>Fraternidade Teológica Latino-americana (FTL) nasceu após um encontro de teólogos e intelectuais evangélicos realizado em Cochabamba, Bolívia, em 1971, quando René Padilla decidiu constituir uma fraternidade de teólogos autóctones e livres da dominação estrangeira que promovesse uma reflexão teológica contextualizada à realidade da América Latina. A FTL, tendo como membros fundadores teólogos como Samuel Escobar, Orlando Costas, dentre outros, organizou diversos Congressos Latino-Americanos de Evangelização (CLADEs), eventos importantes para a construção de uma teologia evangélica latino-americana.

<sup>104</sup>Usamos, nessa dissertação, a divisão do protestantismo brasileiro em protestantismo de imigração e protestantismo de missão (MÍGUEZ BONINO, 2003). O Primeiro grupo, que surgiu no Brasil a partir de 1819, é formado por igrejas que foram trasladadas para o Brasil juntamente com a população de imigrantes dos países nos quais nasceram, como é o caso dos luteranos alemães e dos anglicanos ingleses. O segundo grupo, que entrou no Brasil a partir de 1835, é formado por igrejas que vieram para o solo brasileiro com a finalidade de promover a implantação de suas respectivas denominações, como foi o caso das Igrejas Metodistas, Presbiterianas e Batistas. O grande impulso para o estabelecimento das igrejas de missão no Brasil se deu com a guerra da secessão (1861-1865) que trouxe para o Brasil dois mil “sulistas”, que fundaram nas cidades de Santa Barbara d’Oeste e Americana, em São Paulo, várias colônias batistas, metodistas e presbiterianas. (WACHHOLZ, Wilhelm. *Temas da História da Igreja na América Latina*. Disponível na Internet em: <http://ead.est.edu.br/mod/resource/view.php?id=4467>. Data de acesso: 1 de julho de 2008.)

<sup>105</sup>David Bosh apresenta uma consistente crítica à leitura reducionista de Mateus 28.18-20 que faz com que o trecho bíblico da “grande comissão” seja transformado em mero *slogan* para um

Apóstolos 1.8. Nessa teologia, o ser humano não é visto como um ser integral; mas sim como um ser dicotômico cujo elemento imaterial, a alma, deve ser salva, mesmo que isso implique negligenciar da matéria, o corpo, a situação humana de um modo amplo. Nessa dicotomia, nem o tratamento do aspecto imaterial é homogêneo: questões ligadas à salvação como o conhecimento doutrinário simples (plano da salvação, narrativas do estado pecaminoso do ser humano e convites ao arrependimento) e conhecimento doutrinário mais elaborado (classes de discipulados e escolas bíblicas dominicais) são tidos como mais importantes que o acompanhamento de pessoas em situações de crise e o cuidado próprio do aconselhamento pastoral. Essa eleição de prioridades é tão forte que muitas das situações de angústia e depressão são categorizadas pelos grupos mais radicais como falta de fé. De certo modo, pode-se afirmar que, para essa visão teológico-missionária, basta ao convertido obter a salvação, mesmo que ao custo de uma *poimênica* deficiente, incapaz de responder à complexidade do ser humano.

Na teologia da grande comissão o importante é a plantação de igrejas e reprodução de pessoas convertidas que se tornem discípulas de Jesus e procurem, a partir dessa nova vida, dar um exemplo de vida cristã honesta, laboriosa e piedosa. Seu método consiste nos seguintes passos:

1. Testemunho de presença – O missionário implanta-se na comunidade e passa a testemunhar o evangelho através de uma vida íntegra e de serviço diaconal. Esse é o período pré-evangelizador.

2. Evangelismo pessoal – Logo após conquistar a simpatia dos membros da comunidade, o missionário ou missionária parte para o testemunho verbal, por meio de esquemas de fé que expliquem o “plano da salvação”.

3. Batismo - A concretização do evangelismo é o batismo, o momento em que o novo convertido será integrado à comunidade de fé. O batismo é mais que um rito de iniciação, é a confirmação que o novo convertido assimilou de forma coerente os dogmas da igreja referentes a Cristo, ao pecado e à salvação.

4. Discipulado - Para consolidar os ensinamentos do evangelismo pessoal e elevar o novo convertido à categoria de promotor da igreja, o missionário criará classes de discipulado, onde o ensino permite que aquele que antes era novo convertido se torne membro efetivo da igreja e também alguém preparado para ajudar na sua propagação.

5. Igreja plantada – Será considerada igreja devidamente plantada aquela comunidade que se auto sustenta, se auto propaga e se auto governa<sup>106</sup>. Nesse ponto, o missionário terá em mente não apenas as questões consideradas espirituais, mas também as administrativas. Ele deverá elaborar uma estrutura de ministérios, treinar líderes e incentivar a comunidade à contribuição, a fim de que a igreja plantada não dependa da ajuda financeira de outra comunidade. Entende-se que uma igreja devidamente plantada deverá, segundo esse modelo, trabalhar na plantação de novas comunidades. É assim que a igreja cristã cresce e o evangelho se expande em lugares onde não estava presente ou era desconhecido como tal.

Ao nos depararmos com esse esquema, notamos a forte influência da mentalidade colonialista. Da mesma forma que um missionário, sustentado por igrejas de outro país ou região, rompeu barreiras geográficas na busca da plantação de comunidades cristãs, a igreja plantada deverá manter esse processo de colonização, plantando outras igrejas. Nessa relação, a igreja plantadora é nomeada de igreja mãe e a plantada de igreja filha.

---

<sup>106</sup>Cf. BOSCH, 2002, p. 358.

A maior expoente da teologia da grande comissão, sem dúvida, é a *Escola de Crescimento da Igreja*, liderada pelos teólogos estadunidenses Donald McGavran e Peter Wagner<sup>107</sup>. Nela, seguindo o princípio de maior eficácia na plantação de igrejas (mais igrejas, em menos tempo e por um menor custo), foi formulado o princípio das unidades homogêneas<sup>108</sup>, que nada mais é do que um método de conversão "multi-individual" para substituir o método de conversão individual. Segundo McGavran, esse método proporcionava um crescimento mais duradouro que o método tradicional por anular as pressões do grupo social sobre os convertidos. Outra tendência desse método é a anulação das diferenças no seio das comunidades, criando igrejas específicas para grupos distintos. Dessa forma, nascem igrejas para surfistas, empresários e outros grupos, buscando sempre o crescimento numérico e a minimização das dificuldades de assimilação intelectual da mensagem. Esse método industrial de prática missionária manifesta uma grande identificação do cristianismo de missão com o *american way of life*<sup>109</sup> e a transmissão de elementos da cultura capitalista para a prática religiosa, num cristianismo quase fordista<sup>110</sup>, culturalmente

---

<sup>107</sup>Cf. ESCOBAR, Samuel. *Missiologia evangélica: olhando para o futuro na virada do século*. In: TAYLOR, William D. *Missiologia global para o século XXI: a consulta de Foz do Iguaçu*. Londrina: Descoberta, 2001, p. 145-172.

<sup>108</sup>René Padilla tece uma consistente crítica ao princípio de unidades homogêneas em seu livro *Missão Integral*. Cf. PADILLA, 1992, p.180-184.

<sup>109</sup>Falar de *american way of life* pode nos conduzir ao erro de imaginarmos que somente os Estados Unidos promoveram a teologia da grande comissão, o que não é verdade, já que igrejas de missão, oriundas de outros países, mantiveram o mesmo modelo de plantação de igrejas e imposição cultural. Logicamente, essa teologia encontrou nos Estados Unidos um solo fértil para ser teorizada, o que fez com que nenhum país tenha sido tão eficiente na promoção do colonialismo religioso como este. Cf. PADILLA, 1992, p.41.

<sup>110</sup>Referência clara a Henry Ford, empreendedor estadunidense que reduziu o tempo e o custo na produção de carros em massa no início do século XX, marcando a economia da década de 1920 com a produção de mais de dois milhões de veículos anuais. Seu sucesso no aperfeiçoamento da linha de montagem, eliminando o movimento inútil dos empregados por meio de uma esteira rolante sobre a qual o veículo era montado, influenciou outros ramos da indústria estadunidense, como a indústria têxtil, siderúrgicas e de combustível, além do setor de infraestrutura com a ampliação das rodovias nos Estados Unidos. Tal eficiência na produção de bens mudou a forma de pensar a indústria, exercendo grande influência nos modelos estadunidenses de gestão de negócios, e, infelizmente, na administração eclesiástica. Muitos movimentos missionários, como foi o caso da Escola de Crescimento da Igreja, aplicaram na religião a tese fordista de redução de custos e de esforço, visando o crescimento quantitativo da igreja. Para saber mais sobre o fordismo cf. HARVEY, D. *A Condição Pós-Moderna: Uma Pesquisa sobre as origens da Mudança Cultural*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 121 - 134.

estranho à América Latina e que Padilla denomina de cristianismo-cultura. Para Padilla o problema desse tipo de cristianismo, que transforma o evangelho em um produto religioso, *“reside em sua rendição do evangelho a uma fórmula para obter êxito, em sua equiparação do triunfo de Cristo com o crescimento quantitativo das conversões.”*<sup>111</sup> Para ele, esse é um *“cristianismo antropocêntrico, que reflete claramente o condicionamento da mentalidade tecnológica [...] que toma como critério absoluto a eficácia e com base nele busca, em todas as áreas da vida humana, a sistematização dos procedimentos e recursos para obter fins preestabelecidos.”*

A respeito dessa missiologia de *gerentes*, Samuel Escobar escreveu que:

A nota distintiva desta missiologia que se desenvolveu especialmente ao redor do grupo de instituições evangélicas em Pasadena, Califórnia (EUA), conectou-se à Escola de Crescimento da Igreja e a movimentos tais como AD 2000, é o esforço para reduzir a missão cristã a uma empresa gerenciável. Cada característica dessa missiologia torna-se inelegível quando percebida com o conceito de que admitia a intenção quantificadora. Os conceitos tais como "grupo de pessoas", "povos não-alcançados", "janela 10/40", "adote um povo", e "espíritos territoriais" expressam tanto um sentido forte de urgência e um esforço para usar cada instrumento disponível para fazer a tarefa possível.<sup>112</sup>

Sobre a metodologia desses grupos, Escobar afirmou:

A ação missionária é reduzida a uma tarefa linear que é traduzida tanto aos passos lógicos para serem seguidos em um processo de gerenciamento pelos objetivos, na mesma maneira na qual a tarefa evangélica é reduzida a um processo que pode ser carregado nos princípios posteriores do marketing.

O núcleo dessa teologia está na salvação da pessoa em perspectiva eclesiocêntrica e na identificação da conversão individual com a troca de religião e aceitação dogmática de outra forma de fé. Nessa confusão entre reino de Deus e igreja local a criança significou apenas o futuro de um adulto conver-

<sup>111</sup>PADILLA, 1992, p.30, também para a citação seguinte.

<sup>112</sup>ESCOBAR, 2001, p.155, também para a citação seguinte.

tido ou, como também os jesuítas as viam, uma possibilidade de sensibilização dos pais<sup>113</sup>.

Diferente desse antigo paradigma missionário, a teologia da Missão Integral propôs, através de sérias análises bíblicas, uma abordagem holística do ser humano. Dessas análises brotou uma definição do ser humano como a “*unidade indivisível do ‘pó da terra/fôlego da vida’, as dimensões física e espiritual do ser humano*”<sup>114</sup>. Para enfatizar a inseparabilidade das dimensões da existência humana Kivitz<sup>115</sup> afirma que “*a ação missiológica e pastoral da igreja afeta a pessoa humana em todas as suas dimensões: bio-psíco-espiritual-social - a pessoa inteira em seu contexto - o humano e suas circunstâncias*”.<sup>116</sup> Seguindo o paradigma teológico da teologia da Missão Integral, Kivitz sintetiza o conceito de missão como:

[...] a sinalização histórica do Reino de Deus, que será consumado na eternidade. A igreja, o corpo de Cristo, é o instrumento prioritário através do qual Cristo, o cabeça, exerce seu domínio sobre todas as coisas, no céu, na terra e debaixo da terra, não apenas neste século, mas também no vindouro. A missão da igreja é manifestar aqui e agora a maior densidade possível do Reino de Deus que será consumado ali e além. O convite ao relacionamento pessoal com Deus é apenas uma parcela da missão. A missão integral implica a ação para

<sup>113</sup>José de Anchieta buscava em suas peças reservar um momento para as procissões de crianças vestidas com trajes típicos de suas respectivas tribos, fazendo um cortejo com muitas danças e músicas com temas cristãos, apresentadas sempre na língua nativa. Esse era um momento para sensibilizar os pais e estimulá-los a levar uma vida conforme os preceitos dos colonizadores. Ainda hoje, missionários católicos e protestantes veem nas crianças uma porta de acesso aos pais, por isso a ênfase que muitos grupos e agências missionárias dão à doutrinação infantil. (SALDANHA, Marcelo Ramos. *O teatro da Tábula Rasa*. Monografia (Mestrado) São Leopoldo: EST. 2010.)

<sup>114</sup>KIVITZ, Ed René. Uma síntese teológica da Missão Integral. In: 2º CONGRESSO BRASILEIRO DE EVANGELIZAÇÃO. *Missão Integral: proclamar o reino de Deus vivendo o evangelho de Cristo*. Viçosa: Ultimato; Belo Horizonte: Visão Mundial, 2004, p.64.

