

## Ivan Antônio de Almeida

### Reflexões sobre a fé e a política O duplo caráter: Exotérico e Esotérico

Texto publicado originalmente como o primeiro capítulo do livro *A Síntese de uma tragédia O Movimento Fé e Política*. Ouro Preto: Editora da UFOP, 2000 (pp. 21-75). Com algumas adaptações o texto impresso no livro corresponde à tese de doutorado em Ciências Sociais defendida pelo professor Ivan na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob orientação do Prof. Dr. Maurício Tragtenberg.

Nas épocas em que não se considerava apenas a existência material, mas também espiritual, o ser humano era concebido como um microcosmo, como um pequeno universo. Para humanidade anterior, a natureza estava na escuridão – o espírito era o que brilhava.

Rudolf Steiner

De um encontro com “determinado bispo”, Jacob Needleman conta-nos a seguinte história:

Tínhamos estado conversando, por várias horas, sobre as tradições orientais. No fim da entrevista, trouxeram café e sanduíches e pus de lado meu caderno de notas. A conversa tornou-se informal e desarmada. Disse-lhe que, na minha própria atividade universitária, como professor de filosofia e religião, começara a perceber, na Bíblia, coisas que jamais tinha sonhado estarem nela. Começava a compreender que tudo que tinha visto nos ensinamentos orientais estava contido no judaísmo e no cristianismo, embora fosse praticamente impossível penetrar a linguagem da Bíblia, porque essa linguagem se tornara excessivamente incrustada de associações familiares.

Ele meneou a cabeça rapidamente concordando, com uma espécie de sagacidade que me deixou, de certo modo, constrangido. Nos poucos momentos seguintes, eu não poderia acreditar estar falando com a mesma pessoa. Desapareceu o conversador relaxado e jovial. Até sua voz perdeu, de repente, a ressonância. Falou nervosamente dos esforços que estava fazendo para introduzir, na vida da sua diocese, métodos contemplativos. Trabalhava em estreita relação com vários psicólogos filantrópicos e ele próprio tinha estudado a meditação zen, com esse propósito em mente.

Tudo o que ele dizia parecia carecer de convicção. Examinava constantemente o meu rosto, procurando algum sinal de aprovação, e isso me fez ficar tão contrafeito, que deixei escapar, de forma meio brincalhona:

Bem, sempre imaginei que os líderes da Igreja tivessem um mosteiro secreto, em algum lugar, onde fossem revigorar as suas vidas interiores sob a orientação de um guia espiritual experimentado.

Fiquei absolutamente surpreso com a reação dele. Inclinou-se para mim por cima do tampo da enorme escrivaninha, e sem nenhuma simulação ou idéia de posição, per-

guntou-me simplesmente:

– Onde? onde? (NEEDLEMAN, 1987, p. 01-02)

1. *A fé*

1.1. *A essência*

Segundo Renan, “O cristianismo nascente teve, além do papel divino da pessoa de Jesus, tão poucos traços originais, que é muito delicada por vezes a distinção entre o que é cristão e o que o deixa de ser” (RENAN, s/d, p. 92).

Werner Jaeger mostra, surpreso, algumas assimilações literais da cultura grega pelo cristianismo. O símbolo Y, por exemplo, utilizado pelos grupos pitagóricos como “o sinal da encruzilhada em que o homem tinha que decidir o caminho a tomar, o bom ou o mal” (JAEGER, 1991, 21), é incorporado no mais antigo catecismo conhecido, a *Didaqué dos Doze Apóstolos* (descoberto no século XIX) que “oferece o mesmo ensinamento dos dois caminhos como essência da doutrina cristã, que combina com os sacramentos do batismo e da eucaristia” (Idem, p. 23). No pastor de Hermes, outro livro de vulgarização do cristianismo primitivo, famoso e muito lido, temos uma passagem: “Abstende-vos de muitas atividades e nunca vos extraviareis. Pois os que se entregam a muitas ações também cometem muitos erros, e atraídos para as suas várias atividades não servem a seu senhor”, que é praticamente a cópia do tratado sobre a *Paz de Espírito*, de Demócrito: “Se quereis gozar de paz de espírito, não vos envolvais em demasiais atividades” (*apud* JAEGER, 1991, 22-23). Essa influência da cultura grega sobre o cristianismo primitivo leva Jaeger, citando Fílon, a concluir que “a moeda velha volta a ser posta a uso com o novo cunho” (Idem, p. 23).

Na verdade, a mensagem cristã torna essa assimilação possível, pois Jesus não cria uma doutrina. Sua mensagem centra-se sobre o exercício do amor por todos os homens: “Amemo-nos uns aos outros, pois o amor é de Deus e todo aquele que ama nasceu de Deus e conhece Deus. Aquele que não ama não conhece Deus, porque Deus é amor” (Jo 4,7-8). O cristianismo relativiza o ritualismo e as normatizações do judaísmo<sup>1</sup> e transfere a responsabilidade da salvação diretamente aos homens<sup>2</sup>. Dessa forma o cristianismo podia manifestar-se através da riqueza e dos limites das culturas regionais, sem impor uma nova cultura, o que seria mais próprio para uma doutrina normativa. Por isso, são múltiplas as formas de ser cristão. É muito provável que o que Rudolf Steiner (1984, p. 85) diz sobre os primeiros tempos do cristianismo seja verdadeiro: “Nos primeiros séculos, muito mais do que posteriormente, a procura do caminho divino era assunto individual”.

As limitações da conjuntura, no entanto, enfraqueceram a força intrínseca do cristianismo, transformado sua mensagem numa doutrina cada vez mais limitadora. A possibilidade do cristianismo manifestar-se sobre múltiplas formas foi anulada com a consolidação de uma hierarquia cada vez mais rígida e centralizadora, que se propôs a representá-lo de maneira única e absoluta, transformando o cristianismo num sistema normativo. Durante séculos, a Igreja Católica Apostólica Romana dispensou, até mesmo, o acesso do cristão aos textos bíblicos. O direito canônico, na prática, substituiu a tradição apostólica.

1 “O sábado foi feito para o homem e não o homem para o sábado” (Mc 2,27).

2 “Este é meu mandamento: amai-vos uns aos outros, assim como eu vos amei” (Jo 15,12).

Paulo, que não conheceu o mestre, revela que não deixou de entender a essência da mensagem cristã ao escrever aos Coríntios:

*Ainda que eu falasse línguas, a dos homens e a dos anjos, se eu nunca tivesse amor, seria um sino ruidoso ou como címbalo estridente. Ainda que eu tivesse o dom da profecia, o conhecimento de todos os mistérios e de toda a ciência, ainda que eu tivesse toda a fé, a ponto de transportar montanhas, se não tivesse amor, eu não seria nada. Ainda que eu distribuísse todos os meus bens aos famintos, ainda que entregasse o meu corpo às chamas, se não tivesse amor, nada disso me adiantaria. O amor é paciente, o amor é prestativo; não é invejoso, não se ostenta, não se incha de orgulho. Nada faz de inconveniente, não procura seu próprio interesse, não se irrita, não guarda rancor. Não se alegra com a injustiça, mas se regozija com a verdade. Tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. O amor jamais passará. As profecias desaparecerão, as línguas cessarão, a ciência também desaparecerá. Pois o nosso conhecimento é limitado; limitada é também nossa profecia. Mas quando vier a perfeição, desaparecerá o que é limitado. Quando eu era criança falava como criança, pensava como criança, racionava como criança. Depois que me tornei adulto, deixei o que era próprio de criança. Agora vemos como em espelho e de maneira confusa; mas depois conhecerei como sou conhecido. Agora, portanto, permaneçam estas três coisas: a fé, a esperança e amor. A maior delas, porém é o amor (1Co, 13).<sup>3</sup>*

Essa passagem é a síntese do cristianismo. Nela está contemplada a dimensão individual, que dá sentido a todas as outras; estão explicitadas as práticas comuns aos cristãos da época; também é evidente o seu caráter iniciático e é revelada a sua teoria do conhecimento.

### 1.2. O duplo caráter: exotérico e esotérico.

Renan, chamado pela Igreja de “o grande blasfemo da Europa”,<sup>4</sup> observou que um dos quatro Evangelhos reconhecido pela Igreja, no *Evangelho segundo João*<sup>5</sup>, abre-se “uma nova língua mística, de que não tem os sinóticos a mais leve idéia, ‘mundo’, ‘verdade’, ‘vida’, ‘luz’, ‘trevas’, etc.”.<sup>6</sup> Para Renan os discursos referidos no quarto evangelho não são peças históricas, mas composições “destinadas a cobrir com a autoridade de Jesus certas doutrinas de alto preço para o redator”, discurso que está em “perfeita harmonia com o estado intelectual da Ásia Menor”, na época em que este texto foi escrito, pois a “Ásia Menor, onde já existiam todos os germes do gnosticismo, era então teatro de singular movimento de filosofia sincrética” (Idem, p. XXXII).<sup>7</sup> Ainda assim, Renan

3 Usamos a edição pastoral da *Bíblia*, da editora *Paulinas*. Em outras *Bíblias*, como a traduzida por João Ferreira de Almeida ou na *Bíblia* de Jerusalém, também da *Paulinas*, e a palavra *amor* aparece como *caridade*, termo inadequado, pelo conotação quase pejorativa que tornou na nossa língua e também porque a palavra *amor* tem, nesta carta, o sentido de *desprendimento*, estando de acordo com outras concepções do sagrado, como a do hinduísmo e do budismo, que também tem no *amor/desprendimento* a sua centralidade.

4 GUERRERO, Andrés de Blas. “Estudio preliminar”. In: RENAN, 1987, p. 07.

5 Este evangelho já existia por volta do ano de 150 d.C e era atribuído a João. RENAN, Enerst. *Vida de Jesus*. Porto, Livraria Lello & Irmãos, s/d, p. XXVII.

6 RENAN, Enerst. *Vida de Jesus*. Porto, Livraria Lello & Irmãos, s/d, p. XXXV.

7 A respeito do quarto evangelho diz ainda o autor: “Esse livro singular tinha um grande sucesso. Cada vez mais lido; e, excetuando-se algumas Igrejas da Ásia que lhe não conheciam bem a origem, todos os adotavam com admiração como a obra do apóstolo João.” O que quer dizer entre outras coisas que o evangelho era lido e entendido, pois se nós nos limitarmos hoje a lê-lo literalmente, ele é praticamente

não nega a autenticidade das fontes do autor do apocalipse, reconhecendo-se como possuidor de dados exclusivos sobre a vida do Cristo Histórico: “O autor desse evangelho é o melhor biógrafo, como se Platão, pondo fictícios discursos na boca de seu mestre, conhece da sua vida coisas essenciais que Xenofonte ignorasse completamente” (RENAN, s/d, p. XXXVI).

Esse aparente paradoxo reforça a idéia do duplo caráter da mensagem do Cristo, uma mais acessível à massa, o *exotérico* e outro para os iniciados, de caráter *esotérico*. É o que diz o evangelho de Marcos: “Quando ficaram sozinhos, os que estavam junto dele com os Doze o interrogaram sobre as parábolas. Dizia-lhes: ‘A vós foi dado o mistério do Reino de Deus; aos de fora, porém, tudo acontece em parábolas, afim de que vendo, vejam e não percebam; e ouvindo, ouçam e não entendam; para que não se convertam e não sejam perdoados’” (Mc 4, 10-12). Ou seja, à multidão Jesus ensinava através de parábolas, “... a seus discípulos, porém, explicava tudo em particular” (Mc 4, 34).<sup>8</sup> Também Paulo, na primeira carta aos Coríntios diz: “... é realmente de sabedoria que falamos entre os *perfeitos*, sabedoria que não é deste mundo nem dos príncipes deste mundo, voltados à destruição. Ensinamos a sabedoria de Deus, misteriosa e oculta, que Deus, antes dos séculos, de antemão destinou para nossa glória” (Co 2,6-8, *grifo nosso*).<sup>9</sup> São passagens como essas, retiradas dos cânones oficiais da Igreja,<sup>10</sup> que ilustram a hipótese de que a mensagem de Jesus dá continuidade a uma tradição esotérica.<sup>11</sup>

René Guénon faz uma distinção entre esoterismo e religião. A religião “considera unicamente al ser en el estado humano individual” enquanto que a iniciação (prática inerente ao esoterismo) “tiene esencialmente como objetivo superar las posibilidades superiores y hasta conducir al ser más allá de todo estado condicionado, sea cual fuere”. Assim para evitar confusão, convém dizer, conforme Guénon, “esoterismo cristão”, ao invés de cristianismo esotérico (GUÉNON, 1993, p. 39-40).

