Revista do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper – CPAJ

ISSN 1517-5863

fides reformata

Volume XIV • Número 1 • 2009

INSTITUTO PRESBITERIANO MACKENZIE
Diretor-Presidente Adilson Vieira

CENTRO PRESBITERIANO DE PÓS-GRADUAÇÃO ANDREW JUMPER
Diretor Davi Charles Gomes

Fides reformata – v. 1, n. 1 (1996) – São Paulo: Editora Mackenzie, 1996 –

Semestral.
ISSN 1517-5863

1. Teologia 2. Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper.

CDD 291.2

This periodical is indexed in the ATLA Religion Database, published by the American Theological Library Association, 250 S. Wacker Dr., 16th Flr., Chicago, IL 60606, USA, e-mail: atla@atla.com, www.atla.com.
Fides Reformata também está incluída nas seguintes bases indexadoras: CLASE (www.dgbiblio.unam.mx/clase.html), Latindex (www. latindex.unam.mx), Francis (www.inist.fr/bbd.php), Ulrich's International Periodicals Directory (www.ulrichsweb.com/ulrichsweb/) e Fuente Academica da EBSCO (www.epnet.com/thisTopic.php?marketID=1&topicID=71).

Editores Acadêmicos
Alderi Souza de Matos
Augustus Nicodemus Lopes
Daniel Santos Jr.
Fabiano de Almeida Oliveira
Mauro Fernando Meister
Valdeci da Silva Santos

Coordenação Editorial
Silvana Gouvea

Revisão
Alderi Souza de Matos

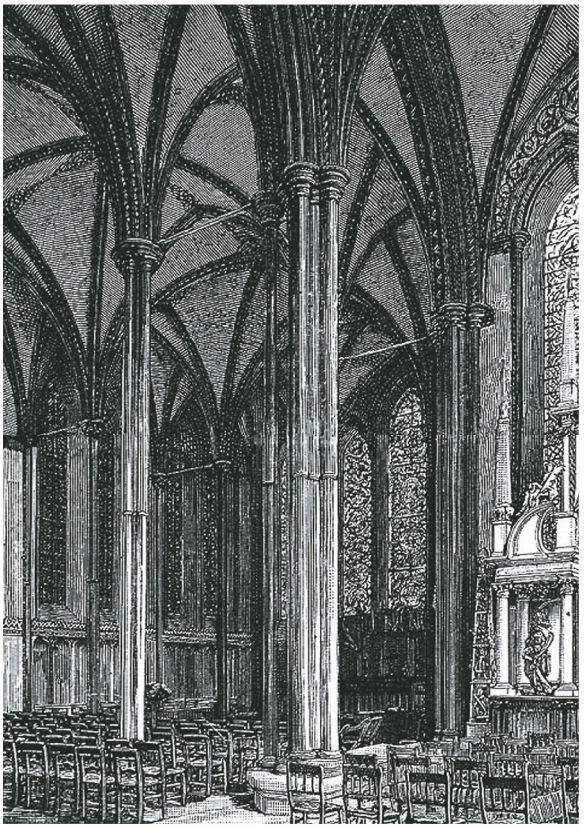
Editoração
Libro Comunicação

Capa
Rubens Lima

Revista do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper – CPAJ

fides reformata

Volume XIV • Número 1 • 2009



Igreja Presbiteriana do Brasil - IPB
Junta de Educação Teológica - JET
Instituto Presbiteriano Mackenzie

CONSELHO EDITORIAL
Alderi Souza de Matos
Augustus Nicodemus Lopes
Davi Charles Gomes
F. Solano Portela Neto
Hermisten Maia Pereira da Costa
João Alves dos Santos
Ludgero Bonilha Morais
Mauro Fernando Meister
Tarcízio José de Freitas Carvalho
Valdeci da Silva Santos

A revista *Fides Reformata* é uma publicação semestral do
Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper.
Os pontos de vista expressos nesta revista refletem os juízos pessoais dos autores, não representando necessariamente a posição do Conselho Editorial. Os direitos de publicação desta revista são do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper.

Permite-se reprodução desde que citada a fonte e o autor.

Pede-se permuta.
We request exchange. On demande l'échange. Wir erbitten Austausch.
Se solicita canje. Si chiede lo scambio.

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA
Revista Fides Reformata
Rua Maria Borba, 15 – 3º andar – Vila Buarque
São Paulo – SP – 01221-040
Tel.: (11) 2114-8759
E-mail: pos.teo@mackenzie.com.br

ENDEREÇO PARA PERMUTA
Instituto Presbiteriano Mackenzie
Rua da Consolação, 896
Prédio 2 – Biblioteca Central
São Paulo – SP – 01302-907
Tel.: (11) 2114-8302
E-mail: biblio.per@mackenzie.com.br

ASSINATURAS
Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper
Rua Maria Borba, 15 – 3º andar – Vila Buarque
São Paulo – SP – 01221-040
Tel.: (11) 2114-8644
E-mail: pos.teo@mackenzie.com.br

Editorial

Como já é tradicional, este novo número de *Fides Reformata* contém uma boa variedade de matérias no campo da teologia. Essas matérias podem ser classificadas em duas áreas gerais: três artigos abordam temas bíblicos, tratando especificamente de passagens dos livros de Mateus, Gênesis e Romanos; os outros três caem dentro do âmbito da história da igreja, analisando dois personagens (Patrick Hamilton e Thomas Boston) e um tema brasileiro.

No primeiro artigo, o professor Carl Bosma, um ex-missionário no Brasil, faz um competente e instrutivo estudo da Grande Comissão, apontando como a maneira pela qual os seus verbos são interpretados tem influenciado decisivamente o entendimento da missão da igreja. No terceiro texto, Marcos Cesaretti, um estudante de pós-graduação na área tecnológica, defende a intrigante possibilidade de que a arca de Noé não tenha sido calafetada com betume, e sim com outro material de natureza muito diferente. No quinto artigo, o Rev. Jair de Almeida Jr. apresenta a hipótese de que Paulo se inspirou no modelo do "moço rico" de Marcos 10 ao escrever uma famosa passagem na primeira pessoa em Romanos 7.

Quanto à área histórica, o primeiro artigo, escrito por um pastor brasileiro que trabalha como ministro da Igreja da Escócia, descreve em tons dramáticos a breve carreira de Patrick Hamilton, o primeiro pregador e mártir protestante da Escócia, morto na fogueira aos 24 anos de idade. A seguir, o Rev. Donald Bueno Monteiro, professor de teologia do culto e música no Seminário Presbiteriano do Sul, traça um interessante panorama da música sacra no Brasil colonial, apontando suas virtudes e limitações. Por fim, Daniel Leite Guanaes descreve o conceito de justificação pela fé na teologia do puritano escocês Thomas Boston, destacando como ele se manteve dentro dos limites da ortodoxia numa época marcada por sérias divergências em torno dessa doutrina fundamental.

Em sua segunda parte, a revista apresenta textos de diferentes naturezas. Três deles são resenhas. A primeira foge da práxis usual, pois foi escrita pelo próprio autor do livro enfocado, o editor de *Fides Reformata*. O livro em questão aborda os últimos 50 anos da IPB e foi escrito para as comemorações do sesquicentenário da igreja. A segunda resenha focaliza um interessante livro sobre a história da Bíblia no Brasil, escrito por Luiz Antonio Giraldi, ex-secretário geral da Sociedade Bíblica do Brasil. A terceira resenha aborda uma obra sobre liderança bíblica escrita pelo conhecido Dr. Russell Shedd. O último texto não é uma resenha e sim um breve artigo escrito pelo jovem presbítero Gustavo Ássi, que acaba de concluir seu doutorado em Engenharia Aeronáutica na Inglaterra. Essa reflexão, que foi classificada em um prestigioso concurso na área da ciência, é um exemplo de como se pode escrever

um texto científico e ao mesmo tempo expressar, de maneira discreta e sábia, convicções e valores cristãos.

Concluindo, informamos aos nossos leitores que o próximo número de *Fides Reformata* será inteiramente dedicado à vida e ao pensamento de João Calvino, a propósito dos 500 anos do seu nascimento.