<sup>115</sup>Embora Ed René Kivitz seja importante pelo trabalho pastoral e não pelo labor teológico, citamos sua fala no 2º Congresso Brasileiro de Evangelização por entendermos que ela representa uma ótima síntese das ideias de René Padilla. Assim sendo, sua importância está no eco que dá aos formuladores da teologia da Missão Integral e não na originalidade do seu próprio pensamento.

<sup>116</sup>KIVITZ, 2004, p.64.



que Cristo seja Senhor sobre tudo, todos, em todas as dimensões da existência humana.<sup>117</sup>

O que reflete as palavras de René Padilla a respeito do Reino de Deus:

O Reino de Deus se fez presente na pessoa de Jesus Cristo. A escatologia invadiu a história. Deus expressou de maneira definitiva seu propósito de colocar todas as coisas sob o mando de Cristo. Os poderes das trevas foram vencidos. Aqui e agora, em união com Jesus Cristo, os homens têm a seu alcance bênçãos da nova era.

Não obstante, o Reino de Deus não chegou ainda a sua plenitude. Nossa salvação é "na esperança" (Romanos 8.24). Segundo as promessas de Deus, "esperamos novos céus e nova terra, nos quais habita justiça" (2 Pedro 3.13). Este é o tempo da paciência de Deus, que "(...) não querendo que nenhum se perca, senão que todos cheguem ao arrependimento" (2 Pedro 3.9).<sup>118</sup>

Com base nessa definição do ser humano, do Reino de Deus e da evangelização, negligenciar o cuidado com um dos aspectos da vida humana é negligenciar a evangelização como um todo. Já não basta a salvação no mundo vindouro, é preciso o engajamento da igreja com os ideais do reino de Deus, respondendo às demandas existenciais do nosso tempo. A premissa básica dessa teologia da missão está numa práxis transformadora que afete o ser humano de forma holística, ou seja, nas suas dimensões física, psicológica, social, ecológica e espiritual, como podemos notar nas palavras de René Padilla, quando diz que *"a salvação que o evangelho proclama não se limita à reconciliação do homem com Deus: abarca a reconstrução total do homem em todas as dimensões de seu ser; tem a ver com a recuperação de todo o homem para o propósito original de Deus para sua criação."*<sup>119</sup>

A teologia da missão integral trouxe para a igreja um olhar abrangente do ser humano. Ampliou as possibilidades de aplicação do trabalho missionário e manifestou-se como uma teologia pé no chão. No entanto, é uma teologia em construção. Suas bases, diferente do antigo paradigma, abrem possibilidade de

---

<sup>117</sup>KIVTZ, 2004, p.64.

<sup>118</sup>PADILLA, 1992, p. 32.

<sup>119</sup>PADILLA, 1992, p. 91.

inclusão da criança como objeto de especulação teológica, mas ainda não amadureceu a ponto de permitir que a criança seja sujeito teológico.

### 3.1.2. Princípios Metodológicos da Teologia da Missão Integral

Para pensarmos a teologia da missão integral e, principalmente, propormos um caminho de inclusão da criança como sujeito do debate teológico é imprescindível que façamos uma análise dos princípios metodológicos dessa teologia, pois esse será o método usado para propormos a inclusão da criança como agente do reino de Deus.

Regina Sanches apresenta três pontos conceituais e três pontos teológicos fundamentais sobre os quais se articula a teologia da missão integral. Os três pontos conceituais são contextualização, integralidade e missão. Os três pontos teológicos são a palavra de Deus, fé e reino de Deus<sup>120</sup>.

O primeiro ponto conceitual, a contextualização, diz respeito ao duplo chão onde a teologia é construída: o contexto bíblico e o contexto social/cultural dos leitores. O primeiro elemento do aspecto contextual é a referência ao método histórico-gramatical<sup>121</sup>. O segundo elemento diz respeito ao uso das ciências sociais, filosóficas e psicológicas que nos permitem compreender o ser humano em seu contexto integral<sup>122</sup>. Ao buscar a contextualidade da re-

---

<sup>120</sup> SANCHES, Regina. *Teologia da Missão Integral*. São Paulo: Reflexão, 2009, p. 112.

<sup>121</sup> Método de interpretação bíblica que interpreta os textos sagrados à luz de suas particularidades históricas e da sintaxe gramatical, buscando, assim, compreender os condicionamentos linguísticos, culturais e históricos, e encontrar o significado do texto por meio da “tensão que existe entre sua relevância eterna e sua particularidade histórica” (FEE; STUART, 1984, p 17). Esse era o método preferido pelo reformador suíço João Calvino (BRAKEMEIER, Gottfried. *A autoridade da Bíblia: controvérsias, significado, fundamento*. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2003, p. 40).

<sup>122</sup> A busca de um contexto holístico é uma tarefa urgente e controversa dentre os evangélicos fundamentalistas. Estes tendem a uma hermenêutica des-historizante, alegorizando a história bíblica, o que dificulta o confronto entre as narrativas sagradas e a realidade dos leitores. As-

flexão teológica, o teólogo ou teóloga deve manter-se fiel às Escrituras e à realidade sociocultural da América Latina, evitando a importação de teologias e o perpetuar do colonialismo intelectual<sup>123</sup> reinante nas igrejas evangélicas latino-americanas. Padilla afirma que “*se o tema central das Escrituras é a ação histórica de Deus que culminou na pessoa e obra de Jesus Cristo, então não é possível entender a mensagem bíblica à parte de seu contexto histórico original*”<sup>124</sup>. Essa contextualidade é confirmada também por Juan Stam que define a tarefa hermenêutica como “*ler a palavra de Deus à luz da própria realidade histórica (imersão profunda) com o fim de interpretar a realidade atual à luz da palavra de Deus para ser fiel a ela aqui e agora*”<sup>125</sup>. Essa leitura vem da necessidade de desconstruir a interpretação da mensagem evangélica recebida pela via das agências missionárias anglo-europeias, conduzindo ao movimento de contextualização do evangelho no chão latino-americano, isolando “*os fatores teológica, cultural e socialmente alienantes do movimento missionário anglo-europeu, alheios tanto ao pensamento bíblico quanto à realidade latino-americana*”<sup>126</sup>.

A busca pelo contexto do leitor e das Escrituras já nos conduz ao segundo ponto conceitual, a integralidade. Trata-se, aqui, da compreensão ampla do ser humano, sem desprezar as diferentes dimensões da existência humana. A hermenêutica está subordinada a uma definição complexa do ser humano.

---

sim, a pregação das escrituras ganha sempre um caráter “universal” que despreza os apelos contextuais da comunidade leitora.

<sup>123</sup>Sobre a colonização intelectual das igrejas do terceiro mundo, Padilla afirma que “se a igreja é realmente una, então não há lugar para a pretensão de que uma seção da igreja tenha o monopólio da interpretação do evangelho e da definição da missão da igreja. Nós que pertencemos ao Terceiro Mundo não podemos nem devemos ficar satisfeitos com a repetição monótona de fórmulas doutrinárias ou com a aplicação indiscriminada de métodos enlatados de evangelização importados do Ocidente. Não estou defendendo aqui uma aproximação relativista à teologia.” (PADILLA, 1992, p.47).

<sup>124</sup>Cf. PADILLA, 1992, p.95.

<sup>125</sup>Apud SANCHES, 2009, p. 104.

<sup>126</sup>STAM Juan. A Bíblia, o leitor e seu contexto histórico. Pautas para uma hermenêutica evangélica contextual. In: *Boletim Teológico*. Campinas: FTL-B, ano 1, nº 3, p. 94, Maio-Ago de 1984.

Já comentamos sobre a dicotomia alma e corpo na teologia evangélica. Falta-nos agora comentar sobre a distinção entre as múltiplas fases da vida humana. O conceito de integralidade só será consistente quando essas dimensões do humano forem cuidadosamente estudadas. Blanches de Paula, com base nos estudos de James Fowler e Erik Erikson, argumenta que a “*criança expressa sua compreensão do mundo mais por meio dos ‘sentidos’ do que por um discurso ‘elaborado’*”<sup>127</sup>. Essa afirmativa nos remete à necessidade de aplicarmos o conceito de integralidade não apenas aos aspectos materiais e imateriais do humano, mas também às suas diversas fases na vida, compreendendo todas como dignas de respeito e cuidado. Em resumo, missão integral é aquela que compreende o humano como ser uno (alma, corpo, espírito) envolvido em relações humanas e sociais e que no decorrer da vida experimenta diversas formas de ser humano, por isso, necessita de cuidados pastorais relativos a cada contexto e fase.

Integralidade é contemplar o humano tanto pela via da razão cognitiva, quanto pela da razão sensível. Ora, nesta dissertação, nossa intenção, claramente, foi a de dar ênfase ao segundo aspecto, sem desconsiderar o primeiro. Por isto, essa ênfase não vem em detrimento da razão cognitiva, pois entendemos que ambas coexistem no humano e são alvos da ação divina. No entanto, devido à importância que muitos evangélicos dão à cognição, compreendemos como necessária a ênfase desse trabalho recair sobre a segunda, mais encontrável nas igrejas pentecostais, embora diferentemente de como trabalhamos a questão nesta pesquisa.

Toda leitura contextual e integral das Escrituras e do ser humano nos conduzirá ao terceiro ponto conceitual, a missão. Aqui, não estamos falando da

---

<sup>127</sup>PAULA, Blanches de. A criança e a fé in: FASSONI, Klênia; DIAS, Lissânder; PEREIRA, Welinton (Org.). *Uma criança os guiará: por uma teologia da criança*. Viçosa: Ultimato, 2010, p. 201.

visão colonialista de missão, mas de um conceito amplo, que vai além da conversão e do eclesiocentrismo<sup>128</sup>. Segundo Carriker, essa missão será uma *Missio restaure e Missio creationis*, isto é, uma missão que visa à restauração da criação e que está ao alcance de toda a criação. Ela também deverá ser uma *Missio mundi* e uma *Missio historiae*, ou seja, terá seu *locus* no mundo e na história, contando com todas as implicações de sua encarnação histórica no mundo.<sup>129</sup>

Passemos, então, aos três pontos teológicos: a palavra de Deus, fé e reino de Deus. A teologia da Missão Integral compreende dois aspectos da palavra de Deus. O primeiro diz respeito à palavra como registro histórico da revelação divina, a Bíblia. É nela, seguindo o princípio da *sola scriptura*, que esse ramo da teologia da missão encontrará sua fonte de autoridade e norma. O segundo aspecto fala da palavra de Deus como revelação constante de Deus. Se o *logos* não cessa de revelar-se na história, será com base na relação constante com a revelação divina que a igreja construirá sua teologia a partir do seu registro histórico. Por isso, as cristalizações hermenêuticas, aquelas interpretações predefinidas que permeiam a pregação da igreja, perdem o seu valor. O que passa a valer para as comunidades que vivenciam essa teologia é a leitura das Escrituras, feita a partir da fé em um Deus que se revela a nós em todo momento. Devoção e fé são “instrumentos” hermenêuticos e não empecilhos e, por conta delas, se estabelece o princípio da primazia da Palavra de Deus.<sup>130</sup>

---

<sup>128</sup>René Padilla lembra que os evangelhos revelam que para Cristo a missão transcendia a pregação verbal. “Mateus, por exemplo, sintetiza o ministério terrenal do Senhor assim: ‘Percorria Jesus toda a Galiléia, ensinando nas sinagogas, pregando o evangelho do reino e curando toda sorte de doenças e enfermidades entre o povo.’ (Mt 4.23; cf. 9.35). Ainda que se definisse a evangelização em termos da comunicação verbal - definição esta que deixaria muito a desejar à luz da psicologia da comunicação- ainda haveria que acrescentar, com base no texto, que a evangelização foi somente um dos elementos da missão de Jesus.” Cf. PADILLA, 1992, p.35.

<sup>129</sup>CARRIKER, Timoteo. *Missão Integral* - uma teologia bíblica. São Paulo: Sepal, 2000, p. 162-169.

<sup>130</sup>Paul Tillich define fé como “estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente” (TILLICH, Paul. *Dinâmica da Fé*. São Leopoldo: Sinodal, 2001, p.5). Nesse estado de espírito, a fé e a razão são harmonizadas pela revelação, a manifestação do incondicionado, de forma que todo desequilíbrio entre ambas nada mais é do que a deformação de uma ou de outra.

No processo hermenêutico da teologia da missão integral o movimento sempre se dá na dinâmica entre saída e retorno à palavra de Deus (em seu duplo sentido). Esse movimento caracteriza o princípio da primazia da Palavra mediante a qual as Escrituras Sagradas são lidas a partir de sua condição de autoridade, sobrepondo-se a qualquer outra autoridade no labor teológico.<sup>131</sup>

Para superar a distância cultural e/ou cronológica entre os leitores e leitoras das Escrituras e o contexto em que os textos foram escritos, a teologia da missão integral trabalha para “*perceber a palavra de Deus nas situações de vida do texto bíblico, e perceber a realidade histórica da vida atual, julgá-la à luz da palavra de Deus, compreendida contextualmente sob a ótica do Reino de Deus*”<sup>132</sup>. Quando trata da interpretação bíblica, René Padilla apresenta “*três fatores que condicionam a compreensão da Palavra de Deus: a atitude do intérprete frente a Deus, sua tradição eclesial e sua cultura.*”<sup>133</sup> Eliminando, dessa forma, a possibilidade do intérprete compreender-se como infalível e detentor de uma verdade universal.