Foram muitos os textos que reivindicaram a tradição apostólica. Ainda na segunda metade do século, por volta de 180 d.C, embora fossem apenas quatro os Evangelhos oficialmente reconhecidos, “nenhum texto esgotava a tradição nem suprimia os seus rivais” (RENAN, 1929, p. 319). Apesar de apresentarem passagens contraditórias e mesmo abordagens diferentes, um em relação ao outro, é o caso do quarto evangelho em relação aos demais, essa diversidade representava a riqueza da comunidade cristã, a forma diversa com que os ensinamentos de Jesus podiam ser entendidos. Os Evangelhos oficiais ainda refletem uma época espiritualmente rica. Seus textos eram entendidos simbolicamente e não como hoje, literalmente. Foi o “sucesso nas leituras públicas” (Idem) o critério da canonicidade.

Outras escolas, que nascem das diferenças entre os Apóstolos, ou das possibilidades do cristianismo, quando se firma uma ortodoxia, serão declaradas heréticas. Como

inteligível, sem nenhuma possibilidade de tornar-se um texto popular. Cf. RENAN, 1929, p. 334).

8 *Marcos* 4. 34, ver também 7:17s; 10:10 s.

9 *Perfeito* é, neste período, o último grau na iniciação cristã.

10 “Em cada um dos Evangelhos canônicos, (...) diferentes temas e tradições como as que encontramos separadamente em muitos dos escritos apócrifos setecema o redor de uma trama central”. WELBURN, s/d, p. 144.

11 Esta tradição esotérica teria origem na Atlântida e seria “aquela herdada pelos sobreviventes do Dilúvio; um corpo científico-religioso que visava à redenção espiritual do homem e à redenção espiritual da própria matéria, que nada mais é senão espírito em extremo estado de condensação” Cf. LIMA, Norberto de Paula. “Introdução”. In: PLATÃO, s/d, p. 33.

diz Mircea Eliade: “... a maioria dessas obras, qualificadas de ‘apócrifas’ (por conterem revelações que até então tinham permanecido ‘ocultas’), comportavam o relato de uma doutrina esotérica, comunicada aos Apóstolos pelo Cristo ressuscitado e envolvendo o sentido secreto dos acontecimentos da sua vida. Era o testemunho desse ensinamento secreto, conservado e transmitido pela tradição oral, que invocavam os gnósticos” (ELIADE, 1979, vol. 2, p. 137). Não só os gnósticos, como veremos à frente.

O esoterismo ou, em outras palavras, a transmissão iniciatória das doutrinas e práticas reservadas a um número restrito de adeptos, é atestada em todas as grandes religiões na época helenística e nas proximidades da era cristã.

A instituição dos Mistérios, por exemplo, é uma rica e milenar tradição da Antiguidade. No mundo grego, cujas relações vão de Mediterrâneo à Índia, são muitos os locais de iniciação: Rodes, Delos, Atenas, Elêusis, Tróia, Samotrácia, Monte Olimpo, Monte Athos, Dódona, Delfos, Argos, Citéria, Olímpia e On, no Egito (a Heliópolis grega), pelos quais passaram a maioria, se não a totalidade dos filósofos e historiadores gregos, hoje estudados em nossas universidades, apenas no seu aspecto exotérico.<sup>12</sup>

Yogananda, um yogue contemporâneo, diz que a cidade universitária de Taxila era o centro predileto de especialização procurado pelos estudiosos gregos da antiguidade. Muitos gregos passaram a morar na Índia e adotaram o hinduísmo ou o budismo. A doutrina da reencarnação de Pitágoras tem, indubitavelmente, origem hindu. Diz-se que Platão, grande admirador da escola pitagórica, em viagem aos países asiáticos, visitou a Pérsia e demorou-se na Índia; seu pensamento reflete a filosofia Shânkyá; sua tese *A República* reafirma idéias hindus; sua divisão da sociedade em corporações nada mais é que o sistema de castas Hindu. Mas Müller sustentou a surpreendente semelhança entre a linguagem de Platão e a dos Upanisháds. Plotino revela grande influência do pensamento Shânkyá e da concepção budista do nirvana. As fábulas de Esopo são a versão grega das estórias do Panchatantra, mas a velha coleção de fábulas e contos folclóricos da Índia, levada a terras distantes por marinheiros e mercadores. *As Mil e Uma Noites* e *Sinbad, o Marujo* são versões árabes das estórias maravilhosas Hindus (YOANANDA, 1971, p. 76, nota 5, *grifos no original*).

Não deixa de ser significativa a informação do historiador Eunápio (séc. V), um dos últimos iniciados nos mistérios de Elêusis. Segundo Eunápio, o último hierofante legítimo do santuário havia profetizado o desaparecimento do centro de culto, profanado pelo seu sucessor um alto iniciado nos Mistérios de Mitra (ELIADE, 1979, p. 184). Elêusis foi incendiado em 396, por Alarico, rei dos godos, “seguidos dos ‘homens de preto’, os monges cristãos” (Idem). Assim teríamos no esoterismo cristão a continuação autêntica, com a novidade de ser aberta para toda a humanidade, de uma tradição que, nos *Mistérios*, já apresentava sinais de decadência.

Para Rudolf Steiner, o Cristianismo surge paulatinamente do espírito dos Mistérios. “De maneiras as mais diversas as pessoas procuravam o caminho para chegar das antigas doutrinas aos conceitos cristãos” (STEINER, 1984, p. 85). Assim, por esta via, o cristianismo representaria a continuidade dos Mistérios pagãos, tornando-se desnecessária a sobrevivência dos antigos Mistérios (no caso de Elêusis, com o seu desaparecimento até mesmo anunciado).

12 Cf. LIMA, s/d, p. 34-36. O autor dessa introdução afirma ser quase certa a origem hindu do conhecimento filosófico de Platão expresso neste texto.



A tradição esotérica, além de mencionada pelos Evangelhos canônicos, como vimos acima, também é atestada pelos pais da corrente ortodoxa. Em 1958, um pesquisador norte-americano encontra, num mosteiro do deserto da Judéia, um fragmento de uma carta de Clemente da Alexandria (cerca de 150-215) que informa sobre a história do Evangelho de Marcos e confirma a tradição do ensinamento esotérico: “Marcos, então, durante a estada de Pedro em Roma escreveu uma narrativa dos feitos do Senhor, não declarando, no entanto, todos eles, nem tampouco insinuando os secretos, mas selecionando os que consideravam mais úteis para fortalecer a fé dos que estavam sendo instruídos. Mas, quando Pedro morreu como um mártir, Marcos partiu para Alexandria levando tudo, suas próprias anotações e as de Pedro, das quais transferiu para seu antigo livro as coisas adequadas para quem quisesse progredir no conhecimento (*gnosis*). Assim compôs um Evangelho mais espiritual para aqueles que queriam ser iniciados... Quando ele morreu, deixou sua composição para a igreja de Alexandria, onde está até agora cuidadosamente guardada, sendo lida apenas por aqueles que estão sendo iniciados nos grandes Mistérios” (*apud* WELBURN, s/d, p. 117).

Este texto confirma e enriquece informações que já eram conhecidas. O mesmo Clemente de Alexandria (em *Stromates*, I, 1, 11, 3.) faz referência à “verdadeira tradição dos bem aventurados ensinamentos, diretamente oriundo dos santos Apóstolos Pedro, Tiago, João e Paulo, transmito de Pai para filho, e que chegaram a até nós graças a Deus” ou ainda, e de maneira mais explícita, afirma Clemente que: “A Tiago o Justo, a João e a Pedro, o Senhor, depois de sua ressurreição, deu a gnose; deram-na estes outros apóstolos; outros apóstolos deram-na aos 70, uns dos quais era Barnabé” (*apud* ELIADE, 1979, p. 138).

Também segundo Orígenes (cerca de 185 a 254), “os Evangelistas mantiveram oculta (*apókruphon*) a explicação que Jesus dava sobre a maior parte das palavras” (Idem). Orígenes fazia a crítica da leitura literal das escrituras. “Que pessoa inteligente imaginaria, por exemplo, que um primeiro, um segundo, um terceiro dia, tarde e manhã, aconteceram sem Sol, sem Lua e sem estrelas; e o primeiro, conforme o chamamos sem mesmo um céu? Quem seria tão infantil ao ponto de supor que Deus, como um jardineiro humano, plantou um jardim no Éden, para os lados do Oriente, e formou ali uma árvore, visível e sensível, de tal modo que se conseguisse o poder de viver comendo materialmente de seu fruto com os dentes; e ainda, que se pudesse participar do bem e do mal, nutrindo-se do que vinha daquela outra árvore? Se dizem que Deus andava a tarde no jardim e que Adão se escondia sob a árvore, imagino que ninguém há de questionar serem estas declarações figurativas, asseverando misteriosas verdades por meio de uma semelhante história, e não de fatos que ocorreram de modo material. E Caim, ao afastar-se da presença do senhor, como é simples e claro para as mentes atentas, incita o leitor a buscar o significado da presença de Deus ou da de alguém que dela se afaste. Que necessidade há de mais, quando todos, até mesmo os atoleimados, podem reunir inúmeros exemplos em que as coisas eram registradas como tendo acontecido e que, em absoluto, jamais aconteceram num sentido literal? Não, mesmo os Evangelhos estão cheios de expressões da mesma espécie; como aquela em que o diabo leva Jesus a uma alta montanha, para de lá mostrar-lhe os reinos de todo mundo e sua glória. Quem senão um leitor descuidado de tais palavras deixaria de condenar os que pensam que, com os olhos da carne – que necessitam da altura para ter a visão do que havia abaixo, a grande distância –, os reinos dos persas, e dos citas e dos indianos e dos pardos haviam sido vistos, e com eles a glória que os homens concediam a seus governantes? Incontáveis casos como estes o leitor atento será capaz de observar, que o farão concordar que, com as histórias que ocorreram literalmente, estão entrelaçadas outras coisas que na realidade não aconteceram” (*De Principiis*, IV, 16, *apud* LEEU, 1995, p. 74).

Essa advertência, feita não sem um certo desconforto e quase que desnecessária, dirigida mais para “um leitor descuidado”, pois mesmo os “atoleimados” podem reunir “inúmeros exemplos” do caráter simbólico do texto, tem hoje uma atualidade que Orígenes jamais suspeitaria que pudesse vir a ter. Omitir uma leitura que vá além da superfície, que compreenda o texto de sua totalidade, é o que permite pinçar passagens das escrituras e adequá-las às necessidades das circunstâncias, transformando-as em ideologias.

Limitar-se a uma leitura literal da Bíblia é, no máximo, reduzi-la a um conjunto de histórias edificantes, de onde se deve extrair lições de moral.

Orígenes distingue três modos de leitura das Escrituras: a literal, um segundo modo, o alegórico, de acordo com a alma, e o terceiro, de acordo com o espírito, a interpretação esotérica: “Desde que a própria Escritura consiste igualmente em, por assim dizer, um corpo visível e na alma que está nele e que pode ser percebida e compreendida; e do espírito que está de acordo com a as normas e a sombra das coisas celestiais – vamos, peçamos Àquele que fez para escritura corpo, alma e espírito: um corpo para aqueles que vieram antes de nós, uma alma para nós, e um espírito para aqueles que, na época vindoura, herdarão a vida eterna e alcançarão as coisas verdadeiras e celestiais da lei; e assim não busquemos, no presente, a letra, mas a alma. E, se formos capazes, ascenderemos também ao espírito, devido aos sacrifícios a cujo respeito acabamos de ler” (Idem, p. 75).

Na época de Orígenes, ainda não era clara a idéia de que a Igreja (mais comunidade que instituição) tinha uma dupla missão: oferecer *preceitos éticos* aos que precisavam e *iniciar* aos que já eram puros. Diz ele na sua polêmica com Celso: “Fue efectivamente enviado el Dios Logos como médico de los pecadores; como maestro de misterios divinos a los ya limpios y que no pecan más” (ORÍGENES, 1967, p. 224).<sup>13</sup> É somente: “A aquellos, empero, que tras oír nuestras exhortaciones, han adelantando en la virtud y demuestran haber sido purificados por el Logos y vivir, según sus fuerzas, mejor que antes, los llamamos en ese momento a nuestros misterios. *Pues hablamos sabiduría entre los perfectos* (I Cor 2,6)” (Idem, p. 223, *grifo no original*).

Ou ainda, de maneira mais precisa: “Al que mucho tiempo atrás, y señaladamente desde que fue curado por obra Del Logos, no Le remuerde el alma de mal alguno, ése escuche también lo que, *privadamente* (MC 4, 34), habló Jesús a sus auténticos discípulos” (Idem, *grifo no original*).