Alderi S. Matos
Editor

Sumário

Artigos

Missões e sintaxe grega em Mateus 28.19
Carl J. Bosma 9

Patrick Hamilton: o primeiro pregador e mártir da reforma na Escócia
José Roberto Dias de Carvalho 35

É factível que a arca do livro de Gênesis tenha sido calafetada com betume?
Marcos Cesaretti 47

Música religiosa no Brasil colonial
Donald Bueno Monteiro 75

Uma hipótese plausível da identidade do "eu" de Romanos 7
Jair de Almeida Jr. 101

O conceito de justificação no pensamento de Thomas Boston
Daniel Leite Guanaes 117

Resenhas

Uma igreja peregrina (Alderi Souza de Matos)
Alderi S. Matos 133

História da Bíblia no Brasil (Luiz Antonio Giraldi)
Antonio Paulo Benatte 135

O líder que Deus usa (Russell P. Shedd)
Wanderson F. M. de Oliveira 137

Texto Especial

O que podemos aprender com o projeto do grande colisor de Hádrons?
Gustavo R. S. Assi 141

Diretrizes para a preparação de artigos da revista *Fides Reformata*
Tarcízio de Carvalho e Valdeci Santos 145

FIDES REFORMATA XIV, Nº 1 (2009): 9-34

Missões e Sintaxe Grega em Mateus 28.19†

*Carl J. Bosma**

RESUMO

As maneiras como o texto da Grande Comissão é traduzido e interpretado têm produzido diferentes entendimentos sobre a missão da igreja. Este artigo se propõe a investigar os verbos presentes na famosa passagem, em especial o controvertido particípio *poreuthentes* ("indo") e o imperativo *matheteusate* ("fazei discípulos"). A pesquisa das posições exegéticas revela quatro atitudes em relação a esses termos: forte ênfase no particípio, traduzido como imperativo ("ide"); maior ênfase em "fazer discípulos"; subordinação plena do "ir" ao "fazer discípulos", tornando-o quase irrelevante; ênfase igual nos dois conceitos. Por razões teológicas e exegéticas, o autor defende a última posição, procurando demonstrar que "ir" é parte integral do mandamento de fazer discípulos. Ele também destaca duas modificações feitas por Mateus em relação ao texto paralelo de Marcos ("fazei discípulos" em lugar de "pregai o evangelho" e a ênfase no ensino em vez de exorcismos e milagres), argumentando que Mateus estava tentando corrigir uma prática missionária do tipo entusiasta ou carismático, bem como tendências antinomistas. Bosma conclui com algumas considerações missiológicas sobre a América Latina e o Brasil, salientando a importância do discipulado local ("fazei discípulos", "ensinando"), mas também das missões transculturais ("indo"), especialmente diante da crescente expansão islâmica.

PALAVRAS-CHAVE

Grande Comissão; Evangelho de Mateus; Missão da igreja; Discipulado; Missões transculturais.

---

† Este artigo é a adaptação de um ensaio publicado no *Festschrift* em honra do Dr. Roger S. Greenway, professor emérito de Missões no Calvin Theological Seminary. O autor agradece a Jonathan Luís Hack pela tradução.

* O autor é ministro da Igreja Cristã Reformada (CRC) e professor de Antigo Testamento no Calvin Theological Seminary, em Grand Rapids, Michigan, Estados Unidos.

INTRODUÇÃO

Karl Barth denomina as duas primeiras palavras de Mateus 28.19 ("Ide, portanto") "o imperativo abrangente".[1] Sem dúvida, essas enfáticas palavras iniciais da Grande Comissão de nosso Senhor são a principal força motivadora da vida e do ministério de Roger S. Greenway, a quem tenho a honra de dedicar este estudo. Essas poderosas palavras não somente influenciaram os diversos países nos quais ele serviu na obra do reino de Deus, mas também foram o foco de sua pregação, palestras e escritos.

Entre os livros que Greenway organizou, há uma coleção de sermões com ênfase em missões destinados a ajudar os pastores-evangelistas a lembrarem à igreja o seu caráter missionário.[2] Um desses sermões, escrito sobre a Grande Comissão (Mt 28.16-20)[3] por Richard De Ridder, um ex-colega de Greenway no que hoje é conhecido como o Sri Lanka, forneceu o ímpeto para este artigo. Nesse sermão, De Ridder critica uma inadequada representação popular da *Carta Magna* das missões: a notória tendência de se concentrar no mandamento "Ide!" e de interpretar geograficamente esse mandamento em apoio às missões estrangeiras.

O sermão de De Ridder levanta uma questão importante para a interpretação da Grande Comissão. Como ele indica, o verbo principal de Mateus 28.19-20a, a saber, o aoristo μαθητεύσατε ("fazer discípulos"), é modificado por três particípios: πορευθέντες (aoristo), βαπτίζοντες (presente) e διδάσκοντες (presente). Os problemas surgem quando se tenta especificar o significado e a função desses particípios. Este é o caso especialmente com o primeiro particípio (πορευθέντες), que precede o verbo principal, porque, como Eduard Schweizer corretamente observa, o grau da ênfase a ser dada a esse particípio é objeto de contínuo debate.[4]

Este artigo apresenta sinteticamente os resultados de uma pesquisa em comentários sobre o Evangelho de Mateus e em escritos de estudiosos neo-

---

1 BARTH, Karl. An Exegetical Study of Matthew 28.16-20. In: *The Theology of the Christian Mission*. Nova York: McGraw-Hill, 1961, p. 63.

2 GREENWAY, Roger S. (Org.). *A World to Win*: Preaching World Missions Today. Grand Rapids: Baker, 1975.

3 David F. Wright (The Great Commission and the Ministry of the World: Reflections Historical and Contemporary on Relations and Priorities, Finlayson Memorial Lecture, 2007, *SBET* 25 [2007], p. 153-157) sugere que foi no fim do século 19 que o termo "A Grande Comissão" "realmente se popularizou e pôde ser usado como uma referência normal a Mateus 28.18-20...". Para a história da interpretação de Mt 28.19-20 como a Grande Comissão, ver também: BOSCH, David. *Transforming Mission*: Paradigm Shifts in Theology of Mission. American Society of Missiology Series 16. Maryknoll: Orbis Books, 1991, p. 340-341 (publicado em português como *Missão transformadora*: mudanças de paradigma na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002), e LUZ, Ulrich. *Matthew 12-28*: A Commentary. Hermeneia. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2005, p. 626-628.

4 SCHWEIZER, Eduard. *The Good News according to Matthew*. Atlanta: John Knox, 1975, p. 532.

testamentários e missiólogos, buscando sua interpretação do controvertido particípio aoristo πορευθέντες de Mateus 28.19. Nossa pesquisa irá demonstrar que a interpretação da função sintática desse particípio impactou o conceito de missão da Igreja. O artigo concluirá com uma breve defesa de nossa própria posição e algumas observações exegéticas.

1. PESQUISA DAS POSIÇÕES EXEGÉTICAS

Nossa pesquisa em comentários do Evangelho de Mateus e na literatura acadêmica mostra, em primeiro lugar, que há basicamente quatro posições diferentes a respeito da ênfase que deve ser colocada no particípio aoristo introdutório πορευθέντες em Mateus 28.19. Os representantes da primeira posição enfatizam fortemente a tradução de πορευθέντες como imperativo, a despeito do verbo principal, o imperativo aoristo μαθητεύσατε ("façam discípulos!"). Os advogados da segunda posição tentam corrigir essa ênfase exagerada dando peso especial à ordem de "fazer discípulos" e menos ênfase ao primeiro particípio. Os proponentes da terceira posição minimizam o valor do particípio em questão a ponto de se perder o seu valor de tradução e teológico. Em reação a isso, os defensores da quarta posição tentam restaurar uma visão equilibrada na qual a ênfase permanece na ordem de "fazer discípulos", mas o particípio "indo" continua uma parte integral do mandamento.