Esse trabalho, o de interpretar as Escrituras Sagradas, é feito tendo em vista uma chave hermenêutica, o reino de Deus, “*compreendido como “amplo e justo governo de Deus sobre toda a criação e de forma restrita, refere-se à organização da vida e do mundo que se realiza diante dEle e em correspondência a sua vontade, que é sempre boa e perfeita para toda a criação*”<sup>134</sup>, bem como, “*uma ampla variedade de temas que vão desde o campo da hermenêutica bíblica (que tem a ver com a leitura do evangelho segundo ele é revelado nas Escrituras) até uma ‘teologia universal’ (que tem a ver com a encarnação do evangelho nas múltiplas culturas do mundo)*”.<sup>135</sup>

---

<sup>131</sup>Um bom texto sobre a autoridade da Bíblia pode ser encontrado em BRAKEMEIER, 2003, p. 39-44.

<sup>132</sup>SANCHES, 2009, p.137.

<sup>133</sup>PADILLA, 1992, p.100.

<sup>134</sup>SANCHES, 2009, p.142.

<sup>135</sup>PADILLA, 1992, p.97.

### 3.2. Salvação, Evangelização e Igreja: conceitos demasiado adultos

A Missão Integral emergiu de um contexto não apenas eclesiocêntrico, mas também adultocêntrico. Contra o primeiro aspecto deste contexto encontramos ampla argumentação nos teólogos dessa teologia da Missão, no entanto o segundo aspecto não encontrou demanda para ser teorizado. A medida do universo infantil não serviu como modelo para a teologia da igreja. Por isso, salvação, *kérigma* e igreja são conceitos marcados pela razão adulta, não dialogando em plenitude com a razão sensível, própria da infância. Na busca por brechas para a inclusão da criança como agente no Reino de Deus, passaremos a apresentar esses três conceitos, tão caros para a teologia da missão, questionando-os desde o ponto de vista das crianças. Partindo do conceito tradicional da teologia da Missão Integral, tendo em vista a sua metodologia, as análises bíblicas expostas no capítulo anterior e a filosofia de Michel Henry, proporemos ampliações dos três conceitos, a fim de que se consiga compreendê-los também considerando o contexto da criança.

#### 3.2.1. Salvação: redescobrimto da condição de filho no Filho

A definição de salvação (*soteria*, em grego) é de fundamental importância para o cristianismo. Este é um tema que tem sido estudado a partir de distintas óticas no decorrer da história, gerando, assim, diferentes abordagens. Carlos Caldas, em seu artigo sobre salvação<sup>136</sup>, no Dicionário Brasileiro de Teologia, explica que “*enquanto o catolicismo romano enfatiza a salvação ligada à interpretação sacramental da igreja, o protestantismo evangélico tende a dar mais ênfase à individualidade e à subjetividade da salvação, e o cristianismo ortodoxo oriental põe ênfase na salvação como vida eterna mediante o Cristo*

---

<sup>136</sup>CALDAS, Carlos. *Salvação*. In: BBT, p. 903.

*ressuscitado*<sup>137</sup>. Dentre os protestantes, destacamos alguns evangélicos (como os batistas, metodistas e pentecostais), que, para além do simples individualismo, apostam na emoção como parte do caminho para salvação. Para estes, não basta ouvir e aceitar a salvação, é necessário também sentir-se salvo.

O protestantismo de missão, com sua forte tendência puritana, enfatizou a conversão individual, confirmada por meio da confissão de fé e da vida cotidiana santificada.<sup>138</sup> O clássico livro *O Peregrino*, de John Bunyan<sup>139</sup>, mostra bem essa relação entre fé, conversão e vida moral. Para Bunyan, bem como para os evangélicos em geral, a conversão é um processo que tem seu início na razão, na decisão individual. Para estes, o indivíduo deve tomar consciência de seu erro, para só então caminhar para a conversão, não podendo haver conversão sem a consciência plena do pecado, da obra da salvação e da responsabilidade da nova vida.<sup>140</sup> Por isso, muitas denominações de raiz conversionista protelam o batismo, símbolo de iniciação cristã, para o final dos estudos dos catecúmenos, quando um examinador atesta a conversão do candidato e sua aptidão consciente para o batismo.<sup>141</sup>

Se sem consciência não há conversão e por consequência o batismo, aos pequenos é barrado o caminho das águas, já que estes não estão plenamente “maduros” intelectualmente para fazer a decisão pelo caminho da fé.

---

<sup>137</sup> Logicamente, o verbete escrito por Carlos Caldas é bastante conciso e, por isso, não contempla as ricas matizes do catolicismo e do protestantismo. Não é interesse de nossa pesquisa detalhar essas variações, mas sim, registrar que no decorrer da história diferentes olhares foram lançados sobre o tema. Para além desse verbete, cabe registrarmos que após o Concílio Vaticano II o conceito de salvação transcendeu o que escreveu Caldas e que, dentro do protestantismo, com suas muitas tradições teológicas, uma só concepção de salvação é pouco para abarcar o tema.

<sup>138</sup>Cf. MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, São Bernardo do Campo: Instituto Metodista de Ensino Superior, 1995, p. 292.

<sup>139</sup>BUNYAN, John. *O peregrino: a viagem do cristão à cidade celestial*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1957.

<sup>140</sup>BUNYAN, 1957, p.18.

<sup>141</sup>Essa é uma prática muito comum nas igrejas batistas e em muitas igrejas pentecostais que enfatizam o batismo de consciência.



Essa visão fortalece a teoria da tabula rasa, pois alia a conversão ao conhecimento e ignora os saberes próprios da infância. Além disso, cria no coração da igreja dois níveis de indivíduos: o intelectualmente maduro, capaz de gozar de todos os benefícios da vida cristã, e o ser em processo, a criança, que deve ser tutorada pelos que já estão amadurecidos pela idade da razão.

Na busca pela integralidade, a teologia da missão integral tirou o pecado do campo da moral apenas, trazendo para o debate evangélico o conceito de pecado estrutural, muito comum na Teologia da Libertação. Afinal, um ser humano complexo, gerador de culturas complexas, não pode ter sua relação com o pecado reduzida ao campo da moral. Ao ampliar o conceito de pecado, essa teologia ampliou também o conceito de salvação<sup>142</sup>. Para a teologia da missão integral, a salvação passa a ser compreendida nesses termos:

O domínio de Deus, de direito e de fato, sobre todo o universo criado, através daqueles restaurados à imagem de Jesus Cristo – o primogênito dentre muitos irmãos. A salvação é o Reino de Deus em plenitude, onde a vontade do Senhor é realizada ou concretizada em perfeição. A redenção pessoal é apenas uma parcela do que o Novo Testamento chama salvação: o novo céu e a nova terra.<sup>143</sup>

Essa frase de Kivitz reflete a clara influencia de René Padilla, quando este diz que o conceito de salvação deve abarcar a totalidade do ser humano e não *“pode ser reduzido ao perdão de pecados e à segurança de uma vida interminável com Deus no céu”*<sup>144</sup>. Nessa visão integral *“salvação é saúde, salvação é humanização total, salvação é vida eterna, vida do Reino de Deus, vida que começa aqui e agora (e este é o sentido do presente do verbo em “tem vida eterna” no evangelho e nas cartas de João) e atinge todos os aspectos do ser do homem.”*

<sup>142</sup>Jon Sobrino aborda de forma substancial a questão do pecado pessoal e pecado estrutural, indo além da simples definição, e propondo que diante do pecado estrutural em que está mergulhada a América Latina a superação se dará por uma graça estrutural. Cf. SOBRINO, Jon. *O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 133-158.

<sup>143</sup>KIVITZ, 2004, p.63.

<sup>144</sup>PADILLA, 1992, p.35, a próxima também.

Essa definição, mais ampla, deu concretude ao conceito de pecado e salvação, os quais, nas teorias conversionistas, eram excessivamente transcendentais. O conceito de salvação continua a ser visto como implicando libertação do pecado, no entanto, como o pecado sai da subjetividade e ganha forma na maldade social, a salvação também será ofertada nessa dimensão do existir humano, como nos afirma René Padilla ao dizer que salvação “é o *retorno do homem a Deus, mas é também o retorno do homem a seu próximo*”.<sup>145</sup> Em Lausanne (1974), a grande contribuição latino-americana foi exatamente a afirmação da imbricação dialética entre evangelização e ação social, propondo que a salvação não seja reduzida, nem ao campo moral, nem ao campo social apenas, antes, que seja vista com maior profundidade e realce histórico, o que demonstra sua grande complexidade. Para os teólogos da teologia da missão integral, a oferta da salvação deveria ser holística, cuidando para que as múltiplas faces do humano sejam tocadas pelo anúncio da salvação.

Partindo desse princípio, sem nos determos no grande debate acerca da exterioridade do pecado, queremos retroceder do fenômeno do pecado enquanto experiência histórica e pessoal, para a origem deste: o desligamento do ser humano com relação à Vida, o esquecimento de nossa condição de filhos por meio de Cristo<sup>146</sup>. Afinal, foi dessa condição de desmaio na vida, quando passamos a viver ilusoriamente desconectados da fonte original de nós mesmos, que nasceram os males que dão forma ao pecado, tanto em seu aspecto subjetivo, quanto estrutural. Entendemos que, ao identificar a origem do fenômeno do pecado e relacionar esta realidade ao agir salvífico de Deus, a partir do amor e por graça, a teologia da missão integral poderá construir um conceito de salvação capaz de incluir a criança e anunciar a salvação de uma forma mais plena.

---

<sup>145</sup>PADILLA, 1992, p.33

<sup>146</sup>Cf. HENRY, 1998. p. 69 - 82.

### 3.2.1.1. A ilusão transcendental do ego

Como o ser humano se esquece de sua condição de gerado na vida? Como a criatura pode confundir-se com seu Criador, ao ponto de se entender como fonte de si mesma? Pelo fato da vida não nos vir no alarde, mas sim no silêncio e na invisibilidade de sua arqui-doação<sup>147</sup>, é importante compreender que somos sustentados por ela, mesmo que não nos percebamos assim. O ser humano, não percebendo essa auto-doação da Vida, recorrentemente se esquece de sua condição de gerado e passa a falsificar o fundamento e a fonte de si. Esta fonte é *“indevidamente atribuída ao ego que somente exercita os poderes que a si são doados”*<sup>148</sup>, como sustenta o filósofo Michel Henry em sua singular visão do ensimesmamento humano. Henry chamou esse desligamento de ilusão transcendental do ego, uma negação ou esquecimento de nossa condição de nascidos na Vida, o que nos faz viver na neurótica crença de que somos geradores de nós mesmos. Nisso constitui nossa queda e nosso pecado, pois entrega o ego à preocupação consigo próprio. *“Nesta ilusão transcendental o ego vive-se como o hiper-poder da Vida, transformando a doação em auto-geração”*.<sup>149</sup>

O fundamento dessa ilusão está no fato de sermos pura receptividade da vida. Na dádiva original, o ego tem a voz passiva, de tal modo que é sobre essa dádiva de mim, sobre a graça de não sermos geradores de nós mesmos, que posteriormente se edifica o ego. Na *ipseidade*<sup>150</sup> do primeiro vivente, Cristo

---

<sup>147</sup>Arqui-doação refere-se ao ato primordial da Vida Absoluta doar-se a nós, fazendo de nós viventes Nela. Esse conceito henryano guarda muita semelhança com o conceito hebreu de ruach. No Antigo Testamento “o ruach da humanidade – sua respiração – vem do ruach de Deus (Is. 42.5, Jó 27.3). Assim, concebe-se o indivíduo como possuidor do ruach, soprado por Deus.” (LADD, 2003, p. 627).

<sup>148</sup>HENRY, 1998. p. 87.

<sup>149</sup>HENRY, 1998, p. 87.

<sup>150</sup>Ipseidade vem do latim *ipseitas* (si mesmo ou self), caracterizando o indivíduo nele mesmo. Ipseidade Original refere-se à primeira ipseidade, a de Cristo, que por ser eterna é como a vida que deu origem a toda individuação. Para este conceito e sua pertinência para a fé cristã, cf. HENRY, 1998, p. 32-41.

nos é dado ser um *si* e dessa forma é possível tomar posse dos poderes que nos habitam<sup>151</sup>. Todo poder que é dado ao ego, lhe é dado no processo em que é engendrado, como um *si*, na ipseidade do Arquifilho<sup>152</sup>, o que se pode perceber comparando com a palavra de Cristo quando diz: “*Sem mim nada podeis fazer*” (João 15.5). Essa mesma ideia aparece nas palavras do apóstolo Paulo ao escrever: “*Porque é Deus quem produz em vós tanto o querer como o operar*” (Filipenses 2.13).

Outra razão desse esquecimento está no fato da Vida doar-se de forma integral. Como explicou a Dra. Karin Wondracek, a “*vida faz do ego um vivente total, e por isso seu dom é completo*”<sup>153</sup>. Além disso, a Vida é “*invisível por natureza, radicalmente imanente e jamais se expõe numa ‘exterioridade’ mundana.*”<sup>154</sup>. O ser humano é capaz de identificar as raízes de sua vida biológica, o aparecer no mundo, mas é incapaz de identificar, por via científica, o seu nascimento na Vida, a doação de que é alvo.