Para Mircea Eliade toda comunidade cristã recebia um certo grau de iniciação, conhecendo o simbolismo do batismo, da eucaristia e da cruz, dos Arcanjos e a interpretação do Apocalipse. Em relação à iniciação propriamente dita, *eram três os graus de iniciação*: os “Iniciantes”, “Os que progridem” e os “Perfeitos”. Os “Perfeitos” a que se refere Paulo na carta aos Coríntios, vista acima (ELIADE, 1979, p. 138).<sup>14</sup>

Jean Daniélou,<sup>15</sup> que examinou as fontes do esoterismo cristão, diz que “as tradições esotéricas dos Apóstolos são a continuação no cristianismo de um esoterismo judaico que existia no tempo dos Apóstolos e que concerne ao domínio muito definido

<sup>13</sup> Para um resumo de vida de Orígenes, ver BUENO, Ruiz Bueno. “Introducción”. In: ORÍGENES, 1967.

<sup>14</sup> Leia-se Efésios 4,9-13 como a descrição do caminho do iniciado “até que alcancemos todos nós (...) o estado de Homem Perfeito...”

<sup>15</sup> Jean Daniélou morreu cardeal em 1974. Foi professor do Institut Catholique de Paris. Aprofundou-se no estudo do judeu-cristianismo, na explicação do significado, hoje praticamente desconhecido, de inúmeros símbolos cristãos. Da sua obra veja-se, por exemplo, DANIÉLOU (1993): *Os símbolos cristãos primitivos*.

dos segredos do mundo celeste” (*apud* ELIADE, 1979, p. 226). Na verdade, a tradição esotérica judaica é muito antiga. Como nota Eliade, “toda literatura apocalíptica judaica exaltava o saber esotérico” (Idem, p. 124).

Em graus variados, afirma Eliade, “encontra-se o argumento iniciatório (ensinamento em ritos secretos, segregação dos fiéis, juramento do silêncio, etc.) no judaísmo normativo e nas seitas judaicas, entre os essênios (por exemplo, o Manual de Disciplina, IX, 16ss; VI, 13-23), entre os samaritanos e os fariseus” (Idem, p. 134).

Com a descoberta dos documentos do Mar Morto, entre 1947 e 1951, novos dados sobre a relação entre um movimento apocalíptico judeu, os Essênios e o cristianismo primitivo foram revelados.<sup>16</sup>

J. Guinsburg nota que “até agora, por falta de dados, os saduceus e os fariseus pareciam formar os dois eixos principais da época dos Asmoneus<sup>17</sup> e da ocupação romana até a destruição do Segundo Templo, enquanto os essênios permaneciam envoltos na penumbra das poucas informações (...). Hoje, porém, à luz destas descobertas (manuscritos de Qumran) vemos-os aparecer como um dos pivôs básicos das eclosões messiânicas que então se multiplicavam na Judéia”.<sup>18</sup>

Os manuscritos de Qumran demonstraram que o cristianismo tem maiores bases judaicas de que se supunha antes de sua descoberta. As semelhanças entre os essênios e os cristãos chamaram a atenção dos pesquisadores. Eram igualmente apocalípticos e messiânicos. Os essênios, tal como os cristãos, consideravam-se o povo da Nova Aliança. Esperavam, porém, um profeta escatológico (que no *Novo Testamento*, já havia chegado na pessoa de João Batista) e dois Messias: o Messias-Sacerdote, que os santificaria, e o Messias-Real, que conduziria Israel na guerra contra os gentios, guerra que o próprio Deus levaria a termo vitoriosamente. Os cristãos esperavam, por sua vez, a segunda vinda gloriosa de Cristo, como juiz e redentor do mundo.

Tanto para os essênios como para os cristãos, “o Messias aparecerá no fim dos tempos e receberá um reino eterno; nas duas doutrinas messiânicas, os elementos sacerdotal, real e profético coexistem” (ELIADE, 1979, p. 122).<sup>19</sup> As duas comunidades faziam um uso análogo do *Velho Testamento*. “Aplicando um processo especial (*peshet*), os essênios vislumbravam nas profecias do Antigo Testamento referências precisas à história contemporânea e, por conseguinte, predições relacionadas com certos acontecimentos iminentes” (ELIADE, 1979, p. 124).

A terminologia empregada em Qumran e a linguagem do Evangelho de João são notáveis: “A figura do Paracleto evocada por João (14,17; 15,26; 13, etc.) parece derivar de uma teologia análoga à de Qumran” (Idem, p. 125). Os dois grupos tinham idéias apocalípticas. Contudo, “enquanto os essênios estão à espera da guerra escatológica, na literatura joanina, embora a luta ainda dure, a crise está superada, porque Jesus Cristo

16 As fontes sobre os essênios, até então, eram Flávio Josefo, Filon de Alexandria e Plínio, o Velho.

17 O período Hasmonéu vai de 150 a 50 a.C. e o Herodiano de 30 a.C. a 70 d.C., ano da destruição do Segundo Templo. Os autores cristãos da antiguidade (Justino Mártir, Hegésip e Epifânio) mencionam de seis a dez grupos dentro do judaísmo. TYLOCH, 1990, p. 50, nota 10.

18 GUINSBURG, 1990, p. 15-16. Sobre a importância numérica e política dos essênios, nota Tyloch que o fato de “Herodes ter liberado os essênios de prestar o juramento de fidelidade ao rei, exigido de seus súditos, demonstra a amplitude e a importância da seita”. In: TYLOCH, 1990, p.78.

19 A *Epístola aos Hebreus* apresenta Jesus como Messias ao mesmo tempo sacerdotal e real, segundo a “ordem de Melquisedeque” (6,20; 7,1,25; etc.). Idem, nota 41.



triumfou sobre o Mal” (Idem, p. 126).

Apesar das semelhanças que acabamos de mencionar, o essianismo e o cristianismo primitivo apresentam estruturas distintas e têm objetivos divergentes. “A escatologia essênica deriva da tradição sacerdotal; a escatologia cristã mergulha as suas raízes no profetismo do *Antigo Testamento*. Os essênios conservavam e fortaleciam o separatismo sacerdotal; os cristãos, em contrapartida, forcejavam por atingir todas as camadas sociais. Os essênios excluíaam do seu banquete messiânico todos os que eram impuros, deformados física ou espiritualmente: para os cristãos, um dos sinais do Reino era justamente a cura dos inválidos (os cegos que vêem, os mudos que falam, etc.) e a ressurreição dos mortos. Por fim, a ressurreição de Jesus e o dom do Espírito Santo, a liberdade espiritual que sucedeu à disciplina da Lei, constituem o “acontecimento central que distingue essas duas comunidades messiânicas” (Idem).

Destaca-se a diferença fundamental entre a comunidade dos essênios e a dos cristãos. Enquanto a primeira exigia, para o seu desenvolvimento, o isolamento de seus membros, como lembra Steiner, “los esenios solo pueden progresar en su desarrollo si se apartan de los demás; para ellos tiene que haber almas distintas de las demás” (STEINER, 1993, p. 67). A mensagem dos cristãos era universal, para todos os seres humanos. Assim, o “Cristianismo não devia ser apanágio de alguns privilegiados, como eram os antigos mistérios, mas se destinava a toda a Humanidade, constituindo uma religião popular; a verdade devia estar ao alcance de todos os que ‘tinham ouvidos para ouvir’. Os iniciados antigos foram escolhidos entre muitos; as trombetas do cristianismo soam para quem quiser ouvi-las. Depende de cada um querer aproximar-se” (STEINER, 1984, p. 78). O que haveria de realizar-se “não seria a reclusão de alguns elementos, mas a congregação de todos. Cada um, conforme sua maturidade, deveria poder tornar-se um adepto” (Idem, p. 80)<sup>20</sup>. Quanto à iniciação, a diferença em relação aos antigos Mistérios ou outras práticas iniciáticas, é que Jesus não iria ensinar mais como os deuses conduzem o homem do mundo espiritual à terra, “sino como El há de encontrar el camino de la tierra al espíritu” (STEINER, 1993, p. 87). Como a morte de Jesus, “nació para la Tierra aquello que antes, por todas partes, se había encontrado fuera de ella: el amor cósmico universal” (Idem, p. 32).

Depois da destruição de Qumran e da dispersão dos essênios, “alguns sobreviventes reuniram-se provavelmente aos núcleos cristãos da Palestina. Em todo caso, as tradições apocalípticas e esotéricas mantiveram-se no cristianismo dos dois primeiros séculos, e encorajaram certas tendências gnósticas” (ELIADE, 1979, p. 124). De qualquer maneira, como diz Guinsburg, “os essênios lavraram certamente o solo que nutriu ideologicamente a fermentação religiosa da época e onde germinaram algumas idéias básicas do cristianismo” (GUINSBURG, 1990, p. 16).

Assim, simplesmente como conhecedor da tradição judaica, não seria estranho se Jesus tivesse ensinado matérias esotéricas para seus discípulos.

### 1.3. *Esoterismo e Hierarquia*

Não é o caso de historiarmos o progressivo desaparecimento do esoterismo cristão. Algumas pistas serão suficientes para as necessidades de nosso trabalho.

<sup>20</sup> Steiner é enfático no vínculo entre os antigos mistérios e o Cristianismo: “o cristianismo pressupõe a mística anterior como o germe vegetal pressupõe o seu solo”, diz, na p.10 do prefácio do texto citado.

Durante o tempo em que os Evangelhos Sinóticos conviviam com outros Evangelhos, e os dogmas ainda não se haviam fixado, *heresia* não significava mais que uma seita ou grupo. Conforme foi se estabelecendo uma hierarquia, e com ela uma visão dogmática (no sentido de verdades indiscutíveis) do cristianismo, *heresia* passou a ser sinônimo de *doutrina falsa*. Um dos marcos desse processo é o combate contra a chamada Heresia Gnóstica.<sup>21</sup>

A Tradição esotérica, desenvolvida no Egito, também através das comunidades judaicas (os Terapeutas, por exemplo), teria acolhido o cristianismo gerando “uma estranha mistura das doutrinas de Cristo com as tradições esotéricas persas e indianas, conhecidas durante os séculos posteriores como Gnosticismo” (LEEUEW, 1995, p. 50).<sup>22</sup> Nos séculos I e II as idéias gnósticas se difundiram pelo mundo romano, criando várias correntes (MAIA, 1992, p. 16). Alguns elementos são comuns, o que torna possível a sua diferenciação com o cristianismo ortodoxo, cujos traços principais já estão esboçados no século II. Esses elementos comuns tornaram possível falar em *Gnosticismo* como uma escola esotérica. Citaremos algumas dessas diferenças, esquematizadas por Márcia Maia (1992, p. 19). Para o Cristianismo ortodoxo, Cristo é homem e Deus, para os gnósticos, Cristo era “um ser espiritual que se adaptou a percepção humana. Não aceitam, portanto, a dupla natureza unida em Cristo; para os ortodoxos, “quem confessar o credo e se batizar é cristão, estando a Igreja aberta a recebê-lo”, enquanto que para o Gnosticismo “o batismo não faz o cristão e, sim, a evidencia de sua maturidade espiritual, que determina o convite à iniciação reservada”; o cristianismo ortodoxo “dirige o homem à instituição para que ela lhe aponte o caminho: não há salvação fora da Igreja”, enquanto os gnósticos preocupam-se em fazer o homem voltar-se para o seu próprio interior, incentivando nele “a capacidade de descobrir seu próprio caminho”; para a ortodoxia é o pecado, identificado cada vez mais com um comportamento em desacordo com a moral cristã, determinada pela instituição Igreja, que conduz ao sofrimento, enquanto que para os gnósticos a raiz do sofrimento é a ignorância, o que significa não ter apenas uma vida eticamente correta, mas atingir o grau de “Perfeito”. A Hierarquia, que irá impondo uma ortodoxia, “exige que os crentes a aceitem como guias”, já que para os gnósticos comunicar-se com Deus em momentos de êxtase espiritual dispensa intermediários.