Nossa pesquisa também descobriu cinco explicações diferentes da função sintática do particípio aoristo πορευθέντες no verso 19: 1) como um particípio circunstancial preparatório; 2) como um imperativo paralelo ao verbo principal; 3) como um particípio circunstancial temporal; 4) como um particípio pleonástico; e 5) como um particípio circunstancial preparatório com força imperativa. Além disso, a pesquisa demonstrou que os representantes das quatro posições diferentes no debate usam uma ou mais dessas explicações sintáticas em defesa de sua respectiva posição. Nossa apresentação irá esboçar essas quatro posições em seqüência cronológica, apresentará explicações sobre a função sintática de πορευθέντες e indicará como os missiologistas têm usado essas explicações em seu conceito de missão.

2. AS QUATRO POSIÇÕES

2.1 Forte ênfase no particípio

A primeira posição enfatiza acentuadamente o particípio aoristo πορευθέντες mais do que o verbo principal μαθητεύσατε. Desde a publicação do famoso livreto do sapateiro e pastor inglês William Carey (1761-1834) intitulado *Uma investigação sobre a responsabilidade dos cristãos de utilizar meios para a conversão dos pagãos* (título abreviado),[5] essa foi e continua a ser a posição

[5] CAREY, William. *An Enquiry into the Obligations of Christians to use Means for the Conversion of the Heathen.* New facsimile edition. Londres: Carey Kingsgate, 1962.

predominante entre os evangélicos conservadores.[6] Desde o soar da trombeta de Carey em prol das missões estrangeiras, inúmeros sermões com ênfase em missões têm se concentrado no enfático mandamento "ide" em seu apelo por candidatos a missionários.

Esses sermões são baseados em versões bíblicas de Mateus 28.19 que traduzem o particípio πορευθέντες e o verbo principal μαθητεύσατε que ele modifica como dois verbos coordenados conectados por "e". A KJV – Versão do Rei Tiago ("Ide, portanto, e ensinai a todas as nações..."), assim como traduções modernas mais recentes, como a NVI, a NRSV e a TNIV ("Vão e façam discípulos de todas as nações")[7] são amostras dessa explicação do relacionamento sintático entre o particípio e o verbo principal.

Uma pesquisa dos comentários apresenta duas explicações da estrutura sintática do particípio aoristo πορευθέντες com relação ao verbo principal μαθητεύσατε. James Morison[8] e F. W. Grosheide,[9] por exemplo, atribuem uma função preparatória para o particípio aoristo πορευθέντες. Grosheide nota que os discípulos devem primeiramente "ir" antes de estar em uma posição de "fazer discípulos".[10] Ele também admite que o ato de ir pode ser concomitante com o ato de fazer discípulos.[11] William Hendriksen, contudo, assevera que o particípio pode ser "interpretado como tendo força imperativa".[12]

Embora Johannes Blauw não explique a função sintática do particípio aoristo πορευθέντες, ele é um importante representante desse conceito de missão no século 20, pois enfatiza o "ir".[13] Para Blauw, o particípio aoristo

---

6 Ver BIEMA, David Van. Missionaries under cover: Growing number of Evangelicals are trying to spread Christianity in Muslim lands. But is this what the world needs now? *Time* 161 (30/06/2003), p. 39.

7 É importante notar que a NIV, a NRSV e a TNIV corrigiram a tradução do verbo principal da KJV de "ensinar" para "fazer discípulos".

8 MORISON, James. *A Practical Commentary on the Gospel according to St. Matthew*. Boston: N. J. Bartlett, 1884, p. 624.

9 GROSHEIDE, F. W. *Het Heilige Evangelie volgens Mattheus*. Kommentaar op het Nieuwe Testament. Amsterdã: Bottenburg, 1922, p. 375.

10 Ibid.

11 Ibid.

12 HENDRIKSEN, William. *The Gospel of Matthew*. New Testament Commentary. Grand Rapids: Baker, 1973, p. 999. Ver COLEMAN, Robert E. *The Master Plan of Evangelism*. Old Tappan: Fleming H. Revell, 1963, p. 108, nota 1. Publicado em português como *O plano mestre de evangelismo*. São Paulo: Mundo Cristão, s. d., p. 123, nota 6.

13 BLAUW, Johannes. *The Missionary Nature of the Church*: A Survey of the Biblical Theology of Mission. Nova York: McGraw-Hill, 1962, p. 85-86. Publicado em português como *A natureza missionária da igreja*. Trad. Jovelino Pereira Ramos. São Paulo: ASTE, 1966. A paginação é a mesma nesse trecho. Ver também: GREENWAY, Roger S. *Ide e fazei discípulos*: uma introdução às missões cristãs. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.

πορευθέντες marca, antes de tudo, uma importante mudança na restrição da missão a Israel em Mateus 10.5-8 (Aland 99).[14] Em segundo lugar, ele sublinha a necessidade de "ir". Blauw escreve:

> O fato de esse *participium* ser posto em primeiro lugar (ir a ou após ter ido, *participium aoristi*) põe a ênfase em ir ou viajar. Ter-se-á de ultrapassar os limites de Israel, consciente e intencionalmente, para poder cumprir a ordem. Nesse "ir" está claramente indicada a apostolicidade mundial da Igreja cristã; o fazer discípulos só pode ocorrer no movimento de discípulos de Cristo rumo a todas as nações.[15]

Curiosamente, Blauw não faz comentários sobre o verbo principal, o imperativo aoristo μαθητεύσατε.

Uma ênfase similar no "ir" pode ser encontrada em *A Igreja*, de Gerrit C. Berkouwer. Berkouwer afirma que Jesus "ordenou enfaticamente aos discípulos 'ir adiante'...".[16] De fato, ele argumenta que "... a essência da Igreja não pode ser pensada à parte daquele movimento peculiar em direção ao exterior, ao mundo".[17] Em harmonia com Karl Barth, Berkouwer observa que "as riquezas da Igreja não podem ser compreendidas a menos que a Igreja esteja em movimento de 'ir adiante', o que Jesus ordenou como 'o passo mais profundamente necessário'".[18] Para Berkouwer, esse movimento dinâmico para o exterior pertence à "estrutura essencial [da Igreja] nos últimos dias...".[19]

2.2 Ênfase em "fazer discípulos"

Nos anos 60, entretanto, muitos críticos começaram a levantar suas vozes contra a tradução imperativa de πορευθέντες e contra o conceito predominante e popular de missão da primeira posição. Motivados pela superficialidade do estilo da vida cristã da época, os críticos da tradução imperativa objetam que

---

14 BLAUW, *The Missionary Nature of the Church*, p. 85.

15 Ibid., p. 86. Deve-se enfatizar que na p. 86 Blauw não comenta sobre o verbo aoristo imperativo μαθητεύσατε. Para uma descrição semelhante, ver VERKUYL, Johannes. *Contemporary Mission*: An Introduction. Grand Rapids: Eerdmans, 1978, p. 106-107. Roger E. Hedlund (*The Mission of the Church in the World*: A Biblical Theology, Grand Rapids: Baker, 1991, p. 188), cita Blauw com aprovação.

16 BERKOUWER, Gerrit C. *The Church*. Studies in Dogmatics. Grand Rapids: Eerdmans, 1976, p. 392.

17 Ibid., p. 391.

18 Ibid., p. 394. Ele cita BARTH, Karl. *Church Dogmatics*. Trad. G. W. Bromiley. Edimburgo: T. & T. Clark, 1962, IV 3/2, p. 874. Barth escreve: "Em missão a Igreja se levanta e vai (πορευθέντες, Mt 28.19), dando o passo essencial e mais profundamente necessário diante de si...."