O resultado da vivência coletiva dessa ilusão é a barbárie, uma negação não só de Deus como fonte originária, mas também de nossa condição de humanos, como explica Henry ao afirmar que:

Os humanos afastados da Verdade da Vida mergulham nos enganos, nos prodígios em que a vida é negada, ridicularizada, troçada, simulada, ausente. Os humanos entregam-se à insensibilidade; seres humanos cujo olhar é um imenso vazio. [...] Os humanos são substituídos por abstrações, entidades econômicas, lucros e dinheiro. Os humanos são tratados matematicamente, informaticamente, estatisticamente, contados como animais, sendo tidos em menor apreço do que estes.<sup>155</sup>

---

<sup>151</sup>HENRY, 1998, p. 140.

<sup>152</sup>HENRY, 1998, p. 142.

<sup>153</sup>WONDRACEK, Karin. Qualificação Marcelo [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <marcelo.saldanha@gmail.com> em 29/07/2011.

<sup>154</sup>HENRY, 1998, p. 88.

<sup>155</sup>HENRY, 1998, p. 277.

Essa barbárie nos rouba a humanidade, renega a essência subjetiva e invisível do ser humano, fazendo com que o sensível, o lúdico, os saberes da carne sejam atrofiados. Crescemos no conhecimento científico, mas encolhemos no conhecimento da Vida e sua verdade<sup>156</sup>. Wondracek exemplifica algumas das consequências da barbárie nos relacionamentos humanos:

A tradição ética e étnica, a cultura e a arte, o espiritual e o saber dos ancestrais já não são considerados fontes de vida. Os mais idosos, justamente por não acompanharem o saber técnico, são relegados pela sociedade e considerados incapazes de ensinar qualquer conteúdo válido aos mais novos. Com isso se produz um grande hiato entre as gerações, que impede o enraizamento de adolescentes e jovens na sua bagagem cultural. Desta forma, na sua orfandade étnica, ética e estética, tornam-se presa fácil de ideologias consumistas ou totalitárias.<sup>157</sup>

Gilberto Safra, mesmo que não use a linguagem henryana, comenta essa barbárie ao refletir sobre o desenraizamento do humano, manifesto numa cultura que

já não mais reflete a medida humana. Recriar o mundo e o campo social torna-se mais complicado, porque, pela invasão da técnica como fator hegemônico da organização social, o ser humano só mais raramente encontra a medida do seu ser, que permita o estabelecimento do sentido de si a cada um dos níveis de realidade para a constituição e o devir de seu ser.<sup>158</sup>

Nesse império da técnica, das muitas velocidades e do acúmulo desordenado de informações, o ser humano, erroneamente tomado como fonte de si, se vê perdido, sem pátria, afinal, seu *ethos* está na Vida e não em si. Sem *ethos* o ser humano desenraizado tem dificuldade de encontrar-se com seus iguais, pois tem dificuldade de encontrar-se a si mesmo no tempo e espaço que, como humano, necessita.

---

<sup>156</sup>WONDRACEK, Karin H. K. Aconselhamento em Tempos de Barbárie: Sofrimento, Vida e Encarnação. In: *Estudos Teológicos*, vol. 50, n. 2, p. 274, jul-dez, 2010.

<sup>157</sup>WONDRACEK, 2010, p. 274.

<sup>158</sup>SAFRA, Gilberto. A fragmentação do éthos no mundo contemporâneo. In: NOÉ, Sidnei Vilmar (Org.). *Espiritualidade e Saúde*. Da cura d'almas ao cuidado integral. 2ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2004, p.10.

A barbárie nada mais é do que o humano sendo roubado de si. Dessas muitas manifestações da barbárie, promovidas pelo esquecimento da nossa fonte originária, nasce a emergência de superarmos essa condição de esquecidos da vida. Essa urgência é um clamor por salvação, por relações que nos conduzam ao *gênesis* de nós mesmos, à Vida. Mas como essa superação ocorre? Como a salvação nos toca? Como Deus nos conduz ao nascer de novo, à consciência de nosso nascimento na Vida?

Essa salvação acontece em nossa carne e no saber sensível que a ela pertence. Não é por meio do dogma, por vezes atrofiado pela verdade do mundo, que a salvação nos toca, nem mesmo pela técnica, a deusa do nosso século. Somos salvos, sim, no sofrer e no prazer, na dor e na alegria, enfim, no sentir a vida nos tocando. Este sentir, ou melhor, esse perceber-se sentindo, é que nos salva, numa graça<sup>159</sup> que não conseguimos expressar.

O ser humano, iludido pela crença de ser o gerador de si, embrenha-se no pântano da hiper-preocupação consigo mesmo, um processo que nos faz cada vez mais distantes da Vida, como explica Henry: *“Quanto mais o ego exerce o seu poder, aprofundando a sua experiência pela concreção do esforço dispendido neste exercício, mais a si atribui a fonte do poder e mais se esquece da vida”*.<sup>160</sup> Lutero, em seu conceito de *Incurvatus in se ipsum* (em latim: encurvado para dentro de si mesmo) fala do ser humano em pecado como num estado de ensimesmamento, preso numa visão umbilical e debruçando-se sobre si mesmo, o que faz com que se feche para os outros e para Deus.<sup>161</sup> Quanto mais o ego se distancia da vida, mais se projeta para o que lhe é visível, externo, mundano. Essa projeção para o que nos é externo nos retira a

---

<sup>159</sup> Graça (*charis* em grego) é uma expressão que pode ser “encontrada cinquenta e cinco vezes no Novo Testamento, das quais dois terços nos escritos do apóstolo Paulo”. Seu sentido básico é o de favor, falando do favor divino, sempre imerecido por parte do receptor. Para Paulo, a graça relaciona-se intimamente com “os outros temas que lhe são centrais como salvação (Efésios 2.5, 2 Timóteo 1.9, Tito 2.11), justificação (Romanos 3.24, 5.16, 18, Tito 3.7) e fé (Romanos 4.16, Filipenses 1.29, 1 Timóteo 1.14)”. LINDEN, Gerson. *Graça*. In: DBT, p. 463.

<sup>160</sup>HENRY, 1998. p. 88.

<sup>161</sup>CONGAR, Yves. *A palavra e o espírito*. São Paulo: Loyola, 1989, p. 142.

graça das relações profundas, atrofiando nossa capacidade de compreender a lógica da carne. É diante desse quadro da situação do ser humano que o Teatro da Encarnação pretende apresentar uma via sensível de aproximação dos humanos com relação ao que seja salvação, em termos teológico-bíblicos.

Quando falamos em via, estamos falando de processo<sup>162</sup> e não de um ato estanque, fruto de uma confissão dogmática. Nessa concepção, podemos notar que ambos, criança e missionário(a), estão sendo salvos. Salvos enquanto brincam e se tocam um ao outro numa comunidade dialógica, respeitosa e, sobretudo, humana.

### 3.2.1.2. Salvação: percorrendo a via sensível

Já argumentamos, no capítulo anterior, que a *imago Dei* consiste na semelhança divina em nós, uma via de acesso revelacional que inclui o saber sensível<sup>163</sup>, tão negligenciado pela teologia evangélica. Com base nos argumentos já expostos, podemos compreender que, no Teatro da Encarnação, a salvação acontece nas relações entre viventes, dentro de um espaço *kenótico*, sob a graciosa ação de Cristo. Não acontece porque a criança assimila lições morais ou religiosas, ou ainda, porque “confessou a Cristo com seu Senhor e Salvador”<sup>164</sup>, mas sim, porque teve sua carne tocada pela Vida Absoluta.

---

<sup>162</sup> A teologia clássica fala de três tempos da salvação: o tempo passado (justificação), o tempo presente (santificação) e o tempo futuro (glorificação). Cf. DBT, p. 906. René Padilla afirma que “os três tempos da salvação, no entanto, estão num todo orgânico: podem ser distinguidos, mas não separados.” (PADILLA, 1992, p.91)

<sup>163</sup> Cabe aqui ressaltarmos novamente que a via sensível não se refere ao típico emocionalismo, muito forte nas propostas de espiritualidade pentecostal e carismática. No entanto, não desejamos excluir a doação da Vida na emoção, inclusive na experiência com o sagrado encontrado nas igrejas pentecostais.

<sup>164</sup> O texto de Romanos 10. 9-10 é usado por muitos teólogos conversionistas como base para a exigência de uma confissão teológica consciente como requisito para salvação. Cf. MENDONÇA, Antonio G; VELASQUEZ, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990, p. 133-143.

Quando, no Teatro da Encarnação, o adulto dedica-se a dialogar com a criança, negando todo desejo de doutrinação, ambos adentram a comunidade do afeto, o ajuntamento das ovelhas no aprisco do Senhor (João 10. 1-18). É ali que a salvação ocorre, no diálogo da existência, no toque sensível da Vida, na *kénosis* que nos faz irmãos e irmãs.

Quando argumentamos a respeito de uma salvação não dogmática, não estamos excluindo a lógica proveniente do dogma no processo de salvação, mas sim, afirmando que existe um nível da experiência da salvação mais profundo e vivencial que não envolve a razão diretamente, embora a inclua mesmo sem uma compreensão consciente; trata-se, na verdade, de uma experiência que se pode explicar como um *fruir na Vida*<sup>165</sup>. O dogma sempre terá valor, desde que não contrarie os conteúdos da Vida, sendo sempre um processo posterior e exterior. Aqui a palavra de Jesus talvez sirva como fundamento desta forma de compreender a ação salvífica divina (da Vida) em nós: “Os sãos não precisam de médico, e, sim, os doentes; não vim chamar justos, e, sim, pecadores” (Marcos 2.17). Sobre a precedência das crianças no reino de Deus, algo pouco refletido nos meios protestantes, vale interpretar em profundidade outro dito de Jesus: “Qualquer que receber uma criança, tal como esta, em meu nome, a mim me recebe; e qualquer que a mim me recebe, não recebe a mim, mas ao que me enviou” (Marcos 9.37). Em linguagem henryana, possivelmente podemos traduzir por “recebe a Vida”.

Na troca de afetos, proveniente dos jogos do Teatro da Encarnação, a salvação nos toca sensivelmente. Não somos nós que a aprendemos como quem retém na mente um conhecimento qualquer, mas é ela quem vem a nós (Galatas 1:15, Efésios 1.3-6), nos envolvendo em seu abraço. Na verdade, aqui salvação é a experiência de ser envolvido pelo *abraço* de Deus. O esquecimento da condição de filho(a) no Filho é superado, não porque fomos convencidos

---

<sup>165</sup>Cf. HENRY, 1998. p. 23.



da incapacidade de gerarmos a nós mesmos na vida, mas sim, porque Cristo, o mediador, constrói encontros entre os atuadores, e nesses encontros somos salvos pela sensibilização do amor. É no amor, como já nos afirmava o apóstolo Paulo (1 Coríntios 13), que, sendo maior que a fé e a esperança, se constrói a base da nossa relação com Deus, a fonte da nossa vida.

### 3.2.2. Igreja: comunidade mediada e dialógica

A salvação segue o caminho do *pathos* divino. Se entendermos a salvação como o “*congregar de todas as coisas em Cristo*” (Efésios 1.10), restaurando o equilíbrio original que foi perdido na história humana por meio do pecado, notaremos que o mergulhar na paixão divina é o único caminho. Mergulho que não ocorre no claustro, mas na comunidade. Por isso, comunhão e partilha de vida são mais importantes que transmissão de conteúdos dogmáticos. Na experiência da salvação, somos libertados de nós mesmos, da doente preocupação do ego consigo mesmo. Mas como ser libertos do egoísmo que gera a neurótica preocupação consigo sem estar em comunidade? Não há como. Desde as primeiras referências à trindade no Antigo Testamento até a fundação da igreja de Jesus, a comunidade tem sido o caminho prioritário para salvação, porque é nela que os *eus* transcendentais vivos experimentam o ser parte uns dos outros em Cristo. A celebração e participação da ceia é memória e presentificação do *viver em Cristo*.

Essa comunidade é o novo ser coletivo, pois Deus “*não está apenas salvando pessoas; está, principalmente, restaurando a raça humana. Estar em Cristo é não apenas ser nova criatura, mas também e, principalmente, ser nova humanidade – não mais descendência de Adão, mas de Cristo, o novo humano e humano novo*”.<sup>166</sup> Refletindo a propósito do aspecto coletivo da salvação, po-

---

<sup>166</sup>KIVITZ, 2004, p.63.

demos afirmar que “*no cristianismo, a salvação é pessoal, a peregrinação espiritual é comunitária, e nada, absolutamente nada, é individual [no sentido egoísta do termo]. A Igreja é a unidade dos redimidos que são transformados de glória em glória pelo Espírito Santo, até que todos cheguem juntos à estatura de ser humano perfeito*”.<sup>167</sup> Evidentemente, é preciso considerar esta afirmação no seu contexto escatológico, uma vez que enquanto seres históricos, vivemos ainda sob a dialética do ser humano justo e pecador, como escreveu Lutero.<sup>168</sup> Afinal, a “*igreja não é o Reino de Deus, [a consumação da salvação], mas o resultado concreto do Reino. Ela leva as marcas de sua existência histórica, do ‘ainda não’ que caracteriza o tempo presente.*”<sup>169</sup>

Um bom exemplo da comunidade mediada pelo *pathos* pode ser encontrado num relato autobiográfico que Jürgen Moltmann fez de seu tempo na prisão no North Camp, Inglaterra, após a Segunda Grande Guerra. Assim Moltmann narra o período de prisão iniciado aos dezessete anos:

Perdemos os nomes e nos transformamos em números. Ficamos órfãos de lar e de pátria; perdemos a esperança, a autoconsciência, e a própria comunidade. Experimentamos, então, o que poderíamos chamar de *ochlos*, ou seja, a massa humana desorganizada, prisioneira, sem educação, e sofredora, sem face, sem liberdade e sem história. Parecia-me que, nessa situação, eu era povo e nada além disso. [...] E acredito que tenha sido “povo” naqueles anos, experimentando o que povo é.<sup>170</sup>

Nesse relato de Moltmann, vemos que ser uma comunidade, um povo, é mais do que a mera identificação étnica ou social, é uma identificação páthica, um sofrer junto com o nosso próximo. Foi na dor conjunta de sentir a fome, a desorientação e a privação da liberdade que o teólogo alemão experimentou, em sua juventude, o sentimento de ser povo. Sentimento que o lema *ein Volk*,

---

<sup>167</sup>KIVITZ, 2004, p.63.