Este último aspecto, o da *iniciação*, é comum a todo esoterismo. O *conhecimento é possível através de práticas que tornem possível a apreensão consciente do mundo pelo sujeito*. A forma como esse conhecimento iniciático se dá “es propriamente incomunicable, ya que son estados a realizar interiormente” (GUÉNON, 1993, p. 49). Não se trata de uma experiência mística como a conhecemos pelos santos católicos dos últimos séculos, isto é, uma

---

21 Do grego *gnosis*, conhecimento.

22 Segundo Mircea Eliade “é difícil determinar a origem da corrente espiritual conhecida pelo nome de ‘gnosticismo’. Cumpre, porém, distingui-la das numerosas gnoses anteriores ou contemporâneas que faziam parte integrante das diferentes regiões da época (o zoroastrismo, os Mistérios, o judaísmo, o cristianismo) gnoses que (...) comportam um ensinamento esotérico. Acrescentemos que quase todos os temas mitológicos e escatológicos utilizados pelos autores gnósticos são anteriores ao gnosticismo *stricto sensu*”. ELIADE, 1979, p.140. Também Guénon recorda que todo ensinamento iniciático tem no conhecimento o seu fim último e que é necessário estar alerta para “no confundir” “*gnosis*”, que significa “conocimiento”, y “gnosticismo”, aunque el segundo deba evidentemente su nombre al primero; además esta denominación de “gnosticismo” es bastante vaga y parece, de hecho, haber sido aplicada indistintamente a cosas muy diferentes”. GUÉNON, 1993, p. 57.

experiência da qual o próprio indivíduo não tem consciência plena e nem uma explicação sobre o que está ocorrendo com ele mesmo. É por isto que Guénon diz que enquanto o misticismo é “passivo”, a iniciação é “ativa”. “Esto significa sobretudo que, en el caso del misticismo”, que “el individuo simplemente se limita a recibir lo que se le presenta y tal como se le hace presente sin que él mismo participe en ello para nada; décimos a continuación, es en eso que reside el principal peligro para el, por el hecho de estar de esta forma ‘abierto’ a toda clase de influencia y que además, en general y salvo raras excepciones, no tiene la preparación doctrinal que sería necesaria para permitirle establecer entre ellas alguna clase de discriminación. Por el contrario, en el caso de la iniciación, pertenece al individuo la iniciativa de ‘realización’ que proseguirá metódicamente bajo un control riguroso e incesante que deberá conducirlo a superar las posibilidades mismas del individuo como tal ...” (Idem, p. 24).

Reconhecer a dupla dimensão do cristianismo e os limites pessoais nesse processo de iniciação, ainda não era problema para os cristãos, pelo menos nos dois primeiros séculos. Mesmo os que combatiam as heresias e que serão considerados os pais da Igreja Católica Apostólica Romana, como Inácio, bispo de Antioquia,<sup>23</sup> admitem os seus próprios limites pessoais: “Mesmo que carregue os grilhões pelo Nome, ainda não cheguei à perfeição em Jesus Cristo. Pois agora é que começo a instruir-me e vos falo como a meus discípulos”.<sup>24</sup> O mesmo Inácio, um dos primeiros a usar o termo católica (universal) para designar a Igreja, revela, na linguagem, o conhecimento de ensinamentos que não se encontram nos evangelhos, mas que fazem parte da tradição oculta, conhecida de poucos. “Pois também eu”, diz ele em carta para os cristãos da Trália, “embora prisioneiro e capaz de conhecer coisas celestes, mesmo as hierarquias dos anjos e os exércitos dos principados, coisas visíveis e invisíveis, nem por isso ainda sou discípulo. Muito ainda nos falta para que Deus nos chegue” (Idem, p. 59).

O problema do esoterismo e, portanto, da iniciação, diz Mircea Eliade, “iria provocar inúmeras controvérsias, principalmente e em primeiro lugar durante a crise deflagrada pelo gnosticismo” (ELIADE, 1979, p. 137). Eliade procura justificar a perseguição das correntes gnósticas e a posterior negação do caráter esotérico do cristianismo pela hierarquia: “... diante das pretensões extravagantes de certos autores gnósticos”, diz Eliade, “os padres da Igreja, seguidos mais tarde pela maioria dos historiadores antigos e modernos, negaram a existência de um ensinamento esotérico praticado por Jesus e continuando pelos seus discípulos”, destacando que “essa opinião, porém, não é corroborada pelos fatos” (Idem).

Mircea Eliade considera compreensível que, a partir de certo momento, a gnose e o esoterismo tornam-se suspeitos aos olhos da hierarquia eclesiástica, pois “invocando o testemunho de uma tradição apostólica oral e secreta, certos gnósticos podiam introduzir no cristianismo doutrinas e práticas radicalmente apostas ao *ethos* do Evangelho” (Idem, p. 139). Como por exemplo, “quando se rejeitava a validade do Antigo Testamento e se considerava a Deus-pai como um demiurgo malévolos e idiota” (Idem). Segundo

23 Dom Paulo Evaristo Arns lembra que o tempo *episcopos*, ainda é sinônimo de ‘supervisor’. ARNS, 1984, p. 84, nota 2. Também a palavra hierarquia talvez não seja a mais adequada para designar os principais expoentes da comunidade cristã destes dois primeiros séculos, muitos dos quais morreram como mártires, fortalecendo, pelo exemplo de fé, a comunidade cristã.  
24 Carta de santo Inácio aos Efésios, 3,1. In: ARNS, 1984, p. 41.

Eliade, não era “o ‘esoterismo’ e a ‘gnose’ como tais que se revelavam perigosos, mas as ‘heresias’ que se infiltravam sob o manto do ‘segredo iniciatório’” (Idem).

Já Elaine Pagels atribui a perseguição ao gnosticismo, por parte da ortodoxia e, mais tarde, a negação do caráter esotérico da mensagem cristã, a uma questão de poder. A hierarquia da Igreja, cada vez menos sinônimo de uma comunidade e cada vez mais uma poderosa instituição com poderes de Estado, via-se ameaçada por qualquer forma de interpretação do cristianismo que implicasse no questionamento da hierarquia. Em “termos bem simples”, diz Pagels, “as ideias cujas implicações eram contrárias a tal institucionalização foram taxadas de ‘heresias’, as ideias que implicitamente apoiavam tornaram-se ‘ortodoxas’” (PAGELS, 1995, p. 33).

A nosso ver, tanto Mircea Eliade quanto Elaine Pagels tem razão. Certas doutrinas dificilmente caberiam no que se poderia chamar de cristianismo. A partir do momento em que o Estado torna leal o cristianismo, é difícil distinguir o que são disputas doutrinárias e o que são conflitos políticos. Com frequência, as disputas teóricas servem para organizar os grupos que lutam pelo domínio do poder do Estado ou disputam o poder dentro da instituição Igreja.

Num primeiro momento, diante das perseguições do Estado Romano, procurava-se manter a unidade dos cristãos, o que exigia um pensamento comum que, no entanto, contemplava um leque muito amplo de interpretações, como ainda é possível verificar nos evangelhos canônicos. Ao mesmo tempo, havia uma pré-disposição para um entendimento com o Estado. Como diz Renan: “Ao passo que se afastavam as hipóteses do fim do mundo e da aparição messiânica”, o cristianismo obedecia a duas tendências: “...acomodar-se o melhor possível com o império e organizar-se para manter a sua duração” (RENAN, 1929, p. 56).

O combate as primeiras heresias deu-se no meio de violentas perseguições do Estado Romano. Com a oficialização do cristianismo, a partir de Constantino, os cristãos, representados pela instituição Igreja, tenderão a passar de perseguidos a perseguidores, o que se efetiva com o decreto de Teodósio de 392, que proíbe a prática do paganismo e fecha, definitivamente, os seus templos.

A doutrina ortodoxa vai servir à legitimação do Estado Romano, tornando-se, dessa forma, uma ideologia. Essa ideologização do Cristianismo é bem precoce. O primeiro Concílio Ecumênico, (isto é, universal), o de Nicéia, em 325, é convocado, vale lembrar, pelo Imperador, para resolver um problema interno da Igreja, que é a cisão provocada pelo arianismo.<sup>25</sup> A questão, no entanto, era vista, pelo Estado Romano, como um problema político. Constantino resolveu convocar essa assembléia geral de bispos para “impedir que novos impulsos centrífugos prejudicassem a unidade do império e a homogeneidade do sistema de domínio que tencionava fazer prevalecer” (DONINI, 1980, p. 231). De lá pra cá, não surpreende que pouco tenha restado daquilo que teria sido o cristianismo primitivo que sobrevive, no entanto, de uma maneira ou de outra, inclusive, no que, no Brasil, chamamos de *religiosidade popular*.

A consolidação da hierarquia exigia, ainda naquele período, uma grande capaci-

---

25 De Ário, um sacerdote de Alexandria. Segundo Mircea Eliade, “propôs uma interpretação mais coerente e mais filosófica da Trindade. Ário não rejeita a Trindade, mas nega a consubstancialidade das três Pessoas divinas. Para ele, continua Eliade, “Deus é *único* e é *incriado*; o Filho e o Espírito Santo foram criados *mais tarde* pelo pai, e portanto lhe são inferiores”. ELIADE, 1979, p.178, *grifos no original*.

dade de argumentação contra o que era considerado heresia. O poder físico da instituição Igreja e a cristalização do Cristianismo através dos dogmas e do direito canônico, e ainda, o descolamento entre a Instituição e o Cristianismo do povo, substituirão, mais tarde, a necessidade de debate. No século IV, quando a igreja ainda era comunidade, não podíamos fazer a distinção entre uma “igreja” e o povo. O debate, neste período, como foi o caso da natureza da trindade, por exemplo, não se restringia aos teólogos, mas “apaixonava as multidões” (cf. ELIADE, 1979, p. 138).

A diferença entre as Igrejas no tempo de Paulo e a Igreja no tempo de Agostinho pode ser avaliada pela relação entre a comunidade cristã e a filosofia grega. Como nos recorda Renan, “havia uma sinagoga em Atenas e Paulo falou ali aos judeus e às pessoas ‘tementes a Deus’; mas, numa cidade desta natureza, os sucessos de sinagoga não serão coisa nenhuma. (...) Procuram pois falar na cidade, não como pregador dirigindo-se às assembléias, mas como estrangeiro que se insinua, espalhando timidamente a sua ideia e procurando criar algum ponto de apoio. O resultado foi medíocre, ‘Jesus e a ressurreição’ (*anastasis*) eram palavras estranhas, sem nenhuma significação”. Conclui Renan que “os motivos que deviam fazer a fortuna do cristianismo, não podiam estar nos centros dos letrados. Estavam no coração das piedosas mulheres, nas aspirações íntimas dos pobres, dos escravos, dos sacrificados de toda espécie” (RENAN, 1945, p. 149; *ver* At 17). Aqui já estão os sinais da diferença entre o cristianismo popular e a futura Igreja, diferença que tanto incomoda a instituição, particularmente no Brasil, nos dias atuais.

É somente quando a Igreja é uma instituição hierarquizada (e isto é uma realidade antes de seu reconhecimento o oficialização do Império) que a filosofia grega será assimilada. A incorporação da filosofia grega pela Igreja possibilitará a total aceitação do cristianismo pelas classes “cultas”. No discurso de Paulo em Atenas, “sente-se já o esforço para traduzir a linguagem da filosofia grega, as idéias judaicas e cristãs”. Mas, até que a filosofia grega e as ideias bíblicas praticamente se confundam, “terão de fazer muitas concessões” (Idem, 156-157).

A institucionalização do cristianismo provocará um distanciamento entre a cúpula e a base, até a Igreja deixar de ser assembleia de cristãos para tornar-se uma instituição, dividida entre o clero e leigos, cuja hierarquia vai tutelar os interesses dos leigos, tornando-se a única intermediária entre os homens e a possibilidade de sua salvação. É importante chamar a atenção para o que veremos no capítulo terceiro, que a *Teologia da Libertação apenas atualiza essa tutela*. O reino dos céus, agora limitado à dimensão terrestre, só pode ser atingido pelos “oprimidos” pela mediação dos seus “intelectuais orgânicos” que lhes indicarão o caminho, através da política, como modernos profetas.<sup>26</sup> A profecia moderna recebe as palavras de Javé, através da “ciência”, que indica a política, especialmente a política partidária, como o caminho para a construção do reino, que é a sociedade socialista. *Sacraliza-se política, pela dessacralização da religião*. O caráter autoritário dessa nova doutrina, no entanto, é o mesmo. Não se propõe uma *mudança social*, apenas uma *mudança política*, isto é, uma mudança na composição das classes dominantes.

A filosofia grega dava à hierarquia respeitabilidade junto às classes cultas. A consolidação da hierarquia exigia, ainda, como vimos, uma grande capacidade de argumentação contra o que era considerado heresia. E a filosofia grega, para essa peleja verbal,

26 Ver o capítulo desse livro sobre *Teologia da Libertação*. Frei Betto dedica seu livro *Fidel e a Religião*, (1988, p. 5), “A Leonardo Boff, sacerdote doutor e sobretudo profeta”. *Grifo nosso*.



era uma arma eficaz, pois dava aos contendores a racionalização, que se contrapunha, sobretudo, às experiências vivenciadas. Já estava distante o tempo em que Paulo dizia aos Coríntios: “Estive entre vós cheio de fraqueza, receio e temor; minha palavra e minha pregação nada tinham da persuasiva linguagem da sabedoria, mas eram uma demonstração de Espírito e poder, a fim de que a vossa fé não se baseie sobre a sabedoria dos homens, mas sobre o poder de Deus” (ICo 2,3-5).<sup>27</sup>

Agostinho, considerado por Leeuw (1995, p. 117) a “síntese do Cristianismo primitivo” e o marco do fim da Igreja primitiva, ainda tenta uma conciliação entre racionalismo da filosofia grega e a experiência iniciática, “entre o que se sabe pela convicção interior e o que se demonstra racionalmente, entre verdade revelada e a verdade lógica, entre a religiosidade cristã e a filosofia pagã” (PESSANHA, 1996, p. 13).<sup>28</sup> A convivência entre o que poderiam ter sido as diversas escolas cristãs (entre as quais seria difícil falar em *heresia*, que pressupõe o poder da força física por parte de uma *ortodoxia*) foi impossibilitada pela transformação paulatina do cristianismo da instituição Igreja, em ideologia.<sup>29</sup> Uma ideologia para legitimar o Estado Romano. Será o cristianismo ideologização, ou seja, um falso cristianismo que será combatido por aqueles que chamamos de *ideólogos da libertação*. Como qualquer *ideologia*, cujo conceito usamos no sentido de *falsa consciência*, a *Teologia da Libertação* ficará presa, instrumentalizada pela luta pelo poder, impossibilitando a apreensão do real, o verdadeiro exercício da ciência, como queria Marx.