19 BERKOUWER, *The Church*, p. 392-393.

ela produz uma ênfase exagerada no "ir" a despeito da ordem central do verbo principal – "fazer discípulos". Como apoio a tal objeção, eles rapidamente apontam para o óbvio, a saber, que um particípio é sempre sintaticamente subordinado ao verbo principal.[20] Além disso, notamos que para a tradução "Ide, portanto, fazei discípulos..." se esperaria que Mateus usasse dois imperativos paratáticos em sucessão (e.g., πορεύεσθε οὖν μαθητεύσατε), uma construção sintática que Mateus empregou com o verbo ὑπάγω (= o verbo hebraico קום) em outros lugares.[21] De fato, ele a usou na ordem de Jesus às mulheres em Mateus 28.10, ὑπάγετε ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου. Entretanto, ele não a usou em Mateus 28.19! Aqui ele usou a mesma construção sintática que em Mateus 28.7 (particípio aoristo de πορεύομαι + imperativo aoristo). Por essa razão, argúem os críticos da primeira posição, o particípio πορευθέντες não pode ter força imperativa no verso 19.

Infelizmente, esses críticos não concordam em sua explicação da função sintática desse particípio subordinado. Embora relacionadas, suas interpretações da sintaxe são diferentes.

Alguns dos críticos advogam uma terceira explicação sintática e interpretam πορευθέντες como um particípio circunstancial adverbial. Eles representam a segunda posição, a saber, desejam diminuir a ênfase no "ir" e centralizar a atenção no mandamento abrangente de "fazer discípulos".

Um representante inicial e importante dessa posição é Robert Duncan Culver. Para apoiar sua objeção à tradução imperativa de πορευθέντες, ele apela para a explicação de R. C. H. Lenski sobre a função sintática desse particípio.[22] Em seu comentário de 1932, Lenski rejeita a tradução imperativa e assegura que o particípio aoristo πορευθέντες "é meramente auxiliar do verbo principal: 'tendo ido, discipulem!'".[23] Culver adota essa explicação, trata πορευθέντες

---

20 Para um breve resumo de questões referentes à estrutura sintática, ver BOYER, James L. A Classification of Imperatives: A Statistical Survey. *Grace Theological Journal* 8 (1987), p. 52, n. 40. Boyer opina que a estrutura sintática em questão "tem sido chamada sem exatidão de 'particípio imperativo'."

21 Ver Mt 5.24; 8.4 (Aland 84); 18.15; 19.21 (Aland 254); 20.14; 21.28; 26.18 (Aland 308); 27.65 e 28.10.

22 CULVER, Robert D. What is the Church's Commission? *Bibliotheca Sacra* 125 (1968), p. 245 e 251. Culver (p. 243-244) critica sermões com ênfase em missões nos quais as quatro formas verbais de Mt 28.19-20a são usadas como quatro passos distintos e consecutivos no evangelismo. O artigo foi primeiramente publicado no *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 10 (1967): 115-126, sob o título What is the Church's Commission: Some Exegetical Issues in Matthew 28:16-20. Nossas citações vem da *Bibliotheca Sacra*.

23 LENSKI, R. C. H. *Interpretation of St. Matthew's Gospel*. Columbus: Lutheran Book Concern, 1932, p. 1152. Ver LEAVELL, Roland G. *Evangelism*: Christ's Imperative Commission. Nashville: Broadman, 1951, p. 3.

como um particípio circunstancial temporal e argumenta a favor da tradução "ao mesmo tempo em que vocês vão".[24]

Outros nesse campo também tratam πορευθέντες como um particípio circunstancial temporal, mas depois argumentam em prol da tradução "quando vocês forem"[25] ou mesmo "enquanto vocês estão indo".[26] De Ridder advoga essa posição. Sem citar Culver, ele argumenta em favor da mesma explicação sintática. A respeito de πορευθέντες, ele escreve: "'tendo ido', no sentido de 'quando vocês forem'".[27] Assim como outros proponentes dessa posição, De Ridder também usa seu entendimento da sintaxe para criticar "a popular interpretação errônea" do mandamento do Senhor ressurreto e a ênfase de Blauw em "ir".[28] Em seu sermão sobre Mateus 28.18-20, De Ridder afirma:

> Tem havido bastante incompreensão desse mandamento de Cristo. Não raro a ênfase é colocada em "ir" como o assunto central da comissão, em vez de em "fazer discípulos". Quando isto acontece, o simples "indo por todo o mundo" é considerado o cumprimento da exigência de Cristo. Obviamente nem todos podem ir nesse sentido. Jesus, contudo, nos diz: "Onde quer que você esteja, aonde quer que você vá, faça discípulos!"[29]

---

24 CULVER, What is the Church's Mission?, p. 245, 251 e 253. Ver LEAVELL, *Evangelism*, p. 3; DE RIDDER, The Great Commission, p. 45; LA GRAND, James. *The Earliest Christian Mission to "All Nations" in the Light of Matthew's Gospel*. International Studies in Formative Christianity and Judaism 1. Atlanta: Scholars, 1995, p. 239; SHORE, Mary Hinkle. Preaching Mission: Call and Promise in Matthew 28:16-20. *Word & World* 26 (2006), p. 325; KRENTZ, Edgar. "Make Disciples" – Matthew on Evangelism, *CTM* 33 (2006), p. 29.

25 DE RIDDER, Richard. *The dispersion of the people of God*: the covenant basis of Matthew 28:18-20 against the background of Jewish, pre-Christian proselytizing and diaspora, and the apostleship of Jesus Christ. Dissertação de Th.D. Universidade Livre de Amsterdã. Kampen: Kok, 1971, p. 184.

26 ZUCK, Roy B. Greek Words for "Teach". *Bibliotheca Sacra* 122 (1965), p. 163. A tradução proposta por Zuck requer um particípio presente. Para enfatizar a ação durativa do "ir", o aoristo particípio πορευθέντες é identificado de forma errada em *Perspectives on the World Christian Movement*: A Study Guide (Pasadena: William Carey Library, 1995), p. 3, como um particípio presente! Para o mesmo erro, ver KRENTZ, "Make Disciples", p. 29. Conforme Krentz, Mateus usou o mesmo particípio de Mt 28.19 em Mt 10.7. Todavia, em Mt 10.7 encontra-se um particípio presente (πορευόμενοι), não um aoristo como em Mateus 28.19.

27 DE RIDDER, *The Dispersion of the People of God*, p. 184.

28 Ibid.

29 DE RIDDER, The Great Commission, p. 45. Embora De Ridder minimize a importância do "indo", chamamos a atenção para o fato de que em sua dissertação ele ainda concorda com Friedrich Hauck e Siegfried Schultz no sentido de que o verbo πορεύομαι "significa 'ir para' um tarefa ou objetivo" (HAUCK, Friedrich; SCHULTZ, Siegfried, *s.v.* πορεύομαι, TDNT 6:573) e que πορεύομαι é um termo técnico para o mandamento missionário. Ver HAUCK e SCHULTZ, *s.v.* πορεύομαι, TDNT 6:575. Cf. HAHN, Ferdinand, *Mission in the New Testament*. Studies in Biblical Theology 47. Naperville: Alec R.

Outro missiologista que defende a segunda posição, David J. Hesselgrave, também critica o conceito de missão que enfatiza o "ir",[30] rejeitando-o como uma "má representação simplista"[31] e optando pela explicação de Culver sobre a sintaxe.[32]

Embora os proponentes da segunda posição estejam obviamente corretos em argumentar que πορευθέντες é um particípio circunstancial temporal, uma reflexão posterior sugere que essa interpretação engloba pelo menos quatro problemas. Primeiramente, como aponta Daniel B. Wallace, "tornar πορευθέντες em um particípio adverbial é tornar a Grande Comissão na Grande Sugestão!".[33] Em segundo lugar, contra Culver e em concordância com Cleon Rogers,[34] Donald A. Carson afirma que particípios circunstanciais dependentes de imperativos "normalmente ganham alguma força imperativa".[35] Em terceiro lugar, Carson também acha difícil crer que o particípio aoristo πορευθέντες tenha perdido toda força imperativa em um contexto que exige um ministério a todas as nações.[36] Em quarto lugar, se Mateus tivesse desejado expressar uma ação temporalmente simultânea sem força imperativa no sentido de "enquanto vocês vão" ou "ao irem", o comissionamento de Jesus aos doze para pregar o reino em Israel (Mt 10.5-16; Aland 99) sugere que Mateus teria usado o particípio presente. Em Mateus 10.7 lemos: πορευόμενοι δὲ κηρύσσετε – "À medida que seguirdes, pregai...".[37]

Allenson, 1965, p. 16, n. 1; ZUMSTEIN, Jean. *La condition du croyant dans l'evangile selon Matthieu*. Fribourg: Editions Universitaires, 1977, p. 99; MATTHEY, Jacques. The Great Commission according to Matthew. *International Review of Missions* 69 (1980), p. 167.