<sup>168</sup>LUTERO, Martim. *Da liberdade cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

<sup>169</sup>PADILLA, 1992, p.211.

<sup>170</sup>MOLTMANN, Jürgen. *Paixão pela vida*. São Paulo: Aste, 1978, p. 33.

*ein Reich, ein Führer* (um Povo, um Império, um Líder) não conseguiu lhe transmitir.

### 3.2.2.1. João 10 - Um espaço/momento de vivências compartilhadas: comunidade e *pathos* divino

Eu sou a porta. Se alguém entrar por mim, será salvo; entrará, e sairá, e achará pastagem.

[...]

Eu sou o bom Pastor; o bom Pastor dá a sua vida pelas ovelhas.

Aquele que entra pela porta é o pastor das ovelhas. O porteiro abre-lhe a porta, e as ovelhas ouvem a sua voz. Ele chama as suas ovelhas pelo nome e as leva para fora.

[...]

As minhas ovelhas ouvem a minha voz; eu as conheço, e elas me seguem. Meu Pai, que as deu para mim, é maior do que todos; ninguém as pode arrancar da mão de meu Pai. Eu e o Pai somos um. Eu lhes dou a vida eterna, e elas jamais perecerão; ninguém as poderá arrancar da minha mão.

João 10.9, 11, 27-30

Michel Henry<sup>171</sup> expõe em sua interpretação do evangelho de João um olhar fenomenológico da parábola do bom pastor (João 10). Nessa interpretação filosófica, Henry nos introduziu ao conceito de comunidade movida pelo *pathos*, chamada por ele de comunidade *páthica*. Henry salienta elementos-chave da parábola, indicando características dessa comunidade que ajudarão a contribuir para o que nesta dissertação estamos chamando de espaço *kenótico*. Vejamos, então, alguns aspectos da análise henryana da parábola joanina e como tal análise ajuda-nos na fundamentação teológica do espaço de partilha.

A primeira característica da comunidade do aprisco é a sua relação exclusiva com o bom pastor. Nessa relação, só Cristo é a porta que nos dá acesso ao nosso *eu* e Ele, apenas Ele, nos dá acesso às outras ovelhas do aprisco.

---

<sup>171</sup>HENRY, 1998, p. 71-80.

Cada eu transcendental vivo é mediado pelo cuidado do arqui-Filho. Nessa comunidade, não há relação com a Vida Absoluta que não seja por meio de Cristo, pois foi Ele, o cordeiro que foi morto antes da fundação do mundo, que se abriu como porta para que tivéssemos acesso à paternidade/maternidade de Deus. Os apóstolos Pedro (1 Pedro 1.20) e João (Apocalipse 13.8) fazem coro com esta percepção teológica ao afirmarem que o Filho precede a criação. Essa preexistência de Cristo e sua mediação na criação são afirmadas no prólogo joanino por meio de um paralelismo antitético<sup>172</sup>, edificado em degraus, usando variações do pronome *hoûtos* (ele) nos três primeiros versos do prólogo joanino. João assim apresenta esse paralelismo: “Ele” (*hoûtos*) estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas “por ele” (em grego: *di'autoû*) e “sem ele” (*chois autoû*) nada se fez de tudo o que foi feito.<sup>173</sup> Se o *logos* divino nos fala de uma lógica originária e criativa da Vida, o cordeiro, cuja morte precede a criação, fala-nos do Cristo encarnado antes da história, possibilitando, assim, a existência de toda carne. Afinal, “o Arqui-Filho não é só o Caminho que conduz os viventes à Vida. Ele é este Caminho porque foi o Caminho, num sentido ainda mais originário. Antes de ter conduzido os viventes à Vida ele conduziu a Vida até os viventes”<sup>174</sup>. É por isso que podemos concordar com Michel Henry quando diz que “é impossível tocar alguém sem tocar Cristo”<sup>175</sup>, já que Ele é o doador de nossa carne, bem como mediador entre os seres encarnados.

O segundo aspecto diz respeito à tentativa de buscar outra forma de entrada no aprisco que não seja por Cristo, a porta. Somos filhos e filhas por meio do Arqui-Filho e qualquer outra tentativa de acesso à família divina nada mais é do que o engodo de tentar pular os muros do aprisco, como fazem o ladrão e o salteador. Pois, foi a entrega amorosa de Cristo (João 10.18) no cal-

<sup>172</sup>No paralelismo antitético, a rima de ideias é feita por meio de um contraste de ideias ou imagens. Nesse caso, o contraste é feito entre afirmação e negação, usando, para isso, as variações do pronome *hoûtos*, principalmente os dois últimos casos: feito por ele e sem ele. O Evangelista usa uma afirmação negativa (sem ele) para enfatizar outra positiva (feito por ele).

<sup>173</sup>NICCACCI, Alviero; BATAGIA, Oscar. *Comentário ao Evangelho de São João*. Petrópolis: Vozes, 1985, p 34-36.

<sup>174</sup>HENHY, 1998, p 80.

<sup>175</sup>HENHY, 1998, p 72.

vário armado pelos maldosos deste mundo (Mateus 21.33-46), que abriu-nos a porta da comunhão, o ajuntamento dos humanos tocados pela vida. Os ladrões e salteadores são os auto-suficientes que, por isso, não compreendem a relação mediada por Cristo com Deus e com as demais ovelhas do aprisco. Sua arrogância faz deles seres que veem, de forma profunda, a si mesmos como geradores de vida, por isso, caem no esquecimento de sua condição de filhos no Filho, e entendem que essa condição deve ser comum a todo o ser humano. São seres esquecidos da Vida e também propagadores desse esquecimento.

Na comunidade do aprisco o *pathos* divino, manifesto no Cristo encarnado e, principalmente, no Cristo da cruz, é o paradigma relacional. Cristo deixou-se tocar por nossa dor dos crucificados<sup>176</sup>, por isso, nele encontramos a nossa dor e por meio dele encontramos nosso próximo. Quando uma comunidade é mediada por Cristo, tal mediação ocorre na paixão de vivermos dores conjuntas e alegrias em comum, numa eucaristia do afeto que nos leva a identificarmo-nos com Cristo, identificando-nos com nosso próximo. Pois, numa vida comunitária, onde o ego não recebe status de senhor, abandonamos a idolatria do deus apático e passamos a construir relações à sombra da cruz do Deus apaixonado.

### **3.2.2.2. Uma comunidade kenótica**

A *kénosis* é um conceito cristológico nascido no hino que Paulo assume em Filipenses 2.5-8. Quando interpretado à luz do contexto oferecido pelas passagens de João 1.14 e 17.5, de Gálatas 4.4 e de 2 Coríntios 8.9, notamos que na relação entre as duas naturezas de Cristo, a divina e a humana, o arquifilho, sem abandonar sua natureza divina, optou por “fazer sua tenda entre nós”, tornando-se plenamente humano (João 1.14). A partir desse conceito,

---

<sup>176</sup> ZWETSCH, 2007, p. 313

desenvolvemos a ideia de espaço *kenótico* para falar de um lugar de partilha de vidas, onde o adulto, sem infantilizar-se (no sentido negativo da expressão), busca estabelecer um diálogo com a criança, não a vendo como ser inferior, mas como seu próximo e a quem se pode amar como se ama a Deus (Lucas 10.27), numa relação mediada por Cristo, fonte da vida.

Nessa comunidade vale a ética das relações, onde olhar o outro e compreender o seu espaço de fala é mais importante do que fortalecer o ego auto-suficiente. Trata-se de uma relação onde o nosso olhar é mediado, onde encontrar-se com outro ser humano também é encontrar-se com Cristo (Mateus 25.40). Aliás, segundo o pensamento henryano, pode-se afirmar que este encontro é mediado por Cristo, na Vida.<sup>177</sup> Assim como Cristo não viu sua deidade, elemento que lhe é essencial, como um obstáculo para a comunhão, em uma comunidade marcada pela imitação da *kénosis* o *eu* não é barreira para nossa doação ao outro. Essa verdade é de fácil assimilação quando vemos nosso *eu* como dádiva e não como conquista dos exercícios do nosso poder. Se não damos vida a nós mesmos, por que não fluir na Vida?

No aprisco do cuidado não é a exterioridade da assimilação dogmática, mas a experiência interna do vento que entra em nós, moldando nossa alma no ofício do oleiro, que nos traz a realidade de sermos filhos e filhas de Deus. Nessa experiência histórica se dá a experiência da salvação, na renúncia do *eu* como fonte da vida e o caminhar para doação de nós mesmos na participação da *kénosis* divina.<sup>178</sup>

---

<sup>177</sup>Aqui o pensamento de Michel Henry se aproxima muito da concepção de comunhão defendida por Dietrich Bonhoeffer no seu livro *Vida em comunhão*. Nesse livro, ele afirma justamente que o encontro significativo com o outro, meu irmão, só é possível porque Cristo é o mediador entre Deus e nós e entre nós e as outras pessoas. Se quiséssemos atualizar Bonhoeffer poderíamos acrescentar, entre nós e a natureza, o meio ambiente, hoje tão vilipendiado pela sociedade de consumo! Cf. BONHOEFFER, Dietrich. *Vida em comunhão*. São Leopoldo: Sino-dal, 1997, p.12.

<sup>178</sup> A nossa participação da *kénosis* não se dá de forma plena, mas indireta. A *kénosis* é uma ação que se dá entre o Pai e o Filho, sendo uma ação de Deus em favor de nós. No entanto, o convite de Paulo, na epístola aos Filipenses, é de imitarmos a Cristo, assumindo em nossa humanidade a semelhança da atitude de Cristo em sua renúncia. Assim, embora a *kénosis*

### 3.2.3. A Evangelização: Um anúncio respeitoso e relacional

Quando defendemos a supremacia dos afetos sobre o dogma, nasce em nossa mente a pergunta: Será que, nessa visão relacional, há lugar para o anúncio da salvação? A resposta é sim. O evangelho sentido também é evangelho ouvido, mas ouvido em diálogo que chama e compromete, e não simplesmente como uma nova doutrina. O Teatro da Encarnação se baseia na interação dos sentidos. O toque, o movimento em cena, a fala e a escuta são as bases da relação entre as pessoas no palco compartilhado, aqui com destaque para as crianças. Se a criança é amordaçada, o monólogo adulto não comunica vida, somente ideias, fazendo com que a contextualidade se desfaça. Mas quando a conversa existe, a mediação de Cristo acontece e ambos ouvem e falam da palavra de Deus. O Senhor das parábolas fala nas histórias criadas entre adultos e crianças e esse é o nosso conceito de proclamação.

Vejamos algumas bases para justificarmos tal possibilidade de interpretação. Nas 75 vezes que a palavra *euangélion* se repete no Novo Testamento, ela indica o “cumprimento da promessa de Deus, de enviar seu Filho Jesus Cristo para salvar e redimir toda a humanidade”<sup>179</sup>. Essa é a essência do Evangelho, a vinda de Cristo a nós. Por isso, entendemos que a evangelização transcende o *kérigma* (palavra falada), envolvendo a *martyria* (viver, testemunhar) e a *diakonia* (obras de serviço)<sup>180</sup>, buscando os muitos contextos do domínio salvador de Cristo. A vivência dos sinais do Reino de Deus, aqui e agora, também integra a obra da evangelização, mesmo que não o seja na plenitude ou o seja em parte.

---

faça parte da economia trinitária, sendo uma relação *ad intra*, possui aspectos que são cumpridos na igreja, o corpo de Cristo.

<sup>179</sup>QUEIRÓZ, Carlos. *Evangelização*. In: DBT, p. 420.

<sup>180</sup>QUEIRÓZ, 2008, p. 420.

Cristo é o *Kyrios* (Atos dos Apóstolos 2: 36.), o Senhor, o soberano sobre toda a criação, aquele que é capaz de unir em si o finito e o infinito, sendo a unidade do humano e divino. Assim sendo, só podemos conceber a evangelização a partir dessa noção de soberania que nos une e que nos permite proclamar “*Cristo como senhor e salvador, por cuja obra o ser humano é liberto tanto da culpa como do poder do pecado, integrando-se ao propósito de Deus de colocar todas as coisas sob o mando de Cristo*”<sup>181</sup>. Mas essa proclamação não precisa ser necessária ou exclusivamente verbal, podendo acontecer de forma relacional, priorizando a ação de Cristo na obra evangelizadora. O senhorio de Cristo não é dado pela igreja, que na proclamação afirma Cristo como *Kyrios*, mas pelo próprio Senhor que se manifesta o tempo todo como sustentador e salvador do mundo. Portanto, a evangelização não precisa submeter-se aos jogos de poder e dominação presentes no antigo paradigma, podendo caminhar na direção da valorização do outro, pois se Cristo é Senhor, seu reinado manifesta-se segundo a sua vontade salvadora (1 Timóteo 2.3s), seguindo a lógica do amor (João 3.23) que nos conduz, pelo caminho do afeto, a servir uns aos outros (Lucas 14.11; Mateus 18.1-5).