É interessante notar que a instituição Igreja, embora tivesse combatido e vencido os gnósticos, apropriou-se de seus símbolos e de suas representações, no início, provavelmente, ainda com um sentido esotérico, que aos poucos vai se perdendo num ritualismo formal e sem significação. Segundo Renan “foi pelo gnosticismo que o cristianismo se proclamou como uma religião nova, destinada a durar, tendo um culto, sacramentos, e podendo produzir uma arte. Foi pelo gnosticismo que a Igreja lançou mão dos mistérios antigos e se apropriou do que eles tinham de satisfatório para o povo, graças a ele foi no século IV que o mundo passou do paganismo para o cristianismo. (...). Repelindo as quimeras dos gnósticos e anatematizando-as, a ortodoxia hauriu neles as mais felizes ideias da devoção popular. Da teurgia<sup>30</sup> a Igreja fez os rituais. As suas festas, os seus sacramentos, a sua arte, dimanaram na sua maioria das seitas que condenou” (RENAN, 1929, p. 105-106). Com a vitória ortodoxia sobre as heresias, o cristianismo “perdeu a doutrina mais interior de Cristo, o ensinamento dado por Ele a poucos” (LEEUEW, 1995, p. 57). O desaparecimento desse aspecto, no entanto, não foi imediato.

Para ilustrarmos esse processo de assimilação/ destruição dos aspectos esotéricos que a instituição Igreja realizou em relação às práticas da comunidade cristã, tomemos o caso do *exorcismo*, cujo exemplo encontrarmos casualmente, ao folhearmos um antigo manual de liturgia.

Recordemos primeiramente que o exorcismo “llegó a ser un rito regular de la

27 “Demonstração de espírito e poder” significa “dos fenômenos espirituais e dos milagres”, cf. RENAN, 1945, p. 299, nota 3.

28 Nota-se que a Teologia surgiu do combate à gnose, cuja referencia é Santo Agostinho.

29 Hoje, quando são outros os instrumentos de dominação ideológicos, essa convivência entre diversas formas do cristianismo é, em geral, no Ocidente, pacífica, particularmente no Brasil.

30 TEURGIA. (e-ur). [do grego *theourgia*, pelo lat. *Theurgia*.] S. f. 1. Espécie de magia baseada em relação com os espíritos celeste. 2. Arte de fazer milagres. 3. Filos. No neoplatonismo, arte de fazer descer Deus à alma para criar um estado de êxtase.

Iglesia, y otras prácticas han sido atestiguadas a menudo, tanto por la legislación conciliar contra las mismas, como por los escritos ‘católicos’ contra los ‘herejes’ (en primer lugar Ireneo, Hipólito y Epifanio). (...) después que el cristianismo consiguió su status oficial durante el siglo IV, este aspecto de la religión fue quedando enterrado gradualmente, pero el cambio fue lento” (SMITH, s/d, p. 86).

Tão lento que ainda no *Curso de Liturgia Romana*, editado pela primeira vez em Portugal, em 1926, seu autor, Dom Antonio Coelho, reconhece que “Jesus Cristo exerceu durante a sua vida terrestre e deu a seus discípulos o poder de expulsar demônios. A partir do século III foi este poder confiado a uma Ordem especial da Hierarquia, a Ordem dos *Exorcistas*.

Era conferida esta Ordem pela entrega de um livro em que estavam contidas as fórmulas prescritas para conjurar, *exorcizar* os demônios – *os exorcismos*. Hoje os exorcismos andam dispersos no Missal (Benção da Água); no *Pontifical* (Dedicação das Igrejas, Benção dos Sinos, azeite, ouro, mirra, incenso, água na vigília da Epifania, etc; Benção das medalhas de São Bento). O rito impressionante: ‘*De exorcizandis obsessis a doemonio*’ e o exorcismo ‘*in Satanam et Angelos Apostatas*’ encontram-se no *Ritual*, sob o Título XI” (COELHO, 1950, p. 31).

Assim, temos quatro momentos. O primeiro, que não é citado por Dom Antônio Coelho, quando qualquer batizado tinha, como possibilidade, receber como dom do Espírito Santo, o poder de exorcizar (At 2,38). Quando essa prática foi institucionalizada pela Igreja, o exorcismo ficou restrito aos membros de uma ordem. As palavras ditas no ato do exorcismo, inicialmente espontâneas, foram sistematizadas em fórmulas registradas num livro; depois, essa prática foi pulverizada no ritual da missa, quando o conhecimento da sua existência ficava restrito a especialistas em liturgia, até, finalmente, o desaparecimento dos sinais de sua existência, com a reforma litúrgica, durante o Vaticano II.

A compreensão simbólica e a experiência iniciática foram paulatinamente substituídas pelo formalismo do ritual que, quando perdeu totalmente o significado, não tinha mais razão de ser, sendo substituído por uma liturgia dessacralizada (Vaticano II). Portanto é natural que haja uma tendência de se atribuir significados a um ritual vazio de conteúdo. Com a *Teologia da Libertação* tenta-se preencher esses rituais por um conteúdo político. Nesta ótica é coerente a atitude de D. Pedro Casaldáliga que, ao receber a sagração episcopal, em 23 de outubro de 1971, à beira do rio Araguaia, renunciou aos símbolos do poder episcopal, a mitra e o báculo, recebendo um lugar deles “um chapéu de palha sertanejo e um remo-borduna feito de pau-brasil pelos índios Tapirapé” (MOURA, 1981, p. 194). Sob o clima de intensa repressão que viviam os posseiros da diocese de D. Pedro Casaldáliga, esse ato é compreensível, porém desnecessário, pois sendo a essência do cristianismo o amor, qualquer forma de injustiça lhe é incompatível. Mas a questão é mais complexa, pois como estamos vendo, esse ato dá-se dentro de uma instituição dessacralizada e numa situação política de ditadura militar em que uma instituição política tem que optar entre duas alternativas, omitir-se diante da violência do Estado, que também lhe atinge diretamente, ou reagir. Essa opção dar-se-á por uma instituição que, há muitos séculos, tem uma função sobretudo política, dissociada das atividades ligadas ao sagrado.

A religiosidade popular mantém um vínculo com o sagrado na forma devocional

e sempre soube distinguir a instituição Igreja do cristianismo. Daí o aparente paradoxo de cristãos anticlericais que participam dos sacramentos da Igreja. A condição de existência dessa religiosidade popular é a recusa à aceitação da politização do sagrado. Com a redemocratização, a população da periferia e do campo deixa de ter como única opção de sobreviver politicamente à participação através de uma igreja dessacralizada. Daí a crise, que veremos no penúltimo capítulo.

Em síntese, conforme a Igreja transforma-se numa instituição, como meio, vai transformar-se em um fim em si mesma e, como instituição, participará das lutas políticas. Os bispos, antes escolhidos por suas virtudes cristãs, vão cada vez mais assemelhar-se aos burocratas de qualquer grande instituição. Assim, podemos ir além do que disse Guénon, num texto de 1927, quando afirma que “a pesar de las origines iniciáticas del Cristianismo, este, en su estado actual, no es ciertamente nada más que una religión, es decir una tradición de orden exclusivamente exotérico, y no tiene en si mismo otras posibilidades que las de todo exoterismo; no lo pretende además de ninguna forma puesto que no se ha propuesto nunca otra cosa que obtener la ‘salvación’” (GUENÓN, 1993, p. 44).

Podemos dizer que hoje a igreja é uma simples instituição política que tem na religião a sua “razão de ser”. Seus referenciais são comuns aos valores da modernidade, que desencantou o mundo, e, assim é perfeitamente explicável que a burocracia de Roma tenha dificuldades em criticar teoricamente a *Teologia da Libertação*, que é simplesmente um vertente, “moderna”, da “teologia” oficial.

### *Conclusão*

Entendemos o cristianismo como uma visão de mundo que dá continuidade às formas anteriores do sagrado, superando-as, ao igualar os homens entre si e dar a cada um a possibilidade da sua própria “salvação”.<sup>31</sup> Steiner pretende mesmo que essa continuidade faça parte da biografia de Jesus que, dos 12 aos 30 anos, teria entrado em contato com o conhecimento esotérico judeu (dos escribas), com o paganismo (culto de Mitra) e com os essênios. De qualquer maneira, já que a forma de ver de Steiner nem sempre é comprovável historicamente, o caráter duplo da mensagem cristã, continua uma tradição esotérica.<sup>32</sup> Esse caráter duplo do cristianismo também está registrado nos evangelhos canônicos e até mesmo por aqueles que foram considerados os pais da Igreja-instituição.

É necessário destacar que o *conhecimento esotérico* é, sobretudo, uma experiência que transforma o indivíduo e não apenas o seu comportamento exterior (através de princípios éticos). *É o indivíduo transformado por estas práticas que terá, em qualquer época, uma atuação social*. Essa prática era inerente ao cristianismo, no mínimo nos quatro primeiros séculos, como vimos através do relato de contemporâneos. Para os ideólogos da libertação, a única transformação individual admitida é aquela resultante da militância política ou aquela que prepara e fortalece esta militância. É desta forma que é entendida a “oração”. Fora destes limites trata-se, para eles, da “privatização da fé”, termo pejorativo que descarta

31 Essa “salvação” engloba todas as possibilidades de ser cristão. Não é possível aqui falarmos mais sobre o tema do que as indicações que já demos acima.

32 De acordo com Guénon o esoterismo cristão faz parte de um conhecimento primordial, portanto, na origem, único.

qualquer outra possibilidade de crescimento pessoal.

As descrições da comunidade cristã dos dois primeiros séculos mostram uma comunidade que se destaca pela solidariedade entre os seus membros e a comunidade que a cerca. Os cristãos são os únicos que enterram os mortos e socorrem os feridos e doentes por ocasião de terremotos, epidemias e guerras. O imperador Juliano, que restaurou temporariamente o paganismo, tentará incorporar essas virtudes cristãs à antiga religião ameaçada. Juliano reconhece que “para o progresso de impiedade, contribuiram gradualmente o carinho para com os estranhos, os cuidados com os sepulcros e a apreçoada santidade da vida”.<sup>33</sup> Nesta comunidade era comum a iniciação em diversos níveis (como vimos) e os “milagres” faziam parte do cotidiano.<sup>34</sup> Os cristãos eram conhecidos por estes atributos até mesmo pelos pagãos.

O caráter “subversivo” da comunidade estava associado à idéia de igualdade entre os homens, igualdade que está acima das diferenças sociais (o que era particularmente significativo numa sociedade escravista) e à recusa dos cristãos a prestarem culto ao Estado Romano, legitimando-o, através do culto ao Imperador. O cristianismo foi combatido por Roma porque abalava as bases ideológicas do Império, centradas no culto aos deuses e, com uma freqüência maior, na divinização do Imperador. Ao contrário do judaísmo, uma religião nacional, o cristianismo não se restringia a um povo, mas proclamava-se universal. Daí a diferença de comportamento do Estado em relação ao judaísmo, de tolerância e ao cristianismo, de repressão.

