

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Linguagem e narrativas sagradas e as novas abordagens
epistemológicas para as identidades religiosas
[Language and sacred narratives and the new
epistemological approaches to religious identities]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	IZIDORO, José Luiz
Publisher	EATWOT's International Theological Commission
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-07-06 08:59:00
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/235111



Linguagem e narrativas sagradas e as novas abordagens epistemológicas para as identidades religiosas

*Language and sacred narratives
and the new epistemological approaches to religious identities.*

José Luiz IZIDORO¹
CES / Juiz de Fora, Brasil

Resumo

É na busca constante do sentido à vida onde reside a força e a capacidade das narrativas e da linguagem religiosa e que irão construindo as diferentes identidades religiosas e socioculturais, como também a consciência dos grupos humanos e dos indivíduos, no mundo antigo como na contemporaneidade. Assim, os conceitos antropológicos se unem às teorias da linguagem para se tornar um material metodológico de crucial importância para os estudos das narrativas, dos discursos e das linguagens e, de forma peculiar, da "linguagem religiosa", em que o texto poderá ser interpretado e compreendido com outros significados e sentidos a partir das diferentes perspectivas individuais e coletivas, no exercício da "memória" ativada pela linguagem. Portanto, é o processo gerador dos textos que na sua produção de sentidos recriará as identidades e fixará as fronteiras que definirão os grupos e a "auto compreensão sócio religiosa e cultural".

Palavras chaves: Narrativa, linguagem, ficção, religião, cultura, identidade.

Abstract

It is in constant search for meaning in life where lies the strength and the ability of narratives and religious language and who will build the different religious and socio-cultural identities, as well as an awareness of human groups and individuals in the ancient world as nowadays. Thus, the anthropological concepts unite the theories of language to become a methodological material crucial to the study of narratives, discourses and languages and, in a peculiar way, the "religious language", where text can

¹ Doutor em Ciências da Religião pela UMESp. Membro do Grupo de Pesquisa Oracula (UMESP), do Grupo de Pesquisa Arqueologia do Antigo Oriente Próximo (UMESP) e do Grupo de Pesquisa Religião e Modernidade (PUC-Minas).

be interpreted and understood with other meanings and senses from the different individual and collective perspectives, in the exercise of "Memory" enabled by language. So is the generating process of the texts in their production senses recreate the identities and set the boundaries that define the groups and self understanding religious and cultural partner.

Key words: Narrative, language, fiction, religion, culture, identity.

Introdução

Ao nos referirmos aos conceitos de cultura, religião e identidade no plano das relações e interações étnicas, sociais e culturais, estamos considerando essa realidade como uma construção sociocultural e criações de sentido religioso, que acontecem por meio dos discursos, das narrativas e da linguagem, quando ativados pelo exercício da memória dos diferentes grupos sociais, étnicos e religiosos e que irão definindo suas identidades e recriando consciências. Tais conceitos compõem uma das pautas do debate no contexto das narrativas religiosas de tradição judaico-cristãs e no horizonte hermenêutico do sagrado na contemporaneidade. Estabelecem-se, assim, grandes desafios para a revisão dos paradigmas conceituais, incluindo o conceito de história, como também as realidades objetivas, empíricas e as certezas dos fatos que limitam a polissemia dos textos e das narrativas. Para tal discussão, se sugere a apropriação epistemológica das teorias da linguagem que, certamente, provocará o deslocamento dos eixos hermenêuticos e apontarão as diferentes compreensões no âmbito das religiões, das sociedades e das culturas do passado e do presente, gerando sentido religioso e sociocultural, como também a consciência identitária coletiva e pessoal.

Abordagem teórica como pressuposto epistemológico

A autodefinição da identidade dos povos e culturas não obedece a critérios estáticos e impermeáveis em seu processo formativo. Para Jonathan Hall, "torna-se um erro assumir que um *material cultural padronizado* possa servir como objetivo ou indicação passiva de *grupos étnicos*" (HALL, 1997, p. 3). As pessoas possuem múltiplas autorrepresentações, comportam-se de diferentes maneiras em contextos diversos, em constante mutação (FUNARI, 2008, p. 14) na dialética da história. Quanto ao movimento e à dinâmica da história, segundo Marshall Sahlins (1990, p.7), esta é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas, assim como o contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente, estabelecendo-se, assim, os fatores de permeabilidade nas fronteiras étnicas e de fluidez nas identidades.

Stuart Hall (2005, p. 12) se aproxima da concepção do desenvolvimento das identidades na história quando afirma, a partir de uma perspectiva pós-moderna, que o sujeito, tendo previamente vivido como uma identidade unificada e estável está se tornando fragmentado, composto não de uma única, mas de várias identidades, alguma vezes contraditórias ou não resolvidas.

Conceitos amplamente definidos no campo das ciências sociais, notadamente na antropologia, fazem compreensíveis a dinâmica e a interação entre os sujeitos socioculturais no processo de formação das identidades. Estes se articulam e interagem nas “fronteiras geográficas”, como também nas “fronteiras étnicas” em função de necessidades naturais ou exigências socioculturais de mobilidade física, como é o caso do fenômeno migratório do movimento de diáspora no contexto da globalização das sociedades contemporâneas.

O processo de formação das identidades passa pelo dinamismo histórico e pela autocompreensão dos membros do grupo sociocultural, como também pela compreensão e identificação do respectivo grupo pelos de fora. Fredrik Barth (1969, p. 11) define o “grupo étnico” a partir de sua autoperpetuação biológica, dos valores fundamentais, da comunicação e interação e da autoidentificação pelos de dentro, tal como pelos de fora. Os outros ou “os de fora”, com quem se interage e com quem se é comparado, segundo Barth, produzem as identidades alternativas e colocam as normas que são disponíveis para o indivíduo. Desse modo, torna-se imprescindível a compreensão das fronteiras étnicas nos fenômenos de comunicação, de interação e de autoidentificação dos grupos socioculturais na formação de suas identidades. Para Barth, sem a capacidade de especificar as fronteiras das culturas não é possível construir linhas tênues para a evolução dos grupos étnicos. (BARTH, 1969, p. 38)

Para Denys Cuche (1999, p. 182-183), a construção da identidade se faz no interior de contextos sociais que determinam a posição dos agentes e, por isso mesmo, orientam suas representações e suas escolhas. A identidade é uma construção que se elabora em uma relação que opõe um grupo aos outros grupos com os quais se está em contato. Não existe identidade em si, nem unicamente para si. A identidade existe sempre em relação à outra identidade. Identidade e alteridade são interdependentes e estão em relação dialética. A diferenciação acompanha a identificação.