30 HESSELGRAVE, David J. Confusion Concerning the Great Commission. *Evangelical Missions Quarterly* 15 (1979), p. 199. Ver GLASSER, Arthur F. et al. *Announcing the Kingdom*: The Story of God's Mission in the Bible. Grand Rapids: Baker Academic, 2003, p. 234.

31 HESSELGRAVE, Confusion, p. 199.

32 Ibid., p. 200 e 204, n. 8.

33 WALLACE, Daniel B. *Greek Grammar beyond the Basics*: An Exegetical Syntax of the New Testament. Grand Rapids: Zondervan, 1996, p. 645.

34 ROGERS, Cleon. The Great Commission. *Bibliotheca Sacra* 130 (1973), p. 261.

35 CARSON, Donald A. Matthew 13-28, em *The Expositor's Bible Commentary* (Frank E. Gabelein, ed.; Grand Rapids: Zondervan, 1984), p. 595. De certa forma, KÖSTENBERGER, Andreas J. e O'BRIEN, Peter T. *Salvation to the Ends of the Earth*: A Biblical Theology of Mission. New Studies in Biblical Theology 11. Downers Grove: InterVarsity Press, 2001, p. 104, n. 66, concordam com Carson.

36 CARSON, Matthew 13-28, p. 595.

37 Ver Mt 10.12 (εἰσερχόμενοι δὲ εἰς τὴν οἰκίαν ἀσπάσασθε αὐτήν – "Ao entrares na casa, saudai-a").

2.3 Subordinação do "ir" ao "fazer discípulos"

Outros comentaristas,[38] eruditos neotestamentários[39] e estudiosos da Grande Comissão[40] que rejeitam qualquer força imperativa para o particípio aoristo πορευθέντες em Mateus 28.19a defendem a terceira posição, na qual o "ir" é fortemente subordinado ao verbo principal "fazer discípulos". Eles concentram toda a atenção no mandamento de "fazer discípulos", de forma que, como mostraremos adiante, para efeitos práticos o "ir" desaparece.

Os representantes dessa posição preferem a quarta explicação da sintaxe de πορευθέντες, conforme a qual o uso do particípio aoristo nesse verso é outro exemplo do freqüente uso pelo autor do particípio aoristo de πορεύομαι como um particípio pleonástico semítico. De acordo com BDAG, particípios pleonásticos são usados para "tornar viva a narrativa" e "a idéia de ir ou viajar não é enfatizada".[41]

Embora BDAG não liste Mateus 28.19a nessa categoria de significado,[42] nem, quanto a isso, seu paralelo em Marcos 16.16 (Aland 359), mesmo assim Bruce J. Malina defende essa posição num artigo estimulante e muito influente.[43] Ele argumenta que o particípio πορευθέντες não pode ter força imperativa porque "não tem objeto e, portanto, não compartilha a ação total" do verbo prin-

---

38 GAECHTER, Paul. *Das Matthäus Evangelium*: ein Kommentar. Innsbruck: Tyrolia, 1963, p. 965.

39 STRECKER, Georg. *Der Weg der Gerechtigkeit, Untersuchungen zur Theologie des Matthäus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962), p. 209, n. 4; BAUMBACH, Günther. Die Mission im Matthäus-Evangelium. *Theologische Literaturzeitung* 92 (1967), p. 890, n. 15; MALINA, Bruce J. The Literary Structure and Form of Matt. XXVIII.16-20. *NTS* 17 (1970), p. 90; O'BRIEN, Peter T. The Great Commission of Matthew 28:18-20 – A Missionary Mandate or Not? *Evangelical Review of Theology* 2 (1978), p. 261 (artigo publicado antes no *Reformed Theological Review* 35 (1976): 66-71); KINGSBURY, Jack Dean. The Composition and Christology of Matt 28:16-20, *JBL* 93 (1974), p. 576.

40 BANKS, William L. *In Search of the Great Commission*. Chicago: Moody, 1991, p. 72-73; LEGRAND, Lucien. *Unity and Plurality*: Mission in the Bible. Maryknoll: Orbis, 1990, p. 79; NISSEN, Johannes. *New Testament and Mission*: Historical and Hermeneutical Perspectives. Nova York: Peter Lang, 1999, p. 22.

41 BDAG, *s.v.* πορεύω, #1, 853. BDAG lista os seguintes textos de Mateus: 9.13; 11.4; 18.12; 21.6; 22.15; 25.16; 27.66 e 28.7. Para uma ampla discussão de particípios pleonásticos, ver TURNER, Nigel. *Syntax*. Edimburgo: T. & T. Clark, 1963, p. 154-157, vol. 3 de MOULTON, James Hope. *A Grammar of New Testament Greek*.

42 Em uma publicação posterior, *The Greater Commission*: A Theology for World Missions (Chicago: Moody, 1984), p. 150, Culver também apela a BAGD para o caráter pleonástico do particípio πορευθέντες. Contudo, ele admite que Mt 28.19 não está listado em BAGD.

43 MALINA, Structure and Form, p. 87-103. Sua posição é seguida por O'BRIEN, The Great Commission of Matthew 28:18-20, p. 254-267; e HENDRICKX, Herman. *Resurrection Narratives of the Synoptic Gospels*. Studies in the Synoptic Gospels. Londres: Geoffrey Chapman, 1978, p. 56. Por motivos teológicos, Terence L. Donaldson (*Jesus on the Mountain*: A Study in Matthean Theology, JSNTSup 8; Sheffield: JSOT Press, 1985, p. 184) também adota essa posição. Ver adiante.

cipal, o imperativo aoristo μαθητεύσατε.[44] Por essa razão ele enfatiza a natureza auxiliar do particípio πορευθέντες.[45] Dessa forma, o particípio πορευθέντες "simplesmente serve para reforçar a ação do verbo principal".[46] Para apoiar sua afirmação, Malina cita Matthew Black[47]: "Ao enfatizar o verbo principal, nenhuma idéia de 'ir' precisa estar presente".[48] Por ter o particípio πορευθέντες apenas uma função auxiliar, Malina sugere que ele talvez devesse ser deixado sem tradução.[49] De fato, Paul Gaechter não traduz o particípio.[50]

Malina e Peter T. O'Brien, que basicamente segue a explicação sintática de Malina, estão cônscios do fato de que essa interpretação da função sintática de πορευθέντες tem importantes implicações para o conceito de missão. Eles reconhecem que isto muda completamente a ênfase de "ir" para "fazer discípulos". O'Brien, por exemplo, escreve:

> Se "ir" não é enfatizado e "fazer discípulos" recebe a proeminência, então claramente isto se refere aos cristãos em geral. O termo "comissão *missionária*" ou "mandato *missionário*" limita sem necessidade o significado da frase. O termo "Grande Comissão" é apropriado, desde que entendido como uma referência a levar homens e mulheres a se submeterem a Jesus como Senhor, a se tornarem seus discípulos, *onde quer que se encontrem*.[51]

Como fica evidente a partir da citação acima, para O'Brien o particípio πορευθέντες ainda tem uma função semelhante à da interpretação de De Ridder. Contudo, Malina parece eliminar completamente esse aspecto. Ele escreve: "O mandamento não é 'apostólico', isto é, ninguém é *enviado*; o mandamento é

---

44 MALINA, Structure and Form, p. 90.

45 Ibid., p. 91.

46 Ibid., p. 90. Cf. O'BRIEN, The Great Commission of Matthew 28:18-20, p. 261.

47 BLACK, Matthew. *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*. 3 ed. Oxford: Clarendon, 1967, p. 126. Deve-se enfatizar, entretanto, que Black faz esse comentário com respeito ao verbo grego depoente ἔρχομαι. Black não lista exemplo algum do verbo πορεύομαι!