*A comunidade cristã provocou, nos dois primeiros séculos, uma revolução social (e não policial), pois o “seu reino não é deste mundo”. A mensagem cristã deu identidade a toda uma massa de escravos e populações pobres, iguais perante Deus e libertos pela salvação eterna.*<sup>35</sup> A comunidade cristã era respeitada pelo seu comportamento ético, pela solidariedade entre seus membros e os que os cercam. O heroísmo com que se comportavam os perseguidos fortaleceu a comunidade. *A resistência passiva* dos cristãos, que a cada intervalo entre as perseguições continua em expansão, atingindo todas as camadas da população, forçou o Império Romano o inverter a sua relação com a comunidade. De ameaça ao Estado, o cristianismo passou a ser seu sustentáculo. Igreja *deixou de ser sinônimo de comunidade para tornar-se uma instituição que freqüentemente se confundia com o Estado (quando não era o próprio Estado)*. Os cristãos passaram rapidamente de perseguidos a perseguidores.<sup>36</sup> Toda a rica experiência anterior teve de se adaptar a esta nova realidade. Algumas formas de cristianismo primitivo sobreviveram através dos séculos, mais ou menos visíveis. Reclamos quanto à mudança no comportamento ético dos cristãos, que fazia parte da identidade destes primeiros cristãos, não foram ouvidos, e mais tarde, os teólogos trataram de desqualificá-lo com argumentos cada vez mais sofisticados.<sup>37</sup>

33 Carta escrita pelo imperador Juliano a Arsácio, supremo sacerdote da Galácia, na Ásia Menos, em 362. *Apud* DONIN, 1980, p. 241-242.

34 Como hoje fazem parte do cotidiano das correntes pentecostais do cristianismo.

35 O cristianismo “foi o triunfo primeiro da revolução, a vitória do sentimento popular, o começo do reinado dos simples de coração, a inauguração do belo como o povo o entende. Jesus abriu deste modo, nas sociedades aristocráticas da antigüidade, a brecha por onde tudo há de passar”. RENAN, s/d. p. 354.

36 Já no ano de 326, Constantino ordena que se busquem e destruam os livros dos hereges. Em 333, outro édito confirma o primeiro. E, finalmente, como vimos, em 392 o paganismo é proibido.

37 É o caso do monge britânico Pelágio. Chegando a Roma no ano 400, “causaram-lhe penosa impressão o comportamento e a moral dos cristãos, e ele não mediu esforços para corrigi-los”.

Nesta primeira parte do capítulo, tentamos mostrar alguns aspectos do cristianismo, usualmente omitidos pelas instituições que pretendem representá-lo. Para estas instituições, tuteladas pelo dogma da modernidade, o racionalismo “científico”,<sup>38</sup> certos temas são, no mínimo, incômodos ou inconvenientes, incompatíveis com qualquer organização burocrática. Por exemplo, o aspecto a que, no nosso texto, demos ênfase: o esoterismo cristão como constituinte do cristianismo primitivo.

Nossa intenção é abordarmos as questões do nosso tema sob o ponto de vista histórico, condição essencial para a crítica da utilização ideológica do pensamento cristão. Por mais paradoxal que possa parecer, o pensamento cristão serve hoje até para tendências que tem a dessacralização como referência.

Os destaques que demos nesta primeira parte pressupõem que qualquer objeto se insere dentro de uma totalidade que não pode ser esquecida, mesmo que o estudo pretenda limitar-se a um só de aspectos.<sup>39</sup> Daí a possibilidade de citarmos desde autores racionalistas como Renan, até “espiritualistas” como Steiner. Aliás, é digno de nota os limites de uma abordagem racionalista como a do erudito marxista Ambrogio Donini, autor de uma *História do Cristianismo*, por nós citado: utilizando-se apenas de uma análise racionalista das fontes, acaba por concluir que “é perfeitamente inútil tentar atingir a *essência* da mensagem cristã” (DONINI, 1980, p. 84). Também é interessante notar que Engels, ao escrever sobre *O Cristianismo Primitivo*, usando Renan como principal fonte, tenha que recorrer à análise simbólica para interpretar o número 666, do *Apocalipse* de João, condição para identificar a obra como a fonte mais antiga do cristianismo, numa perspectiva racionalista.<sup>40</sup>

Se concordarmos que simbolismo é “*o meio melhor adaptado ao ensino das verdades de ordem superior, religiosas e metafísicas, ou seja, de tudo o que é repellido ou descuidado pelo espírito moderno*”, é extremamente atual a pergunta feita por Guénon em 1926: “Por que há tanta hostilidade, mais ou menos declarada, em relação ao simbolismo?” (GUÉNON, 1993, p. 07).

A resposta dada pelo próprio Guénon: há no simbolismo “um modo de expressão que se tornou inteiramente estranho à mentalidade moderna, e isso porque o homem está acostumado a suspeitar do que não compreende” (Idem).<sup>41</sup> Acrescentando-se os Pelágio será combatido por suas idéias teológicas por Santo Agostinho. ELIADE, 1984, p. 66. 38 Continua atual para nossos dias, a caracterização que Lucien Goldmann fez, na década de 50, do pensamento do “capitalismo de organização”, um pensamento “cientificista, racionalista e *a-histórico*, muito diferente no entanto do racionalismo da Ilustração, filosofia do terceiro estado ascendente, pois *abandona os valores individuais e humanistas que o caracterizam*”. GOLDMANN, 1972, p. 07. *Grifo nosso*. 39 “... o investigador sempre deve esforçar-se por encontrar a realidade total e concreta, ainda que saiba não poder alcançá-las e não ser *duma maneira parcial e limitada, e para isso esforçar-se por integrar no estudo dos fatos sociais a história das teorias a respeito desses fatos*, assim como por ligar o estudo dos fatos de consciência à sua localização histórica e à sua *infra-estrutura econômica e social*”. GOLDMANN, 1972, p. 28. *Grifo no original*. 40 Fernando Benary, que fornece a interpretação usada por Engels, simplesmente utilizou-se da equivalência entre letras e números, da tradição hebraica, para demonstrar que 666 é o número de Nero Kaiser. É uma das interpretações simbólicas possíveis, há outras, como por exemplo a que vê no número 666 uma referência astrológica. ENGELS, 1969, p. 44-45. Também é significativo que passados mais de setenta anos, Leandro Konder, num apêndice ao texto de Engels, fazendo a crítica do cientificismo de Renan (por que não ao “cientificismo” de Engels?), limite-se a comentar que o autor “*incidia numa subestimação evidente—de fundo positivista— das possibilidades próprias da experiência estética, do conhecimento artístico*”. Idem, p. 57. 41 Se concordarmos que os valores da modernidade preparam o desenvolvimento das relações capitalistas e construíram-se, inclusive, sobre a crítica dos aspectos decadentes dos valores



*interesses materiais e o desejo de poder*, que ajudam a embotar o pensamento, concordarmos com Guénon.

*A condição para compararmos um período histórico com outro é termos clareza sobre a diferença de cada um deles.* Encerraremos este item com a diferença estabelecida por Steiner entre a cultura da Antigüidade e a dos nossos dias. O texto nos ajuda, inclusive, a entender os aspectos “mágicos” do cotidiano da Antigüidade (ou seja, sobre o “encantamento” do mundo pré-capitalista): a que os historiadores, em geral, não dão maior atenção.

“Alguns milênios atrás”, diz Steiner, “as experiências anímico-espirituais eram instintivas. Em seu estado de vigília, o homem vivia repleto de imagens oníricas, de imaginações. Foi do íntimo dessa humanidade primitiva que acenderam aquelas imaginações oníricas, que mais tarde assumiram a forma de lendas, mitos, sagas de deuses. O homem vivia nessas imaginações. De um lado ele observava o mundo, de outro vivenciava as imaginações *oníricas*” (STEINER, 1996, p. 53). *Para a humanidade primitiva, “a natureza parecia um mundo universal que tinha perdido sua espiritualidade divina”* (Idem, p. 54, *grifo nosso*). E assim ao contrário dos nossos dias, “o homem necessita de uma consolação que lhe ensinasse qual a relação entre esse mundo sensorial decaído e aquele outro, espiritual, que ele estava acostumado a vivenciar através das imaginações instintivas, meio apagadas mas ainda suficientes para aquela época” (Idem). Nos Mistérios, continua Steiner, os “velhos sábios” reuniam as funções de sacerdote, mestre artista e explicavam os homens, “por meio do conteúdo dos mistérios, que as mesmas forças divino-espirituais encontradas nas imaginações instintivas” (Idem) interiores estavam presentes também naquele mundo aparentemente decaído: (...) Trouxeram aos homens angustiados uma reconciliação do mundo abandonado pelos deuses com o mundo divino que estes percebiam, “qual uma ciência oculta, aquilo que nós ensinamos hoje em dia às crianças mais novas: que o Sol é imóvel, enquanto a Terra gira em seu redor – isto era relatado ainda na era grega. Nossos atuais conhecimentos exteriores eram, naquele tempo, uma cidade oculta. A explicação da natureza era a ciência secreta” (Idem, p. 55). Os mestres revelavam ao homem que “o que vivia dentro dele também vivia na natureza exterior” (Idem, p. 66). *Hoje o homem está familiarizado com a natureza e com suas leis*, “conforme pode constatar qualquer indivíduo pensante e educado que viva o curso evolutivo da humanidade em nossa civilização. *Em compensação o mundo espiritual se retirou*; as antigas imaginações oníricas cessaram” (Idem, p. 55).

O que mais surpreende, acrescentamos, é que mundo espiritual, nos dias de hoje, como veremos à frente, retirou-se até mesmo do seu espaço próprio, o sagrado.

## 2. *A política*

Com a queda do Muro de Berlim em 1989 e a implosão do socialismo real, esperávamos uma profunda revisão de toda a história da “esquerda”, das interpretações da história do Brasil e uma rediscussão dos modelos de “socialismo”. Parecia necessário que toda a história, especialmente da “esquerda”, como suas ricas polêmicas, desde o século dezenove até os nossos dias, fosse revista, agora sob o prisma de uma realidade

---

da Tradição, poderemos dizer que a resistência à compreensão dos valores simbólicos está relacionada também ao fato de que reconhecê-los (e conhecê-los) significa tomar conhecimento de valores que questionam os fundamentos da modernidade, em outras palavras, o simbolismo é inteiramente apostado ao que convém ao racionalismo e ao pensamento conservador.

que anulava ou deslocava referências consensualmente aceitas. Mas nada de significativo houve, particularmente no grupo de *ideólogos da libertação*.

O principal *argumento* que liquidara com as críticas de correntes socialistas, marxistas ou anarquistas, feitas ao modelo marxista-leninista, era o *fato* de que este vencera; entende-se que o “critério da verdade é a prática”, a vitória do partido bolchevique em 1917 era a *prova* da verdade leninista. Em torno desta reta inquestionável, só se admitiram “desvios”. Com a revelação de que até o “socialismo” da União Soviética, onde acontecera uma “revolução autêntica”, era um embuste, odiado pela grande maioria da sua população, parecia indicar que tudo precisava ser revisto. Mas não foi. A opinião pública dos ex-países comunistas simplesmente não foi levada em consideração; quando citada, o “argumento” da *alienação* desta população era suficiente para invalidá-la.<sup>42</sup> Para quem não ficasse satisfeito, usava-se, novamente,  *fatos* para que nada de essencial fosse questionado. “Apesar de tudo” não tinha a ex-União Soviética conseguindo superar a miséria e dar condições materiais dignas para a sobrevivência de seus povos? E Cuba, uma realidade tão próxima à nossa, não tinha feito o mesmo? Mas a ditadura em Cuba, não seria necessário um socialismo democrático afim de não correr o mesmo risco da União Soviética? Não, sob o cerco do imperialismo norte-americano, sua população, tentada pelos apelos do comunismo, não resistiria, e, sem a tutela de um Estado ditatorial sucumbiria às tentações, “contra seus próprios interesses”, é claro. O exemplo da derrota eleitoral da Frente Sandinista, em 1990, que surpreendeu até mesmo o governo norte-americano foi uma advertência da fragilidade destas discussões, que também recebeu uma explicação simples e totalmente insatisfatória. O povo nicaraguense voltara não contra os sandinistas, mas a favor da paz, representada pelos aliados dos norte-americanos. Assim, pela primeira vez na história, um povo que venceu na guerra capitulava pela paz!

No caso dos intelectuais preocupados com a “revolução”, exigia-se, no mínimo, que esta revisão passasse por leitura dos críticos “de esquerda”, a começar pelas polêmicas entre Marx e Bakunin, na I Internacional dos Trabalhadores (1864-1872).<sup>43</sup> O que aconteceu, porém, foi muito menos que a repercussão, nos partidos comunistas do mundo, das denúncias dos crimes de Stalin, reveladas durante o XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética, em 1956.

As discussões sobre a queda do socialismo real tiveram como maior consequência a reafirmação de um consenso, em torno da necessidade de um “socialismo democrático”. Este consenso era tão amplo que permitia, inclusive, conservar, de uma forma ou de outra, a teoria marxista da “ditadura do proletariado”, o partido como “instrumento” de revolução ou pelo menos de transformações sociais significativas e necessidade de uma “vanguarda” para dirigi-la. Para os ideólogos da libertação, a consciência de riscos de “desvios”, já identificados, é suficiente. É o que poderíamos chamar de um conservadorismo de “esquerda”. Se a frágil argumentação para a manutenção destas referências não for convincente, recorda-se, não existe opção. Ou se está a favor das alternativas que existem, que, é claro, nunca são perfeitas, ou se está a favor do neo-liberalismo vigente.