O anúncio das boas novas de salvação, segundo esse paradigma relacional, consiste, num primeiro momento, no garimpar da revelação divina, buscando compreender os sinais da presença de Deus e de sua revelação na vida da criança, para só depois dedicar-se à fala ou ao anúncio, e mesmo assim, entendendo esta como fala dialógica. Não é a conversão a uma religião que está no centro da missão, mas sim a amizade, pois o Reino de Deus é feito de amigos e não de súditos (João 15.15). E se no Reino somos amigos, nossa relação de evangelização necessita ser respeitosa. Logicamente, podemos aqui estabelecer uma relação recíproca entre conversão e amizade, já que Paulo afirmava que pelo ministério da reconciliação a inimizade contra Deus é transformada em amizade com Deus e entre as pessoas (Efésios 2.11ss). Esta

---

<sup>181</sup>PADILLA, 1992, p. 23.



nova relação não deixa de ser uma transformação radical ou uma *conversão*, neste sentido.

Como então ocorrerá essa evangelização respeitosa? Ela ocorrerá no aconchego da subjetividade de outro humano. Gilberto Safra ensina-nos que:

O ser humano, a fim de que possa acontecer e emergir como si mesmo, precisa iniciar seu processo de constituição a partir de uma posição, de um lugar. Esse lugar não é um lugar físico, é um lugar na subjetividade de um outro. [...] não existe o ser humano sem o outro.  
182

E ainda:

Não basta, para a humanização do bebê, que o mundo esteja pronto com suas estéticas, com seus códigos, com seus mitos. A criança precisa, por seu gesto, transformar esse mundo em si mesma. É preciso que o mundo, inicialmente, seja ela mesma, para que ela possa apropriar-se dele e compartilhá-lo com outro.

Só assim, permitindo que a criança interaja e tome nosso mundo para si, é que ocorrerá o respeito na evangelização. Não basta miniaturizar nossas igrejas para dizermos que as aceitamos, é preciso uma abertura de vida tão plena que permita aos pequenos serem agentes do Reino, sujeitos capazes de agir e modificar, de forma segura, o meio onde estão inseridos, sendo acolhidos não apenas em prédios e estruturas bonitas, mas em corações abertos para receber a Cristo na relação com as crianças.

Na criação de *Adam* foi em Deus que o primeiro ser humano encontrou seu lugar de encontro consigo mesmo, um espaço de construção do eu. O mundo já estava construído, já havia uma estética, no entanto havia, ainda, espaço para a atuação deste adulto-criança. *Adam* não nasceu apenas do modelar de seu corpo físico, mas sim, da interação dos sentidos, no sopro vivificador de *Elohîms*. Como *Adam*, carregamos em nós a necessidade de nos encontrarmos num lugar de partilha e interação. Para que exista evangelização dos pequenos, portanto, “é preciso olhar e ouvir a criança, tentando trazê-la

---

<sup>182</sup>SAFRA, 2004, p.9, também para a citação seguinte.

*para o centro das nossas conversas sobre Deus". Desse exercício nasce um olhar missionário "focado na criança, e que traz para a teologia uma outra perspectiva e nos ajuda a manter as questões mais pertinentes que são também as mais difíceis bem diante de nós".*<sup>183</sup>

### **3.3. Teatro da Encarnação, a criança e a missão**

Na vivência do Teatro da Encarnação, a criança, o boneco e os adultos não estão sozinhos no palco. Deus atua com eles: Interage, sopra e movimenta-se (João 3.8) na liberdade que lhe é própria. Esse Deus não pode identificar-se com o deus sisudo das pregações fundamentalistas. Ele é um Deus brincante, capaz de animar bonecos e, principalmente, estar próximo, junto a nós. No Teatro da Encarnação a *missio* não despreza o lúdico, antes o incorpora como elemento de fala e de revelação da Vida.

#### **3.3.1. A criança e o Deus brincante**

Deus, para falar de si, tornou-se homem. Fala sobre Deus é fala sobre um homem. A palavra se fez carne. Nosso irmão. Um de nós. Nasceu, viveu, morreu...

Rubem Alves<sup>184</sup>

Toda atuação é um ato encarnado. É encarnado porque acontece num corpo, respeitando limites físicos e fazendo com que ator e personagem comunguem de um mesmo sentir. A lágrima da atuação também é lagrima senti-

<sup>183</sup>BONTEMPO, Marcos. *Na igreja ninguém fala sobre criança*. Disponível na internet em: <http://www.ultimato.com.br/conteudo/na-igreja-ninguem-fala-sobre-crianca/miss%E3o+integral>.

<sup>184</sup>ALVES, Rubem. *Creio na ressurreição do corpo: meditações*. Rio de Janeiro: Cedi; Tempo e Presença, 1982, p. 26.

da por quem atua<sup>185</sup>. Os braços e pernas da personagem também são os braços e pernas do ator ou da atriz. Tanto que a interpretação é comumente denominada de encarnação da personagem.

Logicamente, essa definição de encarnação é muito limitada, já que o ente encarnado, a personagem, só existe quando lida ou interpretada. É um ente imaginário. No entanto, um elemento da encarnação presente na atuação teatral é o esvaziamento de si por parte do ator, isto é, o ato de abandonar, mesmo que parcialmente, o exercício de sua personalidade para dar voz à personagem. Se no teatro o conceito de encarnação é limitado, faz-se necessário buscarmos uma definição teológica que nos permita entender como a teologia contribui para pensar o teatro de outra maneira. Segundo o que vimos afirmando nesta dissertação, esta definição é encontrada no Deus-menino brincante.

O Deus brincante é o Jesus menino, capaz de sentir em sua carne a magia de animar bonecos e inventar histórias. Aqui podemos fazer referência a uma palavra já extinta do nosso português, a palavra *estória*, para dizer que Cristo encarnado na história gestou histórias que nos convidaram a brincar de Reino. Sim, brincar! Porque brincar é vivência séria e complexa. Daí a dificuldade que missionários e missionárias têm em voltar ao brinquedo, esquecendo-se, ao menos no momento da brincadeira, do dever de ser adulto. Para evangelizar no espaço *kenótico* os adultos terão de reaprender a leveza da brincadeira e despir-se da adulez engessada, para assumir uma adulez generosa e aberta, capaz de brincar e, na brincadeira, aprender novamente a ser ou tornar-se crianças.

---

<sup>185</sup>Na contemporaneidade, o método de Stanislavski fala de uma interiorização da personagem e do ator não apenas aparentar emoção, mas buscar em sua memória sentimentos correlatos que lhe possibilitem experienciar o sentimento da personagem. Para mais informações sobre o método de Stanislavski cf. STANISLAVSKI, Constantin. *A preparação do ator*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

O Cristo missioneiro foi na terra um Deus brincante, uma criança envolta nos laços da imaginação, mas que, quando adulto, no sério ministério missionário, manteve a também muito séria capacidade de imaginar. Suas parábolas são a prova disso. Uma parábola é diferente de uma pregação. Esta tem objetivos muito bem definidos, que devem ficar claros ao ouvinte, pois será baseado neles que o ser humano, alvo da pregação, tomará supostamente suas decisões. Aquela, no entanto, tem a sua base no efeito causado. Mentes determinadas pela exclusiva lógica racional tendem a deter-se demasiado nos detalhes, perdendo a visão global e o efeito imediato causado pela parábola, não entendendo o sentido profundo das palavras de Cristo. Para entendermos um Cristo imaginativo é necessário sabermos imaginar<sup>186</sup>, brincar e ser criança, para, assim, podermos ter os olhos encantados pelo brilho das parábolas.

### 3.3.2. Deus, o(a) missionário(a) e a Criança no palco

Eu afirmo a vocês que isto é verdade: se vocês não mudarem de vida e não ficarem iguais às crianças, nunca entrarão no reino do céu.

Mateus 18.3

Por entendermos que o afeto é a via originária da revelação divina, não nos interessamos, no Teatro da Encarnação, pela peça enquanto espetáculo, ou seja, o efeito que causa a quem assiste, mas sim, o efeito que causa nos atores, ou seja, nas crianças e nos adultos. Eles são os seres encarnados, movimentando-se na vida e sendo tocados por ela. Para exemplificar a forma com que o Teatro da Encarnação propõe a interação entre os atores, apresentamos nesse momento final da dissertação alguns jogos e exercícios ou, como diria Boal, *jogexercícios*<sup>187</sup> que nos ajudam a entender a metodologia do

<sup>186</sup> Sobre a relação entre missão, teologia e imaginação, cf. ZWETSCH, 2007, p. 329, onde o autor fala da *imaginação criativa* como uma das tarefas da teologia.

<sup>187</sup> Para fins didáticos, Boal distingue entre exercícios e jogos, explicando que os primeiros estão ligados aos movimentos físicos e visam “a um melhor conhecimento do corpo, seus mecanismos, suas atrofias, suas hipertrofias, sua capacidade de recuperação, reestruturação, re-

Teatro da Encarnação. Logicamente, por sua incompletude, os *jogexercícios* apresentados apenas esboçam o que acontece no palco compartilhado, pois o Teatro da Encarnação está em constante atualização e mudança.

O primeiro exemplo de brincadeira teatral é posta em prática num momento de aproximação, nos primeiros encontros com as crianças. Com todos os participantes em círculo, são distribuídos bonecos que correspondem aos personagens de uma história. O missionário/animador ou a missionária/animadora apresentam, de modo bastante informal, o repertório de movimentos do boneco, movimentando-o em cena. Isso é feito por meio de pequenas representações que dão vida aos bonecos, enquanto oferecem às crianças um repertório mínimo de movimentos que lhes permitam lidar com qualquer embarço durante a encenação. Feito isso, o adulto apresenta uma história que pode ser atuada, animando os bonecos, ou contada de forma livre, usando os bonecos de forma ilustrativa<sup>188</sup>. Após a contação de histórias, todos são convidados, mas nunca obrigados, a contar ao grupo com que característica dos personagens mais se identificaram ou simplesmente comentar a história. O objetivo desse exercício é promover no missionário ou missionária uma primeira aproximação com o universo sensível das crianças. Nesse momento, o(a) missionário(a) pode, dependendo da história e das personagens, compreender os referenciais religiosos e algumas fragilidades das crianças, mas principal-

---

harmonização. O exercício é uma reflexão física sobre si mesmo”. Já os jogos, por sua vez, “tratam da expressividade dos corpos como emissores e receptores de mensagens. Os jogos são um diálogo, exigem um interlocutor, são extroversão”. Unindo os dois conceitos, Boal cunhou a expressão *jogexercícios* para referir-se às interações teatrais que trazem consigo um pouco de cada. Cf. BOAL, Augusto. *Jogos para atores e não-atores*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 87.

<sup>188</sup>O uso ilustrativo do boneco consiste na ação de colocar, paulatinamente, os bonecos em cena sem a obrigatoriedade de movimentá-los. Esses bonecos representam estágios da vida da personagem ou mesmo servem como mera ilustração desta. Por exemplo, na história “A Semente da Verdade” o(a) contador(a) inicia sua fala dizendo: “Era uma vez uma cidadezinha cheia de flores (nesse momento começa a montar a cena com elementos cênicos floridos), onde habitava uma menina chamada Florinda (agora, um boneco representando a personagem Florinda é colocado dentro do cenário, podendo ou não ser animada). Nessa cidade, havia um rei muito barrigudo e com cara de dor de barriga (atuando, o(a) ator(a) representa o rosto do rei enquanto coloca no palco o boneco correspondente)” e prossegue a história acrescentando novos bonecos conforme novos personagens surgirem.

mente ser tocado pela forma com que as crianças apreendem as verdades da vida. Mesmo sendo uma dinâmica de aproximação, muita riqueza relacional se mostra durante esse processo.

Num momento posterior, quando as crianças e os adultos já estão familiarizados, fazendo uso de um boneco coringa, em círculo, o animador começa uma história. Ele anima o boneco, conta a história e passa para o próximo da roda. Mas não passa como que entregando um objeto, mas dando a impressão que o boneco quis passar para mão da criança, ou então, que aquele gesto faz parte da história. Os demais participantes da história tem o direito de apenas repassar o brinquedo, sem participar, mas são instigados a continuarem a história. Nesse exercício, o que interessa é o estímulo à participação com a finalidade de permitir que todos atuem e se expressem na história. O adulto deve dedicar atenção às formas com que as crianças selecionam os elementos da história. Um exemplo: Com o badalar de um sino o(a) atuator(a) inicia a cerimônia de contação de histórias, toma nas mãos um boneco que representa um menino, explica que iniciará uma história e que todos, um de cada vez, a continuarão no momento em que receberem o boneco em suas mãos. Após a explicação inicia a história com as palavras: “Era uma vez um menino chamado (escolhe um nome que não se refira a nenhuma das crianças participantes) que passeava pela praça das flores (quanto ao cenário, este deve ser escolhido a partir de um lugar familiar às crianças – uma praça, uma escola, etc.), quando viu um passarinho que não conseguia voar...”. Nesse momento passa o boneco para uma das crianças incentivando-a a continuar a história. Conforme a criação coletiva tiver seu andamento, o(a) atuator(a) pode intervir usando um boneco coringa que assume a função de potencializar as histórias contadas pelas crianças. Não cabe ao adulto manipular a construção lúdica, mas incentivar a criação com novos elementos que sejam auxiliares na brincadeira.