Para Adam Kuper (2002, p. 298), identidade não é um assunto pessoal. Ela precisa ser vivida no mundo, num diálogo com outros. É nesse diálogo que a identidade é formada. O “eu interior” descobre seu lugar no mundo ao participar da identidade de uma coletividade. A cultura funciona como uma síntese de estabilidade e mudança, de passado e

presente, de diacronia e sincronia. Toda mudança prática é também uma reprodução cultural. Toda reprodução da cultura é uma alteração, tanto que, na ação, as categorias pelas quais o mundo atual é orquestrado assimilam um novo conteúdo empírico (SAHLINS, 1990, p. 180-181). É no contexto do movimento das culturas e da história que as identidades vão se definindo. A busca do eu se realiza dentro do processo dialético da interação sociocultural.

Ao falarmos de cultura e identidade no plano das relações e interações étnicas, sociais e culturais, estamos considerando essa realidade como uma construção social. E, sendo assim, estamos diante de fenômenos resultantes da polarização e da tensão presentes na história e localizados nos variados âmbitos da vida sociocultural. Segundo Cuche (1999, p. 177), a identidade social de um indivíduo se caracteriza pelo conjunto de suas vinculações em um sistema social: vinculação a uma classe sexual, a uma classe de idade, a uma classe social, a uma nação etc. A identidade permite que o indivíduo se localize em um sistema social e seja localizado socialmente.

A unidade das identidades acontece na medida em que os sujeitos traçam ou demarcam, de acordo com seus interesses e finalidades, as diferenças a partir das representações simbólicas que as caracterizam. Para Clifford Geertz (2001, p. 217), quanto mais as coisas se juntam, mais ficam separadas. As pessoas consideram-se, em determinados momentos e para determinados fins, francesas e não inglesas; indianas e não budistas; hutu e não tutsi; latinas e não índias; xiitas e não sunitas; hopi e não navajo; negras e não brancas; laranja e não verdes. Desse modo, confirma-se, ao conceito de cultura e identidade, seu caráter de fluidez e heterogeneidade.

No debate contemporâneo, as ciências sociais, sobretudo a antropologia, lançam novas luzes sobre a compreensão das identidades como algo estático e caracterizado por impermeabilidade e rigidez.

Numa linguagem pós-moderna, de acordo com Stuart Hall,

a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. A identidade é definida historicamente, não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um eu coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações então continuamente deslocadas. (HALL, 2005, p. 12-13)

(...) a concepção do conceito de identidade aceita que as identidades não são nunca unificadas; que elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que elas não são, nunca, singulares;

mas sim, multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicas. As identidades estão sujeitas a uma historização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação. (HALL, 2005, p. 108)

Jonathan M. Hall (1997, p. 2) também afirma que o grupo étnico não é um grupo biológico, mas um grupo social, distinto de outras coletividades por sua subscrição, por um mito putativo que partilha sua descendência e parentesco e por sua associação com um território comum. Para M. Hall, essa definição não é suficiente e abrangente para definir “identidades primitivas”. Sendo assim, é rejeitada a visão do século XIX de grupo étnico estático, de categorias monolíticas com fronteiras impermeáveis, em benefício de um modelo menos restritivo que reconhece a dinâmica e a natureza da etnicidade construída, situacional e de forma negociada.

Faz-se notório, na opinião de antropólogos, historiadores das culturas e das religiões, o consenso a respeito da natureza dos resultados dos encontros, desencontros, trocas e interações entre as culturas, povos, fronteiras étnico-geográficas e identidades. São resultados não unívocos que produzem a memória histórica, as culturas, os valores, os significados, as ressignificações cósmicas e as identidades, não obstante seu caráter de violência e tensão. São contribuições histórico-antropológicas que oferecem o suporte teórico para a elaboração ou para a construção dos fatores identitários que caracterizam os grupos socioculturais e suas interpretações.

Torna-se um grande desafio abordar tais conceitos na perspectiva da “história”, das “sociedades”, das “culturas” e das “religiões”, em seus diversos e diferentes estágios, em que, paradoxalmente, categorias como identidades e culturas ainda correm o risco de serem vistas e compreendidas como processos estáticos, realidades objetivas e factuais, uniformes e impermeáveis. Aqui se exige uma compreensão do próprio conceito de “história” como uma narrativa de sucessos que não necessariamente estejam fundamentados nos “fatos empiricamente comprovados”.

A historiografia, pois, não é descritiva, mas re-construtiva. Ela não alinha os fatos nus, mas unicamente unifica fatos interpretados em função de uma lógica estabelecida pelo historiador. A veracidade, pois, da história não depende da realidade em si, do acontecimento relatado; ela depende da interpretação que ele dá de uma realidade, sempre suscetível, em si, de uma pluralidade de opções interpretativas (MARGUERAT, 2003, p. 18).

Para Pedro Paulo Funari e Glaydson José da Silva (2008, p. 919-92), o passado não é descoberto ou encontrado. É criado e representado pelo historiador como um texto que, por sua vez, é consumido pelo leitor. A

ideia de descobrir a verdade na evidência é um conceito modernista do século XIX e não há mais lugar para ela na escrita contemporânea sobre o passado. Desse modo, abandona-se a ilusão da descoberta da verdade única; tudo está por ser interpretado.

Este é um tema que flui no debate contemporâneo a respeito das certezas e das evidências históricas, com base nas ciências empíricas. Alun Munslow (2009, p. 9) problematiza a discussão no contexto da contemporaneidade quando afirma que “hoje, poucos historiadores argumentam que podemos escrever a verdade sobre o passado”. Para Munslow, a história escrita é contemporânea, ou orientada pelo presente, na medida em que os historiadores não somente ocupam um lugar no aqui e agora, mas também sustentam posições com base na visão que têm da relação entre o passado e suas pistas e na maneira como se extrai significados dessas pistas. Tais significados, resultados do exercício hermenêutico dos textos e narrativas sagradas, tornam-se componentes ativadores de sentido para os grupos de indivíduos que acreditam ou que são partes de determinado auditório de leitores.