48 MALINA, Structure and Form, p. 90.

49 Ibid. O'Brien (The Great Commission of Matthew 28:18-20, p. 261) também admite a possibilidade. Ele aponta para LAMBDIN, Thomas O. *Introduction to Biblical Hebrew*. Nova York: Charles Scribner's Sons, 1971, p. 238-239 (publicado em português como *Gramática do hebraico bíblico*, São Paulo: Paulus, 2003, p. 286-287), e GESENIUS-KAUTZSCH-COWLEY. *Hebrew Grammar*. 2 ed. Oxford: At the Clarendon Press, 1910, §120. Note-se, contudo, que Lambdin §173 descreve o uso de hendíade verbal, que normalmente emprega dois verbos finitos. Além disso, GKC §120*g* se refere a um uso semelhante de קוּם e הָלַךְ antes de verbos de movimento ou ação. Nesse caso, argumenta Lambdin no §123 (cf. §173), o verbo הָלַךְ "é mais ou menos um convite ou incitação para a ação, como o português 'Vamos'". Lambdin afirma que, nesses casos, o verbo "freqüentemente pode ser omitido na tradução".

50 GAECHTER, *Matthäus*, p. 965.

51 O'BRIEN, The Great Commission, p. 261.

antes uma comissão para formar discípulos".[52] Portanto, na exposição de Malina sobre Mateus 28.19 toda a ênfase recai sobre "fazer discípulos". Com base nesse entendimento, ele então conclui seu artigo com dois comentários práticos. Primeiramente, para Mateus "o cristão ideal é por definição o discípulo ideal".[53] Em segundo lugar, "discipulado inclui tornar outros em discípulos".[54]

David J. Bosch é um destacado missiologista da terceira posição,[55] e nos seus escritos é claramente evidente a influência da posição de Malina acerca de Mateus 28.19.[56] Como De Ridder, Bosch também critica o conceito peculiar de missão baseado na primeira visão e critica a afirmação de Blauw citada acima.[57] Para apoiar suas objeções à tradução imperativa de πορευθέντες, Bosch primeiramente rejeita a classificação de Mateus 28.16-20 por Benjamin Jerome Hubbard como uma cena de comissionamento, uma vez que Hubbard afirma que o imperativo "ir" é característico desse gênero literário.[58] Em seguida, ele apela para a explicação de Adolf Schlatter sobre a seqüência verbal em Mateus 1.24: ἐγερθεὶς ... ἐποίησεν.[59] De acordo com Schlatter, "quando duas ações estão conectadas em um evento, Mateus usa para a ação preparatória o particípio aoristo antes do aoristo do verbo principal".[60] É compreensível que Bosch infira disto que, para todos os efeitos práticos, haja apenas uma ação.[61] Além disso, ele concorda com O'Brien no sentido de que o particípio aoristo

---

52 MALINA, Structure and Form, p. 96.

53 MALINA, Structure and Form, p. 103.

54 Ibid.

55 Finkbeiner (An Examination, p. 24-25) erroneamente considera a posição de Bosch representativa da quinta explicação sintática em nosso sistema de classificação.

56 BOSCH, David J. The Why and How of a True Biblical Foundation for Mission. In: *Zending op Weg naar de Toekomst*: Essays aangeboden aan Prof. Dr. J. Verkuyl ter gelegenheid van zijn afscheid als hooglelaar in de missiologie en evangelistiek aan de Faculteit der Godgeleerdheid van de Vrije Universiteit te Amsterdam (Kampen: Kok, 1978), p. 43; idem, The Structure of Mission: An Exposition of Matthew 28:16-20. In: SHENK, Wilbert R. (Org.). *Exploring Church Growth*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983, p. 230; idem, *Transforming Mission*, p. 66.

57 BOSCH, The Structure of Mission, p. 299.

58 Ibid. Cf. HUBBARD, Benjamin Jerome. *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commission*: An Exegesis of Matthew 28:16-20. Society of Biblical Literature and Scholar's Press Dissertation Series 19. Missoula: Scholars, 1976, p. 67, 83-84.

59 BOSCH, The Structure of Mission, p. 229.

60 SCHLATTER, Adolf. *Der Evangelist Matthäus*: Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit. Stuttgart: Calwer Verlag, 1957, p. 23.

61 Cf. CARRIKER, Timóteo, *Missão integral*: uma teologia bíblica (São Paulo: SEPAL, 1992), p. 193, que certamente faz tal afirmação explicitamente: "Desta forma os dois se referem a um só evento, o primeiro ('ir') servindo como reforço à ação do verbo principal e acrescentando uma nota de urgência. Assim se traduz 'vá fazer discípulos'".

πορευθέντες é um particípio pleonástico.[62] Finalmente, ele também concorda com Rogers que o particípio aoristo πορευθέντες adiciona uma nota de urgência ao mandamento central.[63] A anuência de Bosch com Rogers[64] é curiosa porque, como veremos adiante, Rogers argumenta a favor da força imperativa do particípio πορευθέντες.

Bosch argumenta corretamente que essa compreensão da sintaxe resulta num conceito diferente de missões.[65] Dessa maneira, "a missão então perde sua preocupação com o componente geográfico e se torna missão em seis continentes".[66] Além disso, ele também salienta que esse novo conceito de missão mudou a ênfase prioritariamente para missões nacionais.[67]

Algumas dessas mudanças de ênfase provavelmente foram necessárias há muito tempo, especialmente a ênfase de Malina no discipulado ao nível da congregação local. Cada pessoa deve alcançar outra pessoa! Ou, nas palavras de Carson, "todos os discípulos de Jesus devem fazer de outros o que eles mesmos são – discípulos de Jesus".[68] Por esse corretivo, então, podemos estar gratos. Entretanto, consideramos que essa mudança de ênfase também gera um grande perigo. Por exemplo, a excessiva subordinação do particípio aoristo πορευθέντες resultou em seu completo desaparecimento da descrição de Bosch sobre a Grande Comissão em seu livro *Missão Transformadora*. Ele escreve: "Três termos na 'Grande Comissão' resumem a essência da missão para Mateus: fazer discípulos, batizar, ensinar".[69] As implicações práticas dessa signi-

---

62 BOSCH, The Why and How, p. 43; idem, The Structure of Mission: An Exposition of Matthew 28:16-20, p. 230. Nesse ultimo texto, Bosch também apela para Georg Strecker (*Der Weg der Gerechtigkeit*, p. 209), Baumback (Die Mission im Matthäus-Evangelium, p. 890) e Kingsbury (The Composition and Christology of Matthew 28:16-20, p. 576). Em conexão com o apelo de Bosch a Baumback, deve-se notar que para este (Die Mission, p. 890) o verbo πορεύομαι ainda tem peso. Conforme Baumback, esse verbo caracteriza o discipulado como estando a caminho.

63 BOSCH, The Structure of Mission, p. 229. Ver também STEUERNAGEL, Valdir R. A Grande Comissão: vamos lê-la de novo! In: *A missão da Igreja: uma visão panorâmica sobre os desafios e propostas de missão para a Igreja na antevéspera do terceiro milênio*. Belo Horizonte: Missão, 1994, p. 81.