---

<sup>42</sup> Ver, no último capítulo, a opinião dos ideólogos da libertação sobre a queda dos regimes comunistas.

<sup>43</sup> Para o conhecimento de uma discussão, acontecida nos primeiros vinte anos deste século, que já questiona certos dogmas como “ditadura do proletariado”, “partido hegemônico”, estatização dos meios de produção como sinônimo de socialismo; que afirma a importância da organização de base, critica a atuação parlamentar e aborda outras questões que ajudariam na revisão necessária, ver TRAGTEMBERG, 1981.

A opção é entre o pior e o menos pior. Fora isto é, por omissão, a adesão ao “pior”.

Pensamos que antes mesmo da implosão do socialismo real já era possível, pela própria experiência que passamos no Brasil, chegar a algumas conclusões teóricas que explicam a queda dos regimes comunistas, embora não deixe de ser surpreendente a sua revelada fragilidade.

As lutas de resistência, durante a ditadura militar no Brasil, particularmente dos grupos de fábrica clandestinos, que depois deram origem às comissões de fábrica e aos movimentos sociais, que se organizaram nas periferias pobres, foram referências que nos mostram a importância da auto-organização e as possibilidades políticas de *ação direta*.<sup>44</sup> Foi através desta forma de luta que, nas fábricas, os grupos clandestinos fizeram suas conquistas e, nos bairros, a população conquistou um melhor padrão de vida. A auto-organização da população, e mesmo a organização dos operários dentro das fábricas, foi possível graças, fundamentalmente, ao espaço físico que a Igreja cedeu para que o povo discutisse seus problemas. Organizações clandestinas também participavam, mas não enquanto tal, mesmo porque a forte repressão não permitia. O que queremos dizer é que, uma vez tentando a possibilidade de reunirem-se, os interessados, mais do que ninguém, têm consciência de seus problemas e a capacidade de criarem formas de resolvê-los.<sup>45</sup>

Essa possibilidade dos trabalhadores auto-organizarem-se, evitando a criação de “dirigentes” que, pelo seu “nível de consciência superior”, estão legitimados para indicarem os caminhos que seus *dirigidos* devem seguir, pudemos descrever através de uma dissertação de mestrado. Nela pudemos estudar uma comissão de uma fábrica de um bairro operário de São Paulo. Ao começarmos a nossa pesquisa, a primeira preocupação foi a de que toda a história da comissão girasse em torno de um dos operários, que tinha tido um evidente papel de liderança. Foi com agradável surpresa que constatamos que esta preocupação, com a centralização em torno de “dirigentes”, também tinha sido a do *grupo de fábrica* que, durante toda a sua existência, de grupo até comissão oficialmente reconhecida, sempre procurou evitar a criação de vanguardas, socializando as responsabilidades. Esta atenção, para que socializassem as experiências, estava particularmente presente na organização que dava apoio a estes operários, a *Oposição Sindical Metalúrgica de São Paulo*. Foi através deste estudo que sentimos de perto a resistência que instituições como a CUT, a *Central Única dos Trabalhadores* e o *Partido dos Trabalhadores* impunham a qualquer idéia de auto-organização, sendo contrários, por exemplo, a proposta de uma organização horizontal, por bairro, tanto dos operários quanto dos núcleos do partido.<sup>46</sup>

44 *Ação direta* foi a expressão usada para definir a tática dos anarquistas que negam a intermediação de partidos políticos ou sindicatos oficiais nas suas lutas. O termo é aqui usado apenas para definir a *forma* que tomaram as lutas sociais e sindicais durante a ditadura militar no Brasil. Hoje em dia, o *Movimento dos trabalhadores Sem Terra*, o MST, ao ocupar terras ociosas ou promover manifestações públicas, está adotando uma política de ação direta, imposta pelas características do movimento e não por uma tática doutrinária. O termo, embora seja o mais apropriado para qualificar a forma de luta política do MST, não é usado, o que não é casual. Se os stalinistas recortaram, excluindo as fotos da Revolução de Outubro personagens como Trotsky, entre nós, qualquer coisa que se refira a anarquismo nos dias de hoje parece merecer o mesmo procedimento.

45 Sem nenhuma teoria política o povo sertanejo organizou-se no interior baiano, em Canudos, e enfrentou o exército nacional, derrotando-o diversas vezes. Aliás, *a defesa de Canudos é a da fé de sua comunidade ao direito de auto-governar-se*. Ver: VILLA, 1995.

46 Em MOORE, 1987 (particularmente no capítulo 7: “Militância apatia no Ruhr de 1914”) vemos como, no caso alemão, as graves de 1889 e 1905 foram o resultado da “ira e da pressão das bases” (p. 349) contra a orientação dos sindicatos e do *Partido Social Democrata* e como estas greves foram, a seguir, assimiladas por

Com a criação do *Partido dos Trabalhadores* em 1979, também pensávamos, como milhares de base, que seria possível criar um partido que fosse expressão da organização da sociedade e que fosse controlado pelos seus núcleos de base, como era proposta oficial do Partido. De 1986 até 1988, ficou evidente para nós, que o partido político, num regime democrático liberal, disputa através de eleições, a partilha ou a gestão da sociedade capitalista, assim, tem sua pauta marcada pelas discussões parlamentares e pelas agendas eleitorais. Portanto, era evidente a incompatibilidade entre a proposta original do *Partido dos Trabalhadores* e a função inerente a qualquer organização partidária. Provavelmente houve uma profunda mudança no perfil dos militantes do PT quando se constatou que as perspectivas iniciais, de um partido como expressão da auto-organização da sociedade, eram inviáveis. É o que percebemos pela nossa experiência pessoal, confirmada pelos números da reafiliação partidária. Segundo dados publicados na imprensa, foram apenas 100.000, de um total de 700.000, os que confirmaram a sua filiação ao *Partido dos Trabalhadores*, em 1996.<sup>47</sup> O estudo de outras experiências similares, como a do *Partido Social-Democrata Alemão*, nos levou à conclusão de que o partido não só não é instrumento de revolução social como, pelo contrário, é instrumento de contenção social, de assimilação e recuperação de lutas sociais.<sup>48</sup> O estudo de Barrington Moore, por exemplo, nos mostra que não houve relação entre a elevação do padrão de vida dos operários alemães e o crescimento eleitoral do *Partido Social-Democrata* (MOORE, 1987).<sup>49</sup> O acompanhamento das primeiras gestões municipais do PT confirmaram a nossa observação e nos levaram a concluir que, sem uma organização social de base, nenhuma administração municipal, estadual ou federal tem condições de fazer mudanças sociais significativas.<sup>50</sup> Assim, o que se pode concluir, é que a possibilidade de uma gestão estatal, voltada aos interesses da maioria (ou totalidade?) da população, em qualquer nível, está relacionada com força da organização da sociedade. Ora, esta gestão estatal só poderá ter uma ação significativa se a sociedade estiver fortemente organizada, o que significa que, nesse momento, não há mais necessidade de uma organização estatal, já que a sociedade tem um nível suficiente de organização para auto-gerir-se.<sup>51</sup> A presente situação do *Partido dos Trabalhadores*, totalmente voltado para o parlamento, apenas confirma o que já tínhamos constatado anteriormente. O mesmo pode observar-se em relação aos sindicatos e às centrais sindicais. As lideranças, que hoje são “dirigentes” dos sindicatos vinculados à CUT, saíram dos grupos e das comissões de fábrica da década de 1980. Estes ex-operários profissionalizaram-se como “dirigentes” sindicais e vivem descolados das fábricas. A princípio, quando saíram das fábricas, através da vitória eleitoral das “Oposições Sindicais”, ainda preservavam, no discurso, a necessidade da organização dentro da fábrica. Os principais sindicatos metalúrgicos e das categorias mais combativas chegaram mesmo a formarem, nas diretorias sindicais, “comissões”, compostas por ex-operários e assessores, para organizarem grupos e comissões dentro das fábricas.<sup>52</sup>

---

estas instituições.

47 *Jornal Folha de São Paulo*, de 04/03/1996. Manchete de primeira página.

48 Para uma discussão mais recente desta tese, ver obra de João Bernardo. Para uma síntese de suas idéias pode ser visto: BERNARDO, João. *Economia dos conflitos sociais*. São Paulo, Cortez, 1991.

49 O que um superintendente de uma indústria alemã disse sobre o *Partido Social-Democrata* poderia ser dito em qualquer lugar do mundo e define a diferença entre *revolução social* e *revolução política*. “A Democracia-Social não muda nada para mim: lá fora vocês podem pintar-se de vermelho como quiserem. Aqui dentro, não. Aqui quem manda sou eu. Quem *feizer* alguma coisa vai pra fora”. *Apud* MOORE, 1987, p. 285.

50 A tentativa fracassada da formação de *Conselhos Populares*, na gestão da prefeita Luiza Erundina de Souza, em São Paulo, ou a participação popular na discussão orçamentária nas gestões petistas de Porto Alegre, sinalizam as possibilidades de uma participação popular que nunca ultrapassa o nível político, isto é, de participação na gestão da ordem capitalista, não provocando nenhuma mudança social significativa. Estas iniciativas, ainda que bem sucedidas, acabam com a gestão do partido.

51 O grau de novidade de um determinado processo social pode ser medido pelo seu grau de auto-organização.

52 O leitor interessado poderá acompanhar esse processo pelas sinopses da “Quinzena”, organizada pelo centro Pastoral Vergueiro, CPV.

Até aqui, nada mais fizemos do que acompanhar os fatos. É necessário verificar quais são as possibilidades teóricas da uma superação do modo de produção capitalista, para que fique explícita a nossa referência.

Pensamos estar vivendo uma situação mundial extremamente interessante, onde, em geral, só os aspectos conjunturais são realçados. Benedito Rodrigues de Moraes Neto, num trabalho muito interessante e pouco conhecido, citando Donald Weiss, nota que “a base funcional das distinções de classe está sendo erodida pelo desenvolvimento capitalista. A distinção essencial entre uma classe dominante e uma classe dominada é, para Marx, aquela entre uma classe que monopoliza as funções mentais/ direcionais e uma classe que está confinada à esfera do trabalho manual. Na medida em que o desenvolvimento capitalista torna o trabalho manual cada vez menos necessário, as classes perdem sua peculiaridade histórica e seu propósito. Chegamos, portanto, à conclusão de que a crescente obsolescência da divisão industrial da trabalho, determinada pelo crescimento da produção automatizada sob o capitalismo, é ao mesmo tempo a chave para o estabelecimento de uma sociedade sem classe” (*apud* MORAES NETO, 1988, p.117). Se concordarmos com a constatação de Donald Weiss, de que a base física da produção nos dias de hoje está cada vez mais próxima daquela necessária para “uma sociedade sem classes”, é necessário admitir que toda *teoria da transição* de Marx está superada. Como sabemos, Marx não acreditava que a burguesia fosse capaz de desenvolver as forças produtivas, daí a necessidade da organização de um partido operário que conquistasse o Estado e que, sob a forma de uma “ditadura do proletariado”, criasse as condições para uma sociedade comunista, desenvolvendo as forças produtivas<sup>53</sup>.

Marx apresenta o desenvolvimento universal das forças produtivas como “a primeira etapa da revolução operária” (MARX & ENGELS, 1987, p. 125); como uma condição prévia para a possibilidade da existência de uma sociedade comunista. Sem o desenvolvimento das forças produtivas não teríamos a abundância material necessária e, “apenas generalizar-se-ia escassez e, portanto, com a *carência*, recomeçaria novamente a luta pelo necessário e toda a imundice anterior seria restabelecida” (MARX & ENGELS, 1977, p. 58, *grifo no original*). Este desenvolvimento das forças produtivas era visto como impossível sob a direção da burguesia, daí a necessidade de uma “ditadura do proletariado” que “constitui tão somente a transição para a *abolição de todas as classes* e para uma sociedade sem classes” (MARX & ENGELS, 1987, p. 29).

Note-se que para Bakunin, a proposta de Marx era absurda, pois, como dizia, a idéia dos marxistas é a de que “para emancipar as massas trabalhadoras é necessário em primeiro lugar acorrentá-las” através da “ditadura do proletariado” (*apud* TRAGTENBERG, 1983). Este foi o eixo da polêmica entre Marx e Bakunin durante a I Internacional.<sup>54</sup> À proposta “estatizante” de Marx, Bakunin propunha a auto-organização imediata da sociedade. Se admitirmos que a constatação de Donald Weiss está correta, toda essa discussão foi superada pela história, e temos de admitir também que a expectativa de Marx, de que a “burguesia” não conseguiria liderar o desenvolvimento das forças produ-

---

53 Entre as ambiguidades da obra de Marx está a questão da identificação da divisão social do trabalho com a propriedade privada dos meios de produção. Tratamos desta questão no texto: ALMEIDA, 1999.