De acordo com Aldo Natali Terrin,

hoje estamos diante de uma verdadeira civilização “global”, de mudanças rápidas e de cenários novos em que os povos começam a ver as suas origens culturais particulares como provincianas e passam a levar-se um pouco menos a sério. Os contatos interculturais, as diferentes experiências de sentido, as hermenêuticas do significado, a multiplicidade das simbologias socioculturais mostram como estamos projetados em mundos múltiplos, onde ocorrem muitas alternativas antropológicas, muitos estilos de vida, numa complexidade e dissonâncias em que tomamos consciência de nossas culturas provisórias. Hoje não podemos mais falar com as categorias de geometria euclidiana e partindo da ideia clara e distinta de Descartes. Se é verdade que estamos numa época de sobreposições, interseções, decomposições, fragmentações, desconstruções e reconstruções, também é verdade que a cultura vive uma complexidade mais dinâmica, hoje mais bem descrita e avaliada. (TERRIN, 2004, p. 6-7)

Portanto, as experiências socioculturais e religiosas do passado se tornam narrativas, discursos e linguagens, que articulam as diferentes identidades dos grupos socioculturais e religiosos e que são interpretadas também no presente, gerando sentido aos diferentes auditórios, de acordo aos interesses e as perspectivas que se apresentam e no dinamismo das culturas e da história.

Assim, os conceitos antropológicos se unem às teorias da linguagem para se tornar um material metodológico de crucial importância para os estudos das narrativas, dos discursos e das linguagens e, de forma peculiar, da “linguagem religiosa”, em que o texto poderá ser interpre-

tado e compreendido com outros significados e sentidos a partir das diferentes perspectivas individuais e coletivas, no exercício da “memória” ativada pela linguagem. O texto literário é recriado na relação que se estabelece entre o leitor/receptor/auditório e a narrativa. Portanto, é o processo gerador dos textos que na sua produção de sentidos recriará as identidades e fixará as fronteiras que definirão os grupos e a “auto compreensão sócio religiosa e cultural”, tanto no contexto da tradição judaico-cristã, como também nas diferentes experiências do sagrado na contemporaneidade.

No que se refere às “culturas” e o seu dinamismo, como também ao exercício da memória, Astrid Erll e Nunning Ansgar (2008, p. 1) afirmam que a relação entre cultura e memória emerge em muitas partes do mundo como uma chave da pesquisa interdisciplinar, envolvendo campos diversos como a história, a sociologia, a arte, a literatura, a filosofia, a teologia, a psicologia e a neurociências, levando, desse modo, a humanidade aos estudos sociais e às ciências naturais em um único caminho. Memória cultural é certamente uma noção variada, um termo usado em ambíguos e vagos caminhos. Meios, práticas e estruturas diversas como os mitos, os monumentos, a historiografia, o ritual, as lembranças convencionais, a configuração do conhecimento cultural e a rede neuronal estão atualmente sob a amplidão desse conceito.

Jan Assmann e John Czaplicka (1995, p. 126-127) estabelecem duas definições de memória cultural. A primeira diz respeito à memória comunicativa, onde se incluem aquelas variedades de memórias coletivas baseadas exclusivamente na comunicação cotidiana caracterizada pelo forte grau de não especialização, reciprocidade de papéis, instabilidade temática e desorganização e que constitui um estágio de transição entre cotidiano e comunicação cultural. A memória individual é constitutiva da comunicação com os demais como a família, os vizinhos, grupos de profissionais, partidos políticos, associações e nações. Cada indivíduo pertence aos numerosos grupos e, conseqüentemente, acolhe numerosas autoimagens e memórias.

A segunda definição, de acordo com Assmann e Czaplicka (1995, p. 129), diz respeito à distância do cotidiano. Enquanto a memória comunicativa é caracterizada pela proximidade com o cotidiano, a memória cultural caracteriza-se pela distância, marcando o horizonte temporal. A memória cultural tem um ponto fixado e esse horizonte não muda com o passar do tempo. Esses pontos fixados são determinados pelos eventos do passado, em que a memória é mantida por meio da formação cultural (textos, ritos, monumentos) e comunicação institucional (recitação, práticas, observância, etc.). Desse modo, tal compreensão estabelece a

pertinência do conjunto da dinâmica dos diferentes grupos étnicos e religiosos que constituíam as comunidades cristãs primitivas em que, certamente, faziam “memória” do acontecimento crístico por meio de testemunhos, da oralidade, da proximidade e do distanciamento do cotidiano, das representações simbólicas, da linguagem e dos textos escritos e interpretados. Jan Assmann (2011, p. 15-69) sugere a compreensão de “cultura da memória” para o constructo “memory culture” e, desse modo, relaciona essa ideia aos grupos e às obrigações sociais, sendo a memória um importante componente para a formação da comunidade, favorecendo a construção da identidade dos grupos.

Assim, a linguagem e a literatura sagrada enquanto narrativas e exercício da memória, nos diferentes gêneros literários e formas de narrativas, estabeleciam o sentido e o significado para os grupos religiosos na antiguidade, e de modo peculiar, para as comunidades cristãs primitivas em seu estágio de formação e de criação das identidades, sugerindo, portanto, um posicionamento de cunho social, de ordenamento ético que as remetem às tradições cristãs originárias, mas em uma perspectiva hermenêutica.

Outro aspecto importante a ser notado na dinâmica da “memória cultural” dos primeiros cristãos, no que concerne à construção do gênero literário das narrativas cristãs, notadamente nos gêneros literários apócrifos, é a “ficção”, isto é, o distanciamento do “mundo real” para um “mundo idealizado”, mas que o contempla e onde se supõe como já mencionado, uma “crítica social” em um “contexto cultural” definido, em que se apresenta uma inversão de valores na sociedade. “O discurso das culturas não representam o *mundo real*, mas um mundo mediatizado através de categorias sociais, relações e instituições operando numa cultura específica” (PERKINS, 1995, p. 3). Wolfgang Iser (1990, p. 939) sugere que a obra literária excede o mundo real que ele incorpora. Consequentemente, não é surpresa que a ficção literária frequentemente tenha sido estigmatizada como falsidade. A partir dos discursos de que o mundo real não existe, se apresenta a ideia de que tudo é irreal e não existe.