64 ROGERS, Cleon. The Great Commission. *Bibliotheca Sacra* 130 (1973), p. 261.

65 BOSCH, The Structure of Mission, p. 230.

66 Ibid.

67 Ibid.

68 CARSON, Matthew 13-28, p. 596.

69 BOSCH, *Transforming Mission*, p. 66. Deve-se salientar, entretanto, que em seu artigo dedicado a Verkuyl (The Why and How, p. 36) Bosch usa linguagem similar a Blauw ao concordar que devem ser cruzadas fronteiras. Mas ele redefine e expande as fronteiras para incluir as barreiras ideológica, cultural, religiosa, social, econômica e étnica. Ele então redefine missão como "a totalidade da tarefa que *Deus enviou* sua *igreja* para realizar no *mundo*" (p. 36). Para uma omissão semelhante, ver primeiramente SENIOR, Donald e STUHLMEULLER, Carroll. *The Biblical Foundations for Missions*. Maryknoll: Orbis Books, 1984, p. 252 (publicado em português como *Os fundamentos bíblicos da missão*. São Paulo:

ficativa omissão na síntese de Bosch são claramente articuladas na afirmação de Bryant L. Myers. Ele admite que o modelo "Vá e pregue" de testemunho cristão talvez seja apropriado para a igreja ou uma agência missionária, mas rejeita esse modelo para uma agência cristã de assistência social. Ele escreve: "Já que nós não usamos estratégias do tipo 'vá e pregue', devemos fazer o possível para evitar um evangelismo 'vá e pregue'".[70] Estamos convencidos de que essa significativa mudança de ênfase justifica o destaque dado a grandes estruturas de "ir" nas igrejas norte-americanas. Por sua vez, essas estruturas são exportadas como modelos de crescimento de igreja por agências missionárias internacionais sediadas nos Estados Unidos.

2.4 "Indo" e "fazendo discípulos"

Compreensivelmente, certo número de estudiosos neotestamentários,[71] comentaristas bíblicos[72] e missionários[73] temem que os proponentes da segunda e da terceira posições tenham subordinado o particípio aoristo πορευθέντες a ponto de ele ter se tornado um auxiliar sem significado. Por um lado, eles concordam com os defensores da segunda e da terceira posições no sentido de que a maior ênfase da Grande Comissão repousa no imperativo aoristo μαθητεύσατε em Mateus 28.19-20a e que, portanto, esse verbo deveria receber a ênfase principal. Mesmo assim, em nítido contraste com os defensores da segunda e da terceira posições, eles argumentam que o particípio aoristo πορευθέντες constitui uma parte integral de fazer discípulos.

Paulinas, 1987, p. 344). Eles não citam o particípio aoristo πορευθέντες como um dos componentes principais de Mt 28.18-20. Ver também GUDER, Darrell L. *The Continuing Conversion of the Church.* Grand Rapids: Eerdmans, 2000. Na p. 81 ele cita Mt 28.18 e 20, mas não o verso 19. Essa omissão provavelmente é baseada em sua anuência (p. 53) com a afirmação de George R. Hunsberger (Is There Biblical Warrant for Evangelism? *Interpretation* 48 [1984], p. 135) de que "nos relatos das palavras finais de Jesus nos evangelhos e em Atos devemos ver não um mandamento para as igrejas primitivas obedecerem, mas uma afirmação do que elas se viam fazendo". De acordo com Hunsberger, "esses textos são 'garantias de evangelização', não uma 'grande comissão'".

70 MYERS, Bryant L. *Walking with the Poor*: Principles and Practices of Transformation Development. Nova York: Orbis Books, 1999, p. 209. Devo essa referência ao meu colega Pieter C. Tuit.

71 FRIEDRICH, Gerhard. Die formale Struktur von Mt 28,18-20, *ZTK* 80 (1983): 137-183; FINKBEINER, Douglas, An Examination of "Make Disciples of All Nations" in Matthew 28:18-20, *Calvary Baptist Theological Journal* (1991): 23-25, 37; KIRSCHNER, Estevan, Mateus 28.18-20: missão conforme Jesus Cristo, *Vox Scripturae* 6 (1996): 33-48.

72 BRUNER, Frederick Dale, *Matthew*: A Commentary (2 vols.; Dallas: Word, 1990), 2:1096; MORRIS, Leon, *The Gospel According to Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), p. 746, n. 30; BLOMBERG, Craig L., *Matthew* (NAC; Nashville: Broadman Press, 2001), p. 431; HAGNER, Donald A., *Matthew 14-28* (WBC 33B; Dallas: Word, 1995), p. 886; KEENER, Craig S., *Matthew* (New Testament Commentary Series; Downers: InterVarsity Press, 1997), p. 400-401; idem, *A Commentary on the Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), p. 718-719.

73 FILBECK, David. *Yes, God of the Gentiles, Too*: The Missionary Message of the Old Testament. Wheaton: Billy Graham Center, Wheaton College, 1994, p. 191-192.

Essa reação constitui a mais recente quarta posição. Os advogados dessa posição apelam para duas explicações relacionadas, embora diferentes, da função sintática de πορευθέντες. De fato, essas interpretações da sintaxe são semelhantes às duas explicações descritas sob a primeira posição. Mesmo assim, tais interpretações são diferentes porque estão baseadas em uma nova evidência de apoio com maior peso.

A primeira explicação interpreta o particípio aoristo πορευθέντες como um particípio circunstancial com força imperativa.[74] Este argumento foi primeiramente articulado por Cleon Rogers em um artigo muito influente escrito em resposta ao ensaio de Culver.[75] Contra Culver, Rogers primeiramente chama a atenção para o fato de que, como Schlatter já tinha apontado em 1948, Mateus freqüentemente coloca um particípio aoristo antes do aoristo do verbo principal.[76] Em seguida ele postula que o particípio aoristo adquire força imperativa naquelas instâncias em que o particípio precede um verbo imperativo aoristo.[77] Em apoio a esse postulado ele demonstra, antes de mais nada, que a Septuaginta ocasionalmente emprega o particípio aoristo para traduzir verbos imperativos no texto hebraico.[78] Um exemplo interessante é a ordem de Rebeca a Jacó em Gn 27.13 (LXX), na qual πορευθεὶς traduz לֵךְ (TM). Rogers mostra, a seguir, que Mateus freqüentemente emprega particípios aoristos em conjunto com imperativos aoristos.[79] Com base na evidência advinda da Septuaginta, Rogers então argumenta persuasivamente que nesses exemplos de Mateus os particípios aoristos também têm força imperativa.[80]

---

74 WALLACE, *Greek Grammar beyond the Basics*, p. 645. Para sua crítica da tradução "tendo ido", ver p. 642, n. 71.

75 ROGERS, Cleon, The Great Commission, *Bibliotheca Sacra* 130 (1973): 258-267. O argumento de Rogers recebeu a aprovação de um gramático do NT, WALLACE, *Greek Grammar Beyond the Basics*, 645; CARSON, "Matthew 13-28", 595; FINKBEINER, "An Examination", 37, n. 71; KEENER, *Matthew*, 400-401; idem, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, 718-719; GENTRY JR., Kenneth L., *The Greatness of the Great Commission*: The Christian Enterprise in a Fallen World (Tyler: Institute for Christian Economics, 1990), p. 46, n. 23; MENNINGER, Richard E., *Israel and the Church in the Gospel of Matthew* (Series VII; Theology and Religion 162; Nova Iorque: Peter Lang, 1994), p. 41.

76 ROGERS, The Great Commission, p. 260, n. 7. Em sua publicação posterior, *A Greater Commission*, p. 151-152, Culver responde ao artigo de Rogers afirmando que não ficou convencido.

77 ROGERS, The Great Commission, p. 260.

78 Ibid. Cf. Gn 27.13; 37.14; 43.2; Ex 5.18; 12.32; 2Rs 2.16; 1Mac 7.7.

79 ROGERS, The Great Commission, p. 260-261. Cf. Mt 2.8, 13, 20; 5.24 (καὶ τότε ἐλθὼν πρόσφερε τὸ δῶρόν σου); 9.13 (πορευθέντες δὲ μάθετε); 11.4//Lc 7.22 (πορευθέντες ἀπαγγείλατε); 17.27 (πορευθεὶς εἰς θάλασσαν βάλε ἄγκιστρον... ἐκεῖνον λαβὼν δὸς αὐτοῖς); 21.2//Lc 19.30 (λύσαντες ἀγάγετέ μοι); 28.7 (καὶ ταχὺ πορευθεῖσαι εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ). Para outros exemplos no NT, ver FANNING, Buist M., *Verbal Aspect in New Testament Greek* (Oxford: Clarendon, 1990), p. 386; WALLACE, *Greek Grammar Beyond the Basics*, p. 643-644.