54 Este tema, da superação histórica da teoria política de Marx foi desenvolvida por nós no texto: “Liberdade e poder em Marx e Bakunin”, acima citado.



tivas, não se concretizou.<sup>55</sup> Assim, sob esta base, todas as discussões de “esquerda”, particularmente a questão do partido político e da “ditadura do proletariado”, teriam que ser revistas. Com a sacralização do marxismo, no entanto, todas as palavras da dupla Marx/Engels tornaram-se absolutas e, portanto, irrefutáveis.<sup>56</sup> Se em países de regime político comunista esta realidade era uma necessidade política para justificar a forma de dominação que estas ditaduras tomaram, em países como o nosso, esta sacralização do marxismo serve, ainda, à legitimação da candidatura de novos gestores que desejam o controle ou pelo menos a partilha da gestão da ordem capitalista. Neste grupo incluem-se, além dos “dirigentes” dos partidos políticos de esquerda, dos sindicatos e organizações do “movimento popular”, os intelectuais, particularmente da área das ciências humanas. Estes intelectuais são, neste mundo dessacralizado, os novos sacerdotes que, com sua “ciência”, legitimam os valores das classes dominantes ou dos candidatos à partilha da gestão.<sup>57</sup> Note-se que, nos dias de hoje, nenhum “conservador” poderia aparecer como tal, já que o termo tornou-se pejorativo. Assim o *conservadorismo real* aparece encoberto pelos embrulhos da modernidade (ou da pós-modernidade).

Embora conhecida, é pouco lembrada e menos ainda refletida a ligação entre a ideologia e o desenvolvimento do capitalismo. O estudo de Weber, por exemplo, consagrou a relação entre a *Ética protestante e o espírito do capitalismo*. Este e outros estudos do gênero, no entanto, podem confundir o que queremos dizer, pois referem-se a ideologias que do sagrado só conservam a forma. Assim como o cristianismo transformou-se em ideologia através da Igreja Católica Romana, o protestantismo representou uma variante dessa ideologia, ou seja, estamos fora da dimensão do sagrado. O *sagrado* responde à questão do sentido da existência humana; como tal, refere-se ao *ser*; e o *ter* subordina-se a essa questão. Este é o eixo de todas as reflexões/ práticas do sagrado. Para manter a acumulação capitalista, impera a lógica do consumo pelo consumo, de forma irracional; enfim, a lógica do *consumismo*. Ou seja, o *ter*, de *meio* que é para o sagrado, transforma-se em objetivo último de toda a existência.

Os valores da modernidade construíram-se sobre a crítica das formas decadentes do sagrado. É desta maneira que o sagrado foi reduzido à sua caricatura, até chegarmos a uma fórmula final, quando a modernidade atribui ao sagrado tudo aquilo que não é apreensível pela “ciência”. Ou seja, literalmente, o sagrado passou a pertencer ao reino da ignorância. Daí a criação das polaridades dicotômicas “consciência e fé”, “razão & emoção”, “mente & corpo”, “humanidade & natureza”, cujas possibilidades são infinitas. Na tradição de todas as *religiões*,<sup>58</sup> a referência é a *não-dualidade*, base da possibilidade do autoconhecimento que, por definição, torna plena a centelha divina que distingue os homens de outros seres vivos.

Toda a expressão colonialista dos fins do século passado procurou destruir ou reduzir ao

55 Ideólogos da Teologia da Libertação como Leonardo e Clodovis Boff, continuam achando que a pobreza é “endógena ao sistema capitalista”. Ver: BOFF, 1987. Os irmãos Boff não perceberam que a questão nos países mais ricos da Europa e nos EUA, por exemplo, é outra. O problema é o que fazer com a riqueza material, uma questão, aliás, muito apropriada para verdadeiros “teólogos”.

56 Os manuais soviéticos de *história antiga*, por exemplo, tinham Marx e Engels como as autoridades máximas do período, em torno dos quais apenas se atualizavam dados.

57 A eleição do sociólogo Fernando Henrique Cardoso, para presidente da república, ilustra como as classes dominantes tradicionais, representadas pelo PFL, partilham, quando necessário, o poder com outros setores. Mesmo integrantes de grupos que tem (ou tinham) nos seus programas um discurso mais radical não resistem aos atalhos que o poder lhes oferece. É o caso do sociólogo Francisco Weffort que, de importante dirigente do Partido dos Trabalhadores, transforma-se, do dia para a noite, em ministro da cultura, e de seu “assessor cultural”, o também sociólogo José Álvaro Moisés, ex-dirigente e várias vezes candidato parlamentar do PT.

58 Chamamos de *religião* as expressão conjunturais do *sagrado*.

“exótico” as culturas tradicionais dos povos dominados, implantando as “religiões” europeias.<sup>59</sup> Para a afirmação do capitalismo foi necessário destruir todo o *sentido da existência* que ultrapassasse o consumo de bens materiais, daí a apologia ao “progresso”. Inversamente, se desejarmos superar o capitalismo, devemos pensar nos valores necessários à crítica e à reorganização social em bases não capitalistas. Hoje, pela primeira vez na história, anuncia-se a reino da abundância e nos países ricos a abundância, por paradoxal que possa parecer, já é um problema. A socialização das relações sociais de produção pela automação e a conseqüente libertação do homem da escravidão do trabalho retomam, em outras bases, a necessidade de se pensar no sentido da existência. Daí, parece-nos, a atenção universal em relação à “religião”. Quanto à questão da miséria material, a história recente indica as formas de luta necessárias para a sua superação. A condição necessária para que esta luta não chegue ao impasse da conquista material sem saber o fazer com ela é a recuperação do *sagrado*. Esta recuperação do sagrado não se dará, obviamente, sob nenhuma forma de “integrismo”, que é a instrumentalização política extrema, a nível estatal, das formas decadentes das religiões. A maneira como a recuperação do sagrado está se dando é através das múltiplas formas do seu exercício. O risco permanente é o de que as organizações que se criam como meio para as práticas do sagrado transformem-se em instituições com fins em si mesmas e, como tal, passem, enfim, a fazer parte do jogo do poder, da política. Mas a história da humanidade tem mostrado a permanente capacidade do homem de superar obstáculos, tanto mais quanto eles estiverem claramente identificados.

O exercício do sagrado é, por natureza, individual. A parábola, contada por Ramiro A. Calle, expressa uma possibilidade que já vemos esboçada na nossa sociedade: “En una ocasión, un discípulo, sintiéndose confundido ante la abundancia de vías de realización, de religiones y escuelas filosóficas, acudió a su maestro y le preguntó: ‘Maestro, no es excesiva la cantidad de religiones que existen?’ Y el maestro, intencionalmente acre, replicó: ‘Que dices? En absoluto! Son muy pocas! Cada hombre debería ser una religión, una vía de realización!’” (CALLE *apud* SATZ, 1988. p. 06).

Em resumo, as condições materiais hoje oferecem a possibilidade aos homens, pela primeira vez planetariamente, de tornarem-se criadores da sua própria história. Para isso, é necessário saber para onde se quer ir, e esta é uma questão própria da dimensão do sagrado, daí a sua importância, como referência, para qualquer *revolução social*. Para usar uma imagem do sagrado, as *revoluções políticas* provocariam as mudanças horizontais, e as *revoluções sociais*, as verticais. Assim teríamos as duas ocorrendo simultaneamente, mas só a segunda indicando o caminho do *novo*.

## BIBLIOGRAFIA:

ALMEIDA, Ivan Antônio de. *Construindo a identidade operária – a história da Comissão de Fábrica da ASAMA*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1992.

\_\_\_\_\_. *Liberdade e poder em Marx e Bakunin*. Mimeo, 1994.

ARNS, Dom Paulo Evaristo. *Cartas do Santo Inácio de Antioquia*. Petrópolis: Vozes, 1984, BETTO, Frei. *Fidel e a Religião*. São Paulo: Círculo do Livro, 1988.

BOFF, Clodovis & BOFF, Leonardo. “A igreja perante a economia dos EUA”. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis: Vozes, n. 47, 1987. pp. 363-367.

59 O catolicismo e as igrejas protestantes, no caso, mantém pouca ou nenhuma relação com o *sagrado*, reduzindo-se a ideologias.

COELHO, Dom Antônio. *Curso de Liturgia Romana*. Mosteiro de Singaverga. Negreiros (Portugal): Edições Ora & Labora, 1950, tomo I.

DANIÉLOU, Jean. *Os símbolos cristãos primitivos*. Porto Alegre: Kuarup, 1993.

DONINI, Ambrogio. *História do cristianismo*, das origens a Justiniano. Lisboa: Edições 70, 1980.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. Tomo II (volume 2).

ELIADE, Mircea. *História das crenças e ideias religiosas: De Maomé à idade das Reformas*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 1984. Tomo III.

ENGELS, Friedrich. *O cristianismo primitivo*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969.

GOLDMANN, Lucien. *Ciências humanas e filosofia*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972.

GUÉNON, René. *Apreciaciones sobre la Iniciación*. Buenos Aires: CS Ediciones, 1993.

\_\_\_\_\_. *Esoterismo Cristiano, Dante, el Grial, los Templarios*. Buenos Aires: Obelisco, 1993.

GUINSBURG, J. *Os manuscritos do mar Morto*. In: TYLOCH, W. J. *O Socialismo religioso dos essênios*. São Paulo: Perspectiva, 1990.

JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo e Paidéia grega*. Lisboa: Edições 70, 1991.

LEEUW, van der J. J. *A dramática história da fé cristã*, desde seu início até a morte de Santo Agostinho. São Paulo: Pensamento, 1995.

MAIA, Márcia. *Evangelhos gnósticos*. São Paulo: Mercury, 1992.

MARX, Karl & ENGELS, Fredrich. *A Ideologia alemã*. Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio. Nogueira. São Paulo: Grijalbo, 1977.

\_\_\_\_\_. *Cartas filosóficas e O Manifesto Comunista de 1848*. São Paulo: Moraes, 1987.

MOORE, Barrington Jr.. *Injustiça, as bases sociais da obediência e da revolta*. Tradução de João Roberto Martins Filho. São Paulo, Brasiliense, 1987.

MORAES NETO, Benedito Rodrigues de. *Marx, Taylor, Ford, as forças produtivas em discussão*. São Paulo, Brasiliense, 1988.

- MOURA, Antônio Carlos. “O pioneirismo da Igreja de São Felix”. In: SALEM, Helena, (coord.). *A Igreja dos oprimidos*. São Paulo: Brasil Debates, 1981.
- NEEDLEMAN, Jacob. *Cristianismo perdido*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- ORÍGENES. *Contra Celso*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.
- PAGELS, Elaine. *Os Evangelhos gnósticos*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- PESSANHA, José Américo. “Vida e obra”. In: *Santo Agostinho*. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção *Os Pensadores*)
- PLATÃO. *Timeu e Crístias ou A Atlântida*. São Paulo: Hemus, s/d.
- RENAN, Ernest. *Os evangelhos e a segunda geração cristã*. Lisboa, Lello &Irmão, s/d.
- \_\_\_\_\_. *Vida de Jesus*. Porto: Livraria Lello & Irmãos, s/d.
- \_\_\_\_\_. *A Igreja cristã*. Porto: Lello & Irmãos, 1929.
- \_\_\_\_\_. *São Paulo*. Porto: Lello & Irmãos, 1945.
- \_\_\_\_\_. *Qué es una nación*. Cartas a Strauss. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- SATZ, Mário. *Él cráneo de cristal*. História de las Religiones. Madrid: Montena Aula, 1988.
- SMITH, Morton. *Jesús el mago*. Barcelona: Ediciones Martinez Roca, s/d.
- STEINER, Rudolf. *O cristianismo como fato místico e os mistérios da Antiguidade*. São Paulo: Antroposófica, 1984.
- \_\_\_\_\_. *El Quinto Evangelio – según la Crónica Del Akasha*. Buenos Aires: Kier, 1993.
- \_\_\_\_\_. *O Conhecimento iniciático*. São Paulo: Antroposófica, 1996.
- TRAGTEMBERG, Maurício (org.). *Marxismo heterodoxo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- \_\_\_\_\_. “Marx/ Bakunin”. In: *Nova Escrita Ensaio*. São Paulo: Editora Ensaio, ano V, nº 11/ 12, 1983. pp. 279-299.
- VILLA, Marco Antônio. *Canudos, o povo da terra*. São Paulo: Ática, 1995.
- WELBURN, Andrew. *As origens do cristianismo*. São Paulo: Best Seller, s/d.
- YOANANDA, Paramahansa. *Autobiografia de um iogue contemporâneo*. São Paulo: Best Seller, 1971.