Ficção e ficcionalização, segundo Iser (1990, p. 939-940) vinculam uma dualidade e a natureza dessa duplicidade depende do contexto: falsidade e literatura são diferentes e produtos do processo da duplicação. Visto que essa dualidade precede a forma de realização, as fronteiras que se cruzam podem ser visualizadas como um carimbo da ficcionalização. A falsidade esconde a verdade, mas a verdade está potencialmente na máscara que a dissimula. A falsidade incorpora a verdade com a intenção de que a verdade seja ocultada. A ficção literária incorpora uma realidade identificável com uma moldura imprevisível. E é por isso que descreve-

mos a ficcionalização como um ato de “excesso”. Nós devemos conceber que a realidade excessiva permanece no presente, imbuindo a ficção com a dualidade que pode ser explorada por diferentes propósitos, possibilitando ao leitor a oportunidade de diferentes releituras e de recriações dos textos e das narrativas por meio do exercício da arte da “imaginação” e que, por sua vez, estará fixando significados e sentidos aos grupos socioculturais e religiosos.

Ute E. Eissen (2010, p. 215-217), em seu artigo “Fiction and imagination in early Christian literature: the acts of the apostles as a test case” considera que até recentemente, a categoria crítica literária de ficção e ficcionalização tinha sido pouco usada na pesquisa do Novo Testamento e, mesmo assim, com muita cautela. As definições desse conceito no debate crítico literário são muitas e ocasionalmente repletas de contradições, criando, assim, uma extensa discussão. Ficção significaria, de forma geral, a “criação, composição”. É um constructo.

Yuri M. Lotman (1996, p. 52-56), satisfatoriamente, apresenta grandes contribuições para os estudos narratológicos e para as novas abordagens das teorias da linguagem para uma melhor compreensão da dinâmica das releituras, de recriação das narrativas e pelo exercício da memória, no contexto literário das narrativas religiosas judaico-cristãs. Lotman sugere que o texto se apresenta diante de nós como um complexo dispositivo que guarda variados códigos, capaz de transformar as mensagens recebidas e de gerar novas mensagens. É como um gerador informacional que possui as características de uma pessoa com um intelecto altamente desenvolvido. Nesse sentido, muda a ideia que se tinha a respeito da relação entre o consumidor e o texto. Ao invés de dizer que o consumidor decifra o texto, é possível dizer que o consumidor trata com o texto. Entra em contato com o texto. O processo de decifrar o texto se complica de maneira extraordinária, pois perde o seu caráter de acontecimento finito que acontece uma só vez, se tornando um trato semiótico de um ser humano com outra pessoa autônoma.

Para Lotman (1996, p. 52-56), é evidente que somente o texto não pode gerar tal sentido e, por isso, deve entrar em relação com o auditório para que se realizem suas possibilidades gerais. Para isso, o “texto” deve estar submerso na “semiosfera”. E isso significa uma situação paradoxal, pois deve acontecer em contato com outros textos. Assim, de maneira análoga, poderíamos falar que o contato com outra cultura desempenha o papel de um mecanismo de arranque que coloca em marcha os processos geradores. É o que observamos no processo interacional dos grupos cristãos primitivos e na produção de suas narrativas. São processos geradores das identidades religiosas e socioculturais.

Desse modo, no que concernem às narrativas sagradas de tradição judaico-cristã, àquelas tradições consideradas “históricas objetivas” ou estabelecidas pelo marco positivista passam-se à revisão epistemológica, isto é, abrem-se as perspectivas das teorias da linguagem, á antropologia e às suas categorias, não obstante a atenção com os instrumentos metodológicos que lhes são peculiares.

Olhando os cristianismos de origens e o poliglotismo dos textos

Os escritos sagrados, enquanto “narrativas”, “linguagem” e “hermenêutica” são reflexos de experiências vividas ao longo da história, presentes na memória individual e coletiva dos povos e culturas. Certamente, na memória das comunidades cristãs primitivas do século um ao três d.C. estariam presentes muitas e variadas experiências cristãs que estão presentes, mesmo como fragmentos, nas diferentes narrativas neotestamentária, tanto canônicas como também nos textos apócrifos e extra bíblicos.

Na compreensão de Pierluigi Piovanelli (2005, p. 37-40), a mitologia cristã pode ser descrita como um conjunto de todas aquelas tradições que, em geral, são preservadas pelos textos canônicos como também pelos textos apócrifos. O conjunto dessas tradições memoriais tem a função de proporcionar uma memória coletiva de uma representação ou de uma série de representações a respeito da origem de certa comunidade. Os “textos canônicos e apócrifos”, juntos, formam um conjunto de tradições sobre a origem da religião cristã e das comunidades, tendo em comum a fé em um mesmo indivíduo: Jesus Cristo. Algumas dessas tradições memoriais cristalizadas nas formas aparecem como textos canônicos e outras tradições ficam abertas aos sujeitos com contínuas variações, produzindo os textos apócrifos. Porém, todos juntos são dedicados à transmissão da tradição memorial sobre as origens. Segundo esse autor, em se tratando dos textos apócrifos, estes instruem o leitor para o tratamento com os textos antigos, a apreciá-los como uma contribuição original e que podem levar ao conhecimento não apenas do Cristianismo antigo, mas também das “sociedades” e das “culturas” que produziram e produzem os textos.

No mundo antigo, no período greco-romano, a dinâmica das culturas e a formação das identidades se constituíam em um processo fundamentalmente fluido, às vezes de tolerância e com muitas disparidades no que concerne a suas fronteiras étnicas e geográficas. Devido à mobilização dos povos e das culturas, as fronteiras étnicas se tornaram tênues, permeáveis e cruzáveis, favorecendo o intercâmbio e a interação entre os mesmos, sem, contudo, eliminar as peculiaridades que caracterizaram os grupos e as possibilidades de conflitos e intolerâncias no âmbito de suas relações.