80 ROGERS, The Great Commission, p. 259-260, 262.

Em sua análise dos exemplos encontrados em Mateus de particípios aoristos com força imperativa, Rogers chama a atenção para duas características importantes desse uso. A primeira característica é que quando particípios aoristos são postos junto a imperativos aoristos eles adicionam urgência ao verbo principal. Um exemplo claro é a ordem secreta de Herodes aos magos em Mateus 2.8: πορευθέντες ἐξετάσατε ἀκριβῶς περὶ τοῦ παιδίου ... Nesse exemplo, a cláusula introdutória no verso 8 (καὶ πέμψας αὐτοὺς εἰς Βηθλέεμ) indica que era necessário viajar e o verso 9 reporta que os magos foram (οἱ δὲ ἀκούσαντες τοῦ βασιλέως ἐπορεύθησαν). A segunda característica é que particípios aoristos postos junto a imperativos aoristos se referem a tarefas específicas necessárias ao cumprimento do imperativo. Por exemplo, no mandamento de Jesus aos discípulos em Mateus 21.2 (Aland 269), λύσαντες ἀγάγετέ μοι, o particípio aoristo λύσαντες claramente se refere ao ato necessário e preparatório para cumprir o mandamento de Jesus ἀγάγετέ μοι. A força imperativa do particípio aoristo λύσαντες em Mateus 21.2 é corroborada pelo fato de que a passagem paralela, Marcos 11.2, emprega um imperativo duplo: λύσατε αὐτὸν καὶ φέρετε.[81]

A evidência acima leva Rogers a inferir que o particípio aoristo πορευθέντες em Mateus 28.19 também tem uma força imperativa.[82] Com base nessa inferência, Rogers faz a seguinte conclusão desafiadora:

> Ao se aplicar esses princípios na passagem de Mateus 28.19 parece que *há* um mandamento para ir. Sem ir, o fazer discípulos não é possível, especialmente quando o objetivo é "todas as nações".[83]

Além disso, ele previne:

> O particípio não deve ser enfraquecido como uma opção secundária que não é tão importante. O aspecto de aoristo torna o mandamento definido e urgente. Não é "caso você esteja indo" ou "onde quer que você esteja", mas sim "vá e faça algo". Isto não deve ser tomado exclusivamente no sentido de ir a um país estrangeiro. A ênfase é na natureza universal da tarefa – uma atividade global que envolve tanto o país natal quanto os países estrangeiros.[84]

A segunda explicação da função sintática do particípio aoristo πορευθέντες em Mateus 28.19 é semelhante à interpretação de Morison e Grosheide.

---

81 Para um fenômeno semelhante, compare Mt 28.7 (καὶ ταχὺ πορευθεῖσαι εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ) com Mc 16.7 (ἀλλὰ ὑπάγετε εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ).

82 ROGERS, The Great Commission, p. 262. Cf. FANNING, *Verbal Aspect*, p. 386; KIRSCHNER, Mateus 28.18-20, p. 41.

83 ROGERS, The Great Commission, p. 262.

84 Ibid.

Ela vem da pena de Gerhard Friedrich. Num artigo extenso e perspicaz sobre Mateus 28.16-20, Friedrich critica especificamente a posição de Malina.[85] Ele sugere, primeiramente, que Malina tem que erradicar a proeminência do particípio aoristo πορευθέντες em Mateus 28.19 para transformar esse texto em um princípio genericamente compulsório.[86] Friedrich argumenta depois que o verbo πορεύομαι ocorre 29 vezes no Evangelho de Mateus e, portanto, tem um papel muito importante para ser relegado a segundo plano.[87] Além disso, em nítido contraste com Bosch e em concordância com Rogers, Friedrich interpreta a explicação de Schlatter do uso característico em Mateus do particípio aoristo seguido por um verbo indicativo ou imperativo aoristo no sentido de que o particípio aoristo denota uma ação preparatória que é necessária para completar o segundo ato.[88] Não é, portanto, redundante.

Essas duas explicações encontraram lugar numa tradução bíblica[89] e em comentários mais recentes sobre o Evangelho de Mateus.[90] O argumento de Friedrich, por exemplo, é aceito por Donald A. Hagner em seu comentário *Mateus 14-28*. Contra o argumento de Malina de que falta ao particípio aoristo πορευθέντες um objeto direto, Hagner assevera que ele está implícito no verbo principal.[91] Todavia, ele vai além de Friedrich, afirmando que todos os três particípios deveriam ser traduzidos como imperativos: "Vão... batizem... e ensinem...".[92]

Contra a tradução do particípio aoristo πορευθέντες proposta por Culver, e contra a implicação possível nessa tradução de que "não é preciso cruzar fronteiras

85 FRIEDRICH, Die formale Struktur, p. 153-154.

86 Ibid., p. 153.

87 Ibid., p. 154, 174.

88 FRIEDRICH, Die formale Struktur, p. 154. Significativamente, essa posição é semelhante à defendida por Grosheide em 1922!

89 Ver também a nota 27 na *New English Translation Bible* (http://net.bible.org).

90 Ver também Köstenberger e Peter T. O'Brien, *Salvation to the Ends of the Earth*. Na p. 104 eles concordam que o particípio πορευθέντες funciona como "um auxiliar que reforça a ação do verbo principal". Na nota 66 eles também observam que a posição de Culver é muito extremada. Mesmo assim, nessa nota eles dão pouca ênfase ao particípio πορευθέντες.

91 HAGNER, *Matthew 14-28*, p. 886. Ver também: MORRIS, Leon. *The Gospel According to Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans, 1992, p. 746, n. 30; LUZ, *Matthew 21-28,* p. 625.

92 HAGNER, *Matthew 14-28*, p. 880 e 886. Aliado a isto, deve-se notar que Malina (Structure and Form, p. 90) também traduz o segundo e o terceiro particípios como imperativos. Barclay M. Newman e Philip C. Stine (*A Translator's Handbook on the Gospel of Matthew*, Helps for Translators; Londres: United Bible Societies, 1988, p. 913) concordam que particípios dependentes de um verbo principal podem "assumir a força de um imperativo". Eles também informam que a TEV e diversas outras versões modernas traduzem todas as quatro formas verbais de Mt 28.19 como imperativos. Mais recentemente esta posição também foi adotada por HERTIG, Paul, The Great Commission Revisited: The Role of God's Reign in Disciple Making, *Missiology*: An Internation Review, 39 (2001), p. 346, e por DAY, Dan, A Fresh Reading of Jesus' Last Words: Matthew 28.16-20, *Review and Expositor* 104 (2007), p. 378.

culturais para cumprir" a Grande Comissão, Craig S. Keener opta pela explicação de Rogers em seu comentário sobre o Evangelho de Mateus.[93] Com base numa expressão semelhante em Mateus 10.7, ele conclui que "devemos ainda considerar o cruzar fronteiras culturais como uma parte integral da comissão".[94]

A exposição feita demonstra que as interpretações eruditas da função sintática e do significado do particípio aoristo πορευθέντες em Mateus 28.19 influenciaram ao longo do tempo a compreensão da igreja sobre sua missão. Observou-se que os representantes da primeira posição preferem a tradução imperativa do particípio πορευθέντες e, em consequência disso, enfatizam muito o "ir" e pouco o "fazer discípulos". Os defensores da segunda posição buscaram corrigir essa ênfase exagerada em "ir" traduzindo o particípio de um modo temporal, suavizando a ênfase no "ir" e concentrando toda a atenção no mandamento de "fazer discípulos". Os partidários da terceira posição minimizaram o "ir" ao ponto de ter perdido o seu valor. Para restaurar o equilíbrio apropriado, os proponentes da quarta visão desejam restaurar o "ir" como parte integral do mandamento de "fazer discípulos". Em certo sentido, pode-se dizer que o debate voltou ao seu ponto inicial, mas com correções significativas.

3. "IR" E "FAZER DISCÍPULOS": UMA DEFESA COMPLEMENTAR

Cremos que a quarta posição merece maior consideração por parte da igreja. Seis razões apóiam