Uma variante do jogo anterior consiste em colocar no meio do círculo uma caixa contendo muitos bonecos. Esses bonecos podem ser introduzidos

na história conforme a vontade de quem a conta. Para ampliar o potencial de interação, ao invés de apenas desencadear o processo com a “história estopim”, o adulto, criativamente, acrescenta novos elementos lúdicos intercalando sua participação com a participação das crianças. Como resultado desse exercício, temos a delimitação de um palco compartilhado, onde adultos e crianças atuam livremente e onde ocorre a diluição dos papéis adulto/dominante e criança/dominada. Quanto mais ambos participarem, mais serão companheiros de brincadeira e mais abertos para a revelação da vida se tornarão.

Outro jogo consiste em elaborar cenários e bonecos com a técnica do *papercraft*<sup>189</sup>. Durante a montagem do cenário e dos bonecos (elemento plástico da encenação), com o mínimo possível de interferência do(a) missionário(a), as crianças são incentivadas a criar, coletivamente, o enredo da história. Logicamente, ao levar para o palco os desenhos dos bonecos que serão montados, o adulto já estabelece algum grau de interferência, no entanto, ele ou ela deve manter-se o mais neutro possível, pois na montagem dos elementos plásticos da cena as crianças devem sentir-se livres para tomar conta do palco. Nesse exercício, o espaço *kenótico* se monta, já que o(a) missionário(a), para atuar, deve abandonar o desejo de dominar a construção da cena. Muitas vezes, o resultado dramático não terá aplicação “evangelística” nenhuma, frustrando qualquer intenção dogmatizadora, sobrando para o missionário somente a interação com as crianças e o fruir na imaginação infantil.

A ideia é que, nesses jogos, a criança e o adulto sejam tocados por Cristo na interação uns com os outros. O pecado, entendido por nós como des-sensibilidade do ser, é combatido em cada história criada e contada, pois quem conta doa-se ao ouvinte, quer na forma e no conteúdo da história, quer no exercício de sair de si na busca pela história ou pela personagem. Isso porque,

---

<sup>189</sup>O *papercraft* é uma técnica de fazer bonecos em papel utilizando-se de dobras e cortes. No Teatro da Encarnação são usados modelos simples com poucas dobras ou mesmo modelos pré-cortados que necessitem apenas de alguns pontos de colagem.

ao sair de si, o humano encarna, quer seja na personagem, quer seja na realidade de quem conta sua história, e nessa atuação encarnada abrimos nossa alma para a revelação divina.

Além da troca de vivências, Cristo está se doando no esforço da criação, uma referência viva ao *yatsar* de *Elohîms* que nos remete não só à carne adâmica modelada por Deus, mas à arqui-encarnação de Cristo que segue modelando nossa forma de receber sua revelação hoje, como vimos na exposição do pensamento de Michel Henry.

### 3.4. Síntese

O Teatro da Encarnação, sendo também uma prática missionária, não consegue encontrar lugar de expressão no antigo paradigma missionário, profundamente marcado pelo fundamentalismo estadunidense. Isso porque seu objetivo não está no crescimento numérico e na plantação de igrejas, mas sim, no encontro entre humanos. Afinal, ele, sendo um teatro da carne, não pode estar algemado a uma visão industrial de evangelização. Então, rejeitando o caminho do fundamentalismo, partimos rumo à teorização da teologia da Missão Integral, uma visão missionária aberta e em constante desenvolvimento, que nos permitiu revermos os conceitos de salvação, proclamação e igreja, e assim encontrarmos espaço para inclusão da criança como agente no Reino de Deus. É por isso que podemos ver no Teatro da Encarnação uma proposta de salvação, de proclamação e de comunidade. Salvação que é encontrada no abandono da ilusão transcendental do ego, o ensimesmamento que nos leva à prisão da neurótica preocupação consigo. Tal salvação não é encontrada na assimilação dogmática, mas sim, no encontro de vidas na Vida, num espaço de existências compartilhadas, onde noções de dominação e superioridade são trocadas pelas de comunhão e companheirismo, e principalmente, onde as cri-



anças e o(a) missionário(a) encontram-se com o Bom Pastor que media o encontro num aprisco onde as leis da barbárie não encontram demanda para se impor. É no ritmo de nossa carne e de nossa corporeidade que os vivos se tocam mutuamente, permitindo-se ser moldados pelo Deus oleiro que não cessa de nos tocar e de doar-se a nós como fruição infinita que sustenta e dá sentido a nossa existência. É nesse toque que ambos, crianças e adultos, são salvos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Toda conclusão é a tentativa de fechar uma ideia, de tentar amarrar as cordas que esticamos no processo de dissertar. Nesse momento, não nos propomos a amarrar todas as cordas ou fechar plenamente as ideias elaboradas nesse trabalho, mas, simplesmente, trazer algumas considerações sobre o percurso até aqui caminhado. Isso porque, por estar situado na dinâmica da prática pastoral, o vivo Teatro da Encarnação ainda passará por muitas transformações, o que nos fará rever constantemente as conclusões a que chegamos.

Entendemos que o Teatro da Encarnação é um modo de apreensão da doação originária, uma arte construída nas relações de afeto, onde os seres humanos envolvidos no processo têm, por meio do toque divino em sua carne, seu viver reconduzido à Arqui-doação da vida, e onde se inicia a superação do esquecimento de nossa condição de nascidos na Vida. A proposta desse teatro encarnado é valorizar a carne, graça que recebemos de Deus na criação, como meio prioritário da revelação divina, sendo vivência pura do fruir divino – a dádiva da vida que vem a nós.

Para formular a teoria do Teatro da Encarnação fomos buscar em Augusto Boal, um ator atento à Vida e capaz de sensibilizar-se diante das vivências de um povo oprimido na América Latina, as bases técnicas e teóricas para a interação respeitosa entre o adulto e a criança no palco. Por compreendermos a importância do brinquedo e do brincar como um elemento importante da existência humana, aplicamos as ideias boalinas no teatro de animação, prioritariamente à técnica de animação direta que, por sua simplicidade, reconduz os adultos ao ato de brincar, permitindo-os adentrar novamente as portas do mundo brincante. Assim, vendo no boneco um elo entre dois universos existenciais,

promovemos uma apropriação respeitosa do brinquedo e um princípio de partilha de vida entre criança e adulto.

Por entendermos que a atuação teatral deverá acontecer num espaço compartilhado, onde não existe submissão de um a outro, e por partirmos da teorização da *Missio Dei*, acreditamos que a interação entre humanos, mediada pela ação do Cristo missionário, é fonte de revelação divina e também salvadora, por nos livrar da doente preocupação consigo. Nele, a criança encontra um espaço de partilha onde o hiato entre as gerações se desfaz e o sistema de barbárie, que lhe rouba o acesso a muitos dos saberes da Vida na experiência adulta, perde o poder de se impor. O adulto, por sua vez, é, na experiência *kenótica*, transformado pelo toque do amor, pois ao ser tocado pelo contato com a criança também é tocado por Deus. É a dupla salvação que ocorre no brincar, onde ambos encontram a liberdade de experimentar Deus.

Para compreendermos essa relação entre a salvação e o brincar, fomos buscar nas narrativas da criação do ser humano as bases bíblicas para crermos no afeto como caminho da salvação. Afeto que se manifesta como o afetar da Vida no ser humano. Um toque divino que vai além da emoção, sendo um toque da Vida Absoluta que antecede a apropriação cognitiva e nos permite ver o brincar como uma possibilidade de apreensão da revelação divina, que aqui é vista como o doar-se da Vida em nós, em nossa carne. Essa relação nos é permitida porque Deus é a arqui-carne que se doa a nós, permitindo que sejamos carne, portanto, alvos de sua revelação. Somos feitos imagem e semelhança de um Deus encarnado (no sentido henryano), e não de um deus apático, por isso, não será no aspecto racional da carne o caminho prioritário da revelação, mas no aspecto afetivo, na capacidade da Vida nos tocar e na dádiva de sermos tocados por Ela. Essa revelação segue a lógica do *logos* joanino, um *logos* encarnado, visceral e sofrente, e não uma força indiferente, organizadora do universo.

Quando o centro da relação entre o(a) missionário(a) e as crianças deixa de ser a transmissão sistematizada de conhecimentos religiosos ou a produção de crenças, e passa a ser a vivência de uma relação de amizade e respeito, ambos estão mais próximos de cumprir as palavras de Cristo quando diz que, se amarmos uns aos outros, todos saberão que somos discípulos Dele. (João 13.35). Amor esse que também vem a nós como dádiva, fruto de Cristo em nós.

Após essa teorização, torna-se necessário seguir a caminhada, para, retornando aos bonecos e às crianças, sair dos textos em direção à prática. Nesse processo, a teoria voltará a mudar e muitas das conclusões desse trabalho serão transformadas em novos dados e novas ideias, num contínuo próprio da teologia da América Latina, onde teólogos envolvidos com a *missio* teorizam com a finalidade de continuar a sua atuação missionária, sentindo, sempre, tanto o cheiro dos livros, quanto da gente do nosso povo.

## 5. REFERÊNCIAS

### 5.1. Bibliográficas

ALES BELLO, A. *Fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião*. Bauru: Edusc, 2004.

ALTMANN, Walter (Org.). *Nossa fé e suas razões*. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2003.

ALVES, Rubem. *A Geração do Futuro*. 2. ed. Campinas: Papyrus, 1987.

ALVES, Rubem. *Creio na ressurreição do corpo: meditações*. Rio de Janeiro: Cedi; Tempo e Presença, 1982.

\_\_\_\_\_. *Perguntaram-me se acredito em Deus*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2007.

\_\_\_\_\_. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1979.

\_\_\_\_\_. *Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Loyola, 2005.

AMARAL, Ana Maria. *Do teatro de bonecos ao teatro de animação*. Disponível na Internet em: <http://www.naomateomensagem.blogspot.com/2007/06/do-teatro-de-bonecos-ao-teatro-de.html>. Data de acesso: 21 de abril de 2011.

\_\_\_\_\_. *O ator e seus duplos: máscaras, bonecos, objetos*. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2004.

\_\_\_\_\_. *Teatro de formas animadas: máscaras, bonecos, objetos*. (3ª edição) – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

\_\_\_\_\_. *O ator e a marionete*. Disponível na Internet em: <http://www.eca.usp.br/tfc/reuniao%20gt%202005/anais%20cd/00/valmor%20beltrame.pdf>. Data de acesso: 22 de novembro de 2010

\_\_\_\_\_. *Teatro de Formas Animadas Contemporâneo: hibridismo, miscigenação e heterogeneidade*. In: *Móin-Móin Revista de Estudos sobre Teatro de Formas Animadas*. N.4. Jaraguá do Sul: SCAR/UESC, ano3, v4, 2007, p. 9 -11.

\_\_\_\_\_. *Reflexões Sobre a Dramaturgia no Teatro de Animação para Crianças*. Disponível na Internet em: [http://www.cbtij.org.br/arquivo\\_aberto/artigos\\_reflexoes/fenatib1\\_valmorbeltram.e.htm](http://www.cbtij.org.br/arquivo_aberto/artigos_reflexoes/fenatib1_valmorbeltram.e.htm) Data de acesso: 20 de abril de 2010

\_\_\_\_\_. *Teatro de Bonecos: Distintos Olhares Sobre Teoria e Prática*. Florianópolis: UDESC, 2008.

\_\_\_\_\_. *Teatro de Sombras: Técnica e Linguagem*. Florianópolis. Udesc:2005.

BERKHOF, Louis. *Teologia Sistemática*. Campinas: LPC, 1995.

BOAL, Augusto. *Jogos para atores e não-atores*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

BOAL, A. *Teatro do oprimido e outras poéticas políticas*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

BOFF, Leonardo. *Experimentar Deus: A Transparência de Todas as Coisas*. Campinas: Ed. Verus. 2002.

BONHOEFFER, Dietrich. *Vida em comunhão*. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

BONTEMPO, Marcos. *Na igreja ninguém fala sobre criança*. Disponível na internet em: <http://www.ultimo.com.br/conteudo/na-igreja-ninguem-fala-sobre-crianca/miss%E3o+integral>. Data de acesso: 20 de janeiro de 2011

BOSCH, David J. *Missão Transformadora: Mudanças de paradigma na teologia da missão*. Tradução de Geraldo Korndörfer e Luís Marcos Sander. São Leopoldo/RS: Sinodal, 2002.

BORTOLLETO FILHO, Fernando *et alii* (Org.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. 1 ed. São Paulo: ASTE, 2008.

BRAKEMEIER, Gottfried. *A autoridade da Bíblia: controvérsias, significado, fundamento*. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2003.

CALDAS, Carlos. *Orlando Costas: sua contribuição na história da teologia latino-americana*. São Paulo: Vida, 2007.

CALVINO, João. *As Institutas da Religião Cristã*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985.

CARRIKER, Timoteo. *Missão Integral - uma teologia bíblica*. São Paulo: Sepal, 2000.

CARSON, D. A., MOO, Douglas J. e MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CHAMPLIN, R. N. *O Novo Testamento Interpretado versículo por versículo*. Vol.4. São Paulo: Candeia, 1985.