Na compreensão de Martin Goodman (2008, p. 181-193), partilhar identidades é o produto de partilha da história a partir da realidade presente da comunidade que pensa os eventos do passado como relevantes. Isso também entre os romanos e os judeus. Os judeus, no primeiro século d.C., partilhavam com os romanos a nostalgia de um passado distante por meio do exercício da memória individual e coletiva.

A flexibilidade e a maleabilidade das fronteiras étnicas e geográficas no contexto da Roma antiga possibilitaram, no campo dos fenômenos, como também na história das interpretações das narrativas, as convenções ou os ajustes concernentes às distintas interpretações monolíticas do judaísmo e do helenismo no âmago do contexto romano, o que também remete à dinâmica da história dos cristianismos originários.

Podemos dizer que no contexto do cristianismo do primeiro século, a situação não era marcada por tranquilidade, complacência ou homogeneidade, sobretudo na diáspora, uma vez que havia reações, assimilação e interações tanto no âmbito interno como externo aos grupos judaico-gentílicos e aos de orientação cristã. “De um lado, os judeus preservavam suas tradições e identidades; de outro, acomodavam-se às realidades e aceitavam ao mesmo tempo os benefícios da vida fora de Jerusalém e da terra natal” (CROSSAN; REED, 2007, p. 59). Desse modo, as fronteiras étnicas entre judeus e não-judeus (gentios) no contexto greco-romano da Era Cristã primitiva, que poderiam ser gregos, de formação grega ou de outras etnias, eram cruzadas com certa frequência, o que amplia nossos conceitos de judaísmo, helenismo e cristianismo e possibilita a elasticidade e a fluidez na inserção de outros grupos socioculturais e religiosos.

Para Martin Hengel

o judaísmo não foi o único berço do cristianismo primitivo, mas havia diversas outras correntes, como o gnosticismo, as religiões místicas gregas e orientais, magias, astrologia, politeísmo pagão, histórias de homens divinos (theoi andres) e seus milagres, filosofia helenista popular com a influência do culto pagão e não-judeu, e também influência da imaginação e linguagem religiosa helenista na diáspora. (HENGEL, 1979, p. 1-3)

Portanto, trata-se de cristianismos ou diversas experiências cristãs, de judaísmos ou diversas tendências judaicas. Desse modo, a variedade está presente no judaísmo, como também no cristianismo. Dale T. Irvan e Scott W. Sunquist (2004, p. 62) sustentam que as comunidades cristãs primitivas abrangiam várias identidades culturais em de suas fileiras.

À compreensão do conceito “cristianismo” do período primitivo subjaz, portanto, o próprio sentido da dinâmica sociocultural e religiosa dos povos e sua interpretação, porém, com as peculiaridades que são atributos de sua gênese, ou seja, do período apostólico e das possíveis

práticas de Jesus de Nazaré. Para Yaakov Shavit (1991 apud PIÑERO, 1991, p. 139), Jesus atuou na sociedade judaica como membro integral dela: as questões haláquicas lhe concerniam como membro de uma sociedade normal, não como componente de uma seita fechada. Jesus foi um simples judeu, com uma consciência profética, que defendia o que podemos definir como pontos de vista radicais no âmbito social. De acordo com Marcus J. Borg e John Dominic Crossan (2007, p. 47), a maioria dos estudos do último meio século, em especial dos últimos vinte anos, enfatizou corretamente que devemos entender Jesus a partir do judaísmo e não contra ele. Jesus fazia parte do judaísmo, não estava à parte dele.

Assim, consideramos “cristianismo” um conceito plural, oriundo dos diversos ambientes judaico-helenísticos, inserido na dinâmica do império romano que compreende aquelas experiências religiosas como resultado da adesão do discipulado ao mestre Jesus Cristo, denotando uma adjetivação das virtudes salvíficas de Jesus de Nazaré no Cristo ressurreto, interiorizadas e assumidas pelo discipulado de maneira contextualizada, diversificada e de acordo com diferentes compreensões e interpretações e que estará presente na memória individual e coletiva dos grupos cristãos, em suas narrativas e linguagens religiosas, de forma ficcional e novelesca, nos diferentes gêneros literários e que irá produzindo as diferentes identidades religiosas e socioculturais.

Desse modo, nos conceitos “cristianismo” e “cristão” encontram-se a maleabilidade e a relatividade no âmbito das compreensões como consequência do processo comum da história das interpretações que supera uma compreensão monolítica e, portanto, torna-se um imperativo hermenêutico e epistemológico para o debate sobre as sociedades, as identidades religiosas, as diferentes religiões e as crenças na contemporaneidade, isto é, a compreensão do sagrado nas sociedades contemporâneas sob o tapete movediço do “pós-moderno”. De repente, percebemos que também o sentido religioso e cristão precisa de uma profunda reavaliação em todo o seu dinamismo e segundo categorias inéditas; uma vez que os mundos religiosos, preocupados em proteger as suas experiências “primárias”, “reveladas”, “originárias” nunca deram espaço suficiente à alteridade enquanto tal, a não ser em certas circunstâncias e em geral com suspeita, pois se tratava de um conjunto de ideias e convicções religiosas entendidas como realidades intangíveis, irremovíveis e eternas (TERRIN, 2004, p. 5-8).

A multiface do sagrado na contemporaneidade e a explosão de sentidos

Tempos novos necessitam de respostas novas, talvez um pouco ousadas, mas pelo menos manifestando o esforço de tentar manter o

diálogo aberto com a “cultura pós-moderna” (CUGINI, 2012, p. 629) e no horizonte das narrativas religiosas construídas numa perspectiva do poliglôtismo dos textos e na dinâmica do exercício da memória individual e coletiva dos diferentes grupos sociais, culturais e religiosos antigos e contemporâneos. Estes irão recriando suas identidades socioculturais e religiosas e, ao mesmo tempo, possibilitando à consciência humana coletiva e pessoal novos sentidos para a existência e a coexistência responsável no mundo. Para compreender a dinâmica do sagrado no mundo contemporâneo e de suas narrativas, isto é, o seu caráter efêmero, o buliçoso e o plural, faz-se necessário assumir os mencionados conceitos sócio antropológicos e as abordagens das teorias da linguagem na perspectiva do atual debate, para assim, estabelecer uma compreensão fluida e osmótica da história e de sua interpretação, como também conhecer e reconhecer a dinâmica do mundo contemporâneo em pleno movimento dialético, que no vai-e-vem da história vai plasmando diferentes identidades e distintas concepções cósmicas, ainda que de maneira provisória e relativa, mas que reflete uma busca constante de sentidos.

Vivemos em uma época de mudanças e mudanças de épocas, com todas as consequências que advêm do processo. O século XXI se caracteriza por tal complexidade e pela composição justaposta de paradigmas que norteiam e buscam compreender as diferentes facetas da realidade. Estabelecem-se de maneira provisória os valores fragmentados e instáveis nas sociedades contemporâneas, mas é, inevitavelmente, o mundo que se apresenta e que o interpretamos. Para Terrin,

o religioso pós-moderno é eclético, heterodoxo, escandaloso com relação às tradições clássicas, mas é tudo o que temos á disposição para compreender o mundo religioso atual, fora das habituais acomodações de ritos. É o antropológico, é o “humano mais humano” capaz de nos tornar sensíveis no modo de enfrentar os problemas da sociedade e das culturas atuais (TERRIN, 2004, p. 8-9).

Modificou o arranjo da vivência de comunidade e de seguimento dos valores oriundos do sagrado e das experiências religiosas, mesmo porque os vínculos entre as pessoas, no geral, não são mais locais, mas com base em outros tipos de “identidades” étnicas, funcionais, de gostos e hedonista. “Vivemos na idade do fragmento, do parcial e do provisório, do débil e do inconsistente, da insegurança e do relativo” (AZPITARTE, 2003, p. 30).

Tanto o Documento de Aparecida (*DAP* 100; 197) como os *Lineamenta* (L 15) não escondem os problemas enfrentados hoje.

Vivemos numa época de intenso individualismo, de forte concorrência entre pessoas, de exagerada pressão social por produtividade e eficiência,

de incontrolável aceleração do tempo, características que tornam nossos contemporâneos solitários e carentes de vínculos sociais e afetivos. Além disso, as pessoas hoje estão cansadas de discursos múltiplos e desconstruídos que prometem felicidade e bem-estar e cujos efeitos não se fazem sentir. É bem conhecido em nossos dias o descrédito generalizado com relação às instituições estabelecidas e a própria Igreja não escapa desta mentalidade... (MIRANDA, 2011).

Mudanças de época provocam a desorientação e a perplexidade diante das opções e decisões a serem tomadas, pois os referenciais tradicionais são questionados, sejam mentalidades, sejam valores. A pluralidade de leituras coexistentes pode levar ao relativismo, bem como a uma reação contrária no fundamentalismo. Além disso, o individualismo cultural, a pressão da produtividade econômica, o consumismo crescente e o sucesso pessoal com suas consequências são experimentados por todos os habitantes do planeta (MIRANDA, 2011). Para Terrin (2004, p. 7), estamos numa época de sobreposições, interseções, decomposições, fragmentações, desconstruções e reconstruções. Desse modo, obviamente, faz-se necessário aguçar nossa sensibilidade, nossa intuição e nosso cheiro aos desafios que se estabelecem para as nossas opções e para a continuidade de nossa existência planetária, sem, contudo, ignorar, condenar ou abominar o movimento da história e das diferentes e provisórias interpretações.

No marco da globalização das sociedades e do desenvolvimento das tecnologias e das comunicações, o mundo se torna mais elástico em sua dinâmica e em sua apresentação, isto é, ao mesmo tempo em que podemos nos aproximar e usufruir dos bens apresentáveis e consumíveis, também nos distanciamos paradoxalmente e dialeticamente dos mesmos. Desse modo, se criam lacunas e brechas nos tecidos socioculturais das sociedades contemporâneas, como se fosse uma onda de delírios coletivos que gera um sentimento de simpatia, pertença e gozo planetário, como também e simultaneamente, de indiferenças, de tensão, de angústia, de vazios e de plena inércia atitudinal.

O individualismo, o relativismo, o egocentrismo, o personalismo e o pragmatismo são características dessa nova fisionomia das sociedades contemporâneas, ao mesmo tempo em que estão em tensão com o global e o local, com o coletivo e com o comunitário e nos desafiam constantemente a buscar alternativas e possibilidades e sentidos para a coexistência no mundo.

É no “poder” e na “força” que reveste o “sagrado” onde reside o sentido condensador do “religioso” em todos os povos e culturas antigas e contemporâneas, e desse modo, se procura alternativas viáveis para responder aos paradoxos da existência humana.

Terrin acredita que

o poder sobrenatural que o primitivo descobre no mundo – e que por certos aspectos não é diferente do medo-assombro – seja o momento mais determinante da nossa experiência do sagrado na medida em que ele se distingue do profano. O profano é o que é “normal”, “cotidiano”, que não causa sobressaltos, não provoca situações inexplicáveis; o sagrado, ao contrário, reveste-se de “potência”, “força”, um poder que quebra os esquemas habituais e deixa entrever o religioso (TERRIN, 2004, p. 229).

Para Clifford Geertz (2001, p. 73-74), a perplexidade, o sofrimento e um sentido de paradoxo ético obstinado, quando se tornam suficientemente intensos ou suportados durante muito tempo, são todos eles desafios radicais à proposição de que a vida é compreensível e de que podemos orientar-nos efetivamente dentro dela, através do pensamento – desafios que qualquer religião que pretenda subsistir tem que enfrentar, por mais “primitiva” que seja.

Para Terrin (2004, p. 230), o sagrado é o momento da crise, da necessidade urgente, do dilema, do mistério da vida que poderia tomar uma direção que não é a desejada e em que vemos abrirem-se diante de nós o precipício e o abismo da nossa impotência. E é no paradoxo do “estar aí” das sociedades contemporâneas e nessa “busca constante e incerta” de caminhos conhecidos e desconhecidos que emergem os mais profundos anseios e desejos humanos manifestados, articulados e concebidos nos diferentes e diversos espaços de manifestações dos desejos humanos de transcendência, através de seus mitos, ritos e representações simbólicas.

Desse modo, uma religião é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de uma ordem de existência geral, vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 2001, p. 67).

Assim, é na ausência de marcos totalizantes que as pessoas se sentem impelidas a brincar seu universo pessoal de significações. A Modernidade e a Pós-modernidade vêm mostrar todo seu poder paradoxal e ambíguo. Secularização da sociedade e, ao mesmo tempo, revitalização do universo religioso. Duas faces de uma mesma moeda cuja lógica está na interação dialética do moderno que desabriga a religião e, nesse desabrigar, lhe possibilita novas moradas, conquanto mais esparsas e menos institucionais e influenciáveis no todo social (PORTELA, 2006, p. 77).

Não podemos afirmar apressadamente que a religião ou as religiosidades estão em declínio, decadência, diminuindo ou até mesmo desaparecendo. Temos que compreender o fenômeno religioso em um contexto de rápidas e significativas mudanças socioculturais e cósmicas e, por isso, de maneira “bulhosa e inquieta”, inserido nos diversos e diferentes espaços institucionais e sistemas culturais; contudo, também disseminado amplamente nos diversos e diferentes espaços do cotidiano como “vivência do sagrado e do espiritual”, revestido de “força e de poder”.

Desse modo, o sagrado se dispõe em suas representações simbólicas e mistericas a partir de novas configurações, novas ressignificações e de acordo com os novos perfis e vieses dos diferentes tecidos socioculturais. O mundo contemporâneo pode ser considerado mais religioso do que era há trinta anos. O crer está disseminado em pequenas estruturas do crer. A religião, que se expressa nas diferentes formas de religiosidades e crenças continua a existir também fora da “igreja”, disseminada de forma subjetiva, fragmentada e fluída (PORTELA, 2006, p. 76) nas diversas formas de expressões cotidianas onde se articulam os símbolos, as representações comuns, as improvisadas imagens que emergem na singularidade dos desejos e das necessidades existenciais e afetivas, que vislumbram a transcendência que ora se encontra pulsando na imanência e que se dilatam para a dimensão do sagrado, do religioso, como ansiedade inquietante do “homem religioso”.

A religião continua a existir e coexistir de maneira fragmentada e interativa em suas experiências e em suas narrativas e diferentes linguagens e livre das forças reguladoras e até mesmo institucionais de controle. A secularização abriu possibilidades para o desenvolvimento do pluralismo e do trânsito religioso, saindo das amarras institucionais religiosas, e assim, os indivíduos terão a liberdade de lidar com os bens simbólicos, forjando os seus arranjos religiosos e estabelecendo os significados e sentidos para a vida. No âmbito da autonomia e da liberdade de escolhas e opções, as sociedades contemporâneas tecem, no emaranhado dos tecidos socioculturais e religiosos, sua teia como estratégia de espaços alternativos de sentido e de equilíbrio entre a humanidade, a natureza e o cosmo. A crise institucional possibilita a vivência das experiências sagradas no âmbito pessoal e na articulação coletiva das individualidades e na criação de espaços e de comunidades de pertença para viver sua subjetividade mística e religiosa. De acordo com Terrin, é o novo “romântico”, o “subjetivo” do nosso olhar sobre o mundo que, a partir da nossa subjetividade nos permite prestar atenção ao novo modo de ver “crenças” tão variadas, tão difíceis de decifrar e ao mesmo tempo tão importantes (TERRIN, 2004, p. 9).

A Pós-modernidade não seria outra coisa que o esgotamento do projeto moderno da metafísica clássica, da maneira de interpretar o ser como presença, como algo de fixo, de rígido e incapaz de acolher as identidades alheias, as diferenças culturais e religiosas. O abandono da metafísica forte em favor de uma débil deveria ajudar não apenas a Igreja, mas também as estruturas políticas ocidentais a elaborar projetos e morais mais tolerantes e atentas ao pluralismo típico do fim da modernidade (CUGINI, 2012, p. 630-632).

Segundo Felix Wilfred (2011, p. 24-25), no que diz respeito ao cristianismo, as fronteiras estão se tornando porosas e talvez não possamos fixar identidades rigidamente confessionais. Em alguns casos, haverá manifestações abertas de pertença institucional ao cristianismo. Em outros, o cristianismo será significativamente mudado pelo encontro com outras cosmovisões representadas por outras tradições religiosas e culturas autóctones. No contexto global de hoje, a missão é o diálogo e a partilha de suas experiências religiosas e espirituais com os outros, levando a um mútuo enriquecimento e reconhecimento da presença de Deus e do Reino de Deus por cima de limites e fronteiras. A missão hoje não é prerrogativa de nenhuma experiência religiosa particular; é algo que todos os crentes precisam praticar enquanto continuam a encontrar o Divino em sua jornada espiritual.

Desse modo, o Cristianismo na contemporaneidade e no marco da globalização das sociedades se encontra em movimento de diáspora e, portanto, assume diferentes fisionomias na constante tensão entre a tradição e as adequações oriundas do surgimento de novos quadros hermenêuticos e epistemológicos. Já não se trata de fixar regras e estabelecer rígidas estruturas no âmbito das experiências religiosas, de suas narrativas e de sua interpretação, mas sim de buscar compreender nas mesmas experiências o “sentido” da relação do mistério implícito do sagrado explicitado de diferentes maneiras e a partir dos desejos e das aspirações humanas, num constante diálogo com as diferenças. Trata-se de uma compreensão sincrética das experiências religiosas e das diversidades de espaços do sagrado em que os elementos antropológicos e religiosos não se misturam e sim interagem recíproca e dialeticamente. Sem dúvida, a época pós-moderna, apresentando-se como tendência ao enfraquecimento do ser em sua manifestação secular e niísta, presta-se mais do que qualquer outro período da história ocidental para um novo e mais autêntico diálogo ecumênico. Diálogo que exige de antemão a capacidade da escuta do outro, ou melhor, da interpretação do outro e de sua aceitação (CUGINI, 2012, p. 645). Obviamente que não se trata de uma atitude de antipatia ou de uma fadiga ao monoteísmo do cristianismo e

das religiões semíticas. O que se torna relevante, na opinião de Terrin, é a questão epistemológica, isto é:

o verdadeiro problema está no fato de que hoje se sente a necessidade quase fisiológica de ver a alteridade com olhos diferentes em que as diferenças não são reduzidas a um simples jogo de signos, mas veiculam estruturas de significado intersubjetivamente válidas, como as nossas, e não oposições estéreis (TERRIN, 2004, p. 255).

É em torno das questões metodológicas que devemos fixar nosso olhar sobre a atual dinâmica da humanidade e situar as nossas experiências religiosas, construídas a partir do exercício da memória, das diferentes narrativas e da linguagem religiosa, na esteira do pluralismo religioso e das diversidades socioculturais contemporâneas.

Assim, quem sabe, através da perspectiva das abordagens teóricas apresentadas e olhando os cristianismos de origens e o políglotismo dos textos, possamos sentir, perceber, compreender e interpretar com mais “atenção”, leveza e “sensibilidade” a transcendência cósmica da humanidade na contemporaneidade, em que homem e mulher, numa dimensão holística, se deleitam no mistério do sagrado nas mais diferentes, plurais e fluidas experiências e manifestações culturais e religiosas, resultados da viva memória dos grupos socioculturais e religiosos, traduzidas e interpretadas nas diferentes formas de textos e linguagem sagrada e suas representações simbólicas.

É na busca constante do sentido à vida onde reside a força e a capacidade das narrativas e da linguagem religiosa e que estas irão construindo as diferentes identidades religiosas e socioculturais, como também a consciência dos grupos humanos e dos indivíduos. “Sensibilidade” e “atenção” nascem da vontade de desnudar todo “etnocentrismo” em vista da possibilidade verdadeira de “compreender” novos “conjuntos de significados”, que nascem de um sentimento tão profundo quanto simples de dar “hospitalidade” ao outro diferente de nós. (TERRIN, 2004, p. 9-10).

Referências

- ASSMANN, Jan; CZAPLIKA, John. New German Critique, n. 65, *Cultural history/cultural studies*. Published by: New German Critique – Stable URL. Spring – Summer, 1995.
- ASSMANN, Jan. *Cultural memory and early civilization*. NY Cambridge University Press, 2011.
- AZPITARTE, Eduardo López. *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2003.
- BARTH, Fredrik (Ed.). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Illinois: Waveland, 1969.
- BORG, Marcus J.; CROSSAN, John Dominic. *A última semana: um relato detalhado dos dias finais de Jesus*. Trad. Alves Calado. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.
- CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o reino de Deus ao império romano*. São Paulo: Paulinas, 2007.

- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 1999.
- CUGINI, Paolo. *Religião na Pós-Modernidade: o cristianismo niilista e secularizado de Gianni Vattino*. In: REB 72 – Revista Eclesiástica Brasileira. Fasc. 287, Julho de 2012.
- EISSEN, Ute E. Fiction and imagination in early Christian literature: the acts of the apostles as a test case, p. 215-217. In: Hanna Liss and Manfred Oeming (Ed.). *Literary construction of identity in the ancient World*. Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2010.
- ERLL, Astrid; NUNNING Ansgar (Eds.). *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin/New York: de Gruyter 2008. Cultural Memory Studies.
- FUNARI, Pedro Paulo A.; SILVA, Glaydson José da. *Teoria da história*. São Paulo Brasiliense, 2008.
- FUNARI, Pedro Paulo A. A renovação no ensino de história antiga. In: KARNAL, Leandro (Org.). *História na sala de aula*. São Paulo: Contexto, 2003.
- GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- GOODMAN, Martin. *Rome and Jerusalem: the clash of ancient civilizations*. London: Penguin, 2008.
- HALL, Jonathan M. *Ethnic identity in Greek antiquity*. Cambridge/New York: Cambridge University, 1997.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- HENGEL, Martin. *Acts and the history of earliest Christianity*. London: SCM, 1979.
- IRVIN, Dale T.; SUNQUIST, Scott W. *História do movimento cristão mundial: do cristianismo primitivo a 1453*. Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, v. I. 2004.
- ISER, Wolfgang. *Fictionalizing: The Anthropological Dimension of Literary Fictions*. New Literary History, Vol. 21, No. 4, Papers from the Commonwealth Center for Literary and Cultural Change (Autumn, 1990), pp. 939-955. Published by: The Johns Hopkins University Press Stable URL: www.jstor.org/stable/469193 .Accessed: 20/06/2013 13:22.
- KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru: EDUSC, 2002.
- LOTMAN, Yuri M. *La Semiosfera: Semiótica de la Cultura y del Texto*. Trad. Desiderio Navarro. Madrid: Ed. Cátedra, S. A., 1996.
- MARGUERAT, Daniel. *A primeira história do cristianismo: os Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Loyola/Paulus, 2003.
- MIRANDA, Mario de França. *Conjuntura Eclesial e Sínodo para uma Nova Evangelização*. Conferência proferida na CNBB 49ª Assembleia Geral, Aparecida-SP, 4-13 de maio de 2011.
- MUNSLOW, Alun. *Desconstruindo a História*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; FUNARI, Pedro Paulo A.; COLLINS, John J. (Orgs.). *Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2010.
- PIOVANELLI, Pierluigi. *What is a christian apocryphat text and how does it work?* Nederlands theologisch tijdschrift, 59 (2005).
- PERKINS, Judith. *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*. London and New York: Routledge, 1995.
- PIÑERO, Antonio (Ed.). *Orígenes del cristianismo: antecedentes y primeros pasos*. Madrid/ Córdoba: El Almetro/Universidad Complutense, 1991.
- PORTELA, Rodrigo. *Religião, sensibilidades religiosas e pós-modernidade da ciranda entre religião e secularização*. PUC – São Paulo: Revista de Estudos da Religião. nº. 2. 2006.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Trad. Barbara Sette. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- TERRIN, Aldo Natale. *Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões*. São Paulo: Paulus, 2004.
- WILFRED, Felix. “Da missão mundial aos cristianismos globais”, en: Revista Concilium, Rio de Janeiro: Vozes, (2011:24-25).
- VV.AA. “Da missão mundial ao testemunho inter-religioso”. Em Revista Concilium. Rio de Janeiro: Vozes, (2011, p. 29).