- CHAMORRO, Graciela. *A espiritualidade guarani: uma teologia ameríndia da palavra*. São Leopoldo: IEPG-EST, Sinodal, 1998.
- CHOURAQUI, André. *No Princípio (Gênesis)*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- CONGAR, Yves. *A palavra e o espírito*. São Paulo: Loyola, 1989.
- COX, Harvey. *A festa dos foliões: um ensaio teológico sobre festividade e fantasia*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- DUROZOI, Gérald. *Dicionário de Filosofia*. Campinas: Papirus, 1993.
- EVREINOV, Nicolás. *El teatro en la vida*. Buenos Aires: Leviatan, 1956.
- FASSONI, Klênia; DIAS, Lissânder; PEREIRA, Welinton (Org.). *Uma criança os guiará: por uma teologia da criança*. Viçosa: Ultimato, 2010.
- FEE, Gordon D.; STUART, Douglas. *Entendes o que lês? Um guia para entender a Bíblia com o auxílio da exegese e da hermenêutica*. São Paulo: Vida Nova, 1984.
- GONDIN, Ricardo. *A Teologia da Missão Integral - Aproximações e impedimentos entre evangélicos e evangelicais*. 2009. Dissertação Programa de Pós-Graduação da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2009.
- FERRATER MORA, José. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Loyola, 2001.
- GONDIN, Ricardo. *EU CREIO, mas tenho dúvidas*. Viçosa: Ultimato, 2007.
- HADOT, Pierre. *Que é a filosofia antiga*. São Paulo: Ed. Loyola. 1999.
- HARVEY, D. *A Condição Pós-Moderna: Uma Pesquisa sobre as origens da Mudança Cultural*. São Paulo: Loyola, 2001.
- HENRY, Michel. *Eu sou a verdade: para uma filosofia do cristianismo*. Tradução de Florinda Martins. Lisboa: Vega, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Encarnação: por uma filosofia da carne*. Tradução de Florinda Martins. Lisboa: Circulo de Leitores, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Palavras de Cristo*. Tradução de Florinda Martins. Lisboa: Colibri, 2003.
- HESCHEL, Abraham Joshua. *Los Profetas - I. El hombre y su vocación*. Buenos Aires: Ed. Paidós, 1973.
- HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Perspectiva, 1980.
- KIVITZ, Ed René. *Uma síntese teológica da Missão Integral*. In: 2º CONGRESSO BRASILEIRO DE EVANGELIZAÇÃO. Missão Integral: proclamar o reino de

- Deus vivendo o evangelho de Cristo. Viçosa: Ultimato; Belo Horizonte: Visão Mundial, 2004, p.63 - 65.
- KOHL, Manfred Waldemar; BARRO, Antonio Carlos. *Missão integral transformadora*. Londrina: Descoberta, 2005.
- LADD, George. E. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos. 2003.
- LEITE, Serafim. S. J. *CARTAS dos Primeiros Jesuítas do Brasil – Diálogo sobre a Conversão do Gentio do Padre Manuel da Nóbrega – Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo*. 1954, p. 215 – 250.
- LUTERO, Martim. *Da liberdade cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- MAGALHÃES, Fernando Silvestre Rosas. *Caro cardo salutis: O Contributo de Michel Henry para uma Cristologia da Encarnação*. 2008. Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica Portuguesa, Porto, 2008.
- MAGALHÃES, Marcos. Em busca da espontaneidade perdida. In: *Móin - Móin: Revista de Estudos sobre Teatro de Formas Animadas*, Jaraguá do Sul, ano 4, n. 5, p. 91-103, 2008.
- MARTINS, Florinda. *Recuperar o humanismo: Para uma filosofia da Alteridade em Michel Henry*. Estoril: Principia, 2002.
- MARTINS, Florinda, LOURENÇO, Olga(Org.). *A Felicidade: Fénix Renascida do Niilismo*. Lisboa: Ed. CFUL/A. P. Mathesis, 2005
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, São Bernardo do Campo: Instituto Metodista de Ensino Superior, 1995.
- MENDONÇA, Antonio G; VELASQUEZ, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990, p. 133-143.
- MIRCEA, Eliade. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- MOLTMANN, Jürgen. *Paixão pela vida*. São Paulo: Aste, 1978.
- MONTECCHI, Fabrizio. Além da Tela: Reflexões em forma de notas para um teatro de sombras contemporâneo. In: *Móin - Móin: Revista de Estudos sobre Teatro de Formas Animadas*, Jaraguá do Sul, ano 3, n. 4,p. 65-80, 2007.
- MUELLER, Enio R. *Teologia cristã em poucas palavras*. São Paulo: Teológica, São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2005.
- NICCACCI, Alviero; BATAGIA, Oscar. *Comentário ao Evangelho de São João*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- OLIVEIRA, F. L. ; DE ANDRADE, M. . Reflexões sobre o ator-sombrista: de um teatro de sombra tradicional para um teatro de sombra contemporâneo. In: *// Jornada Latino-Americana de Estudos Teatrais - Experimentalismos e Identi-*



dades, 2009, Florianópolis, SC. Anais da II Jornada Latino-Americana de Estudos Teatrais - Experimentalismos e Identidades, PPGT-UDESC, 2009.

OPHRAT, Hadas. O Boneco e o Teatro Visual. In: *Móin - Móin: Revista de Estudos sobre Teatro de Formas Animadas, Jaraguá do Sul*, ano 4, v. 4, p. 91-102, 2008.

PACOMIO, Luciano (ed.): *Lexicon: dicionário teológico enciclopédico*. Tradução de João Paixão Netto e Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2003.

PADILLA, René. *Missão Integral: ensaios sobre o reino e a igreja*. São Paulo: FTL/Temática, 1992.

\_\_\_\_\_. *O Que é Missão Integral?* Viçosa: Ultimato, 2009.

PARENTE, José. O Papel do Ator no Teatro de Animação. In: *Móin - Móin: Revista de Estudos sobre Teatro de Formas Animadas, Jaraguá do Sul*, ano, p.105-117, 2005.

PAULA, Blanches de. *A criança e a fé*. Disponível na Internet em: <http://www.metodista.br/ppc/caminhando/caminhando-14/caminhando-14/a-crianca-e-a-fe#id1>

RAD, Gerhard von. *El libro del Genesis*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.

RAMACHANDR, Vinoth. *O Que é a Missão Integral?* Disponível na Internet: [www.gbu.pt/conteudos/.../MissãoIntegral-VinothRamachandra.pdf](http://www.gbu.pt/conteudos/.../MissãoIntegral-VinothRamachandra.pdf)

RUBEAUX, Francisco. Las raíces del Cuarto Evangelio In: *Cristianismos Originarios (30-70 d.C.)*. *Ribla: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*. No. 22 , p. 30-36, 1995.

SAFRA, Gilberto. A fragmentação do *éthos* no mundo contemporâneo. In: NOÉ, Sidnei Vilmar (Org.). *Espiritualidade e Saúde*. Da cura d'almas ao cuidado integral. 2ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2004, p.7-14.

SALDANHA, Marcelo Ramos. *O teatro da Tábula Rasa*. Monografia (Mestrado) São Leopoldo: EST. 2010.

\_\_\_\_\_. *Pilgrim Progress – o caminho do peregrino*. Monografia (Mestrado) São Leopoldo: EST. 2010.

SANCHES, Regina. *Teologia da Missão Integral*. São Paulo: Ed. Reflexão, 2009.

SANCHES, Sidney de Moraes. *A teologia da missão integral como teologia evangélica contextual latino-americana*. *Revista Caminhando*, v. 15, n. 1, jan./jun, p. 65-85, 2010.

SISTO, Celso. *Textos e pretextos sobre a arte de contar histórias*. (2ª ed. revista e ampliada). Curitiba: Positivo, 2001.

\_\_\_\_\_. O misterioso momento: a história do ponto de vista de quem ouve (e também vê). In: GIRARDELO, Gilka (org.). *Baús e chaves da narração de histórias*. Florianópolis: SESC-SC, 2004. pp. 82-93.

SITCHIN, Henrique. *O Teatro de animação e as crianças*. Disponível na Internet:

<[http://www.culturainfancia.com.br/portal/index.php?option=com\\_content&view=article&catid=38:teatro-de-animacao&id=63:o-teatro-de-animacao-e-as-criancas&Itemid=59](http://www.culturainfancia.com.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&catid=38:teatro-de-animacao&id=63:o-teatro-de-animacao-e-as-criancas&Itemid=59)> Acesso em: 2 jan. 2011.

SOBRINO, Jon. *O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados*. Petrópolis: Vozes, 1994.

SOUZA, Alex. Reflexões sobre a Animação à vista do Público. In: *Teatro de Bonecos: Distintos Olhares Sobre Teoria e Prática*. Florianópolis: UDESC, 2008.

STAM Juan. A Bíblia, o leitor e seu contexto histórico. Pautas para uma hermenêutica evangélica contextual. In: *Boletim Teológico*. Campinas: FTL-B, ano 1, nº 3, Maio-Ago de 1984, p. 94.

STANISLAVSKI, Constantin. *A preparação do ator*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

STOTT, John. *O pacto de Lausanne*. Belo Horizonte: Visão Mundial, 1984.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da Fé*. 6. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. 2. ed. São Paulo: ASTE, 2000.

WACHHOLZ, Wilhelm. *Temas da História da Igreja na América Latina*. Disponível na Internet em: <http://ead.est.edu.br/mod/resource/view.php?id=4467>. Data de acesso: 1 de julho de 2008.

WALTY, Ivete Lara Camargo. *O que é ficção*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

WALTKE, Bruce, ARCHER, Gleason L., HARRIS, R. Laird. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

TAYLOR, William D. (Org). *Missiologia Global para o Século XXI*. Londrina: Descoberta, 2001.

WONDRACEK, Karin H. K. *Cristianismo como filosofia: uma introdução às idéias de Michel Henry*. In: VII Salão de Pesquisa Das Faculdades EST, São Leopoldo, 2008.

\_\_\_\_\_. *Ser nascido na Vida: a fenomenologia da Vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica*. 2010. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação da Faculdades EST, São Leopoldo, 2010.

\_\_\_\_\_. *Da felicidade ao pathos: uma introdução à Fenomenologia da Vida de Michel Henry*. Disponível na Internet:

[http://www.sig.org.br/\\_files/artigos/dafelicidadeaopathosumaintroduofenomenologiadaavidademichelhenry.pdf](http://www.sig.org.br/_files/artigos/dafelicidadeaopathosumaintroduofenomenologiadaavidademichelhenry.pdf)

VIEIRA, Antônio. Sermão Espírito Sant [1657]. In: *Sermões do padre Antonio Vieira*. Tomo I. São Paulo: Ed. Hedra, 2000. P. 431.

VINE, W.E., MERRIL, F. Unger & WHITE, William Jr. *Dicionário Vine*, tradução de Luís Aron de Macedo, Rio de Janeiro: CPAD, 2002.

ZWETSCH, Roberto E. *Missão como com-paixão*. Por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana. Tese (Doutorado). São Leopoldo: EST, 2007.

ZWETSCH, R. E. *Una hermosa flor al borde del camino*. A propósito del Génesis de los Mbyá-Guaraní del Paraguay. in: *Estudios Teológicos*. N.2. São Leopoldo: EST, 2011, p. 249-260.

## 5.2. Videográficas

Cia. Truks – Teatro de Bonecos. *Cia. Truks - Matéria feita pela Tv Uniban - Outubro - 2007*. 2009. Disponível na Internet: < <http://youtu.be/7rtx0T5P3GE>> Acesso em: 8 mai. 2011.

Cia. Truks – Teatro de Bonecos. *João Andrade: Entrevista c/ Cia Truks*. 2008. Disponível na Internet: <<http://youtu.be/KbUeQeEDtCg>> Acesso em: 8 mai. 2011.

Cia. Truks – Teatro de Bonecos. *Truks - Jornal Hoje*. 2003. Disponível na Internet: < <http://youtu.be/APJIPKBiFYk>> Acesso em: 8 mai. 2011.

Giramundo Teatro de Bonecos. *A Flauta Mágica*. 2009. Disponível na Internet: < <http://youtu.be/qWcqLjmr0GY>> Acesso em: 8 mai. 2011.

Giramundo Teatro de Bonecos. *Cobra Norato (intro)*. 2009. Disponível na Internet: <<http://youtu.be/mBWw1uSlrZg>> Acesso em: 8 mai. 2011.

Giramundo Teatro de Bonecos. *Cobra Norato (2)*. 2009. Disponível na Internet: <[http://youtu.be/shw\\_gPPLwiM](http://youtu.be/shw_gPPLwiM)> Acesso em: 8 mai. 2011.

Giramundo Teatro de Bonecos. *Cobra Norato (3)*. 2009. Disponível na Internet: <<http://youtu.be/wWP62Eva6yQ>> Acesso em: 8 mai. 2011.

Giramundo Teatro de Bonecos. *Pinocchio*. 2009. Disponível na Internet: <<http://youtu.be/56l4QOBSNJE>> Acesso em: 8 mai. 2011.

*Príncipes e Princesas*. Dirigido por Michel Ocelot. Produzido por Didier Brunner e Jean-François Laguionie. Paris: 1999. 1 DVD (85 min), Widescreen, color.

*Senhor dos Sonhos*. Dirigido por Henrique Sitchin. Florianópolis: 2007. 1 DVD (58 min), Widescreen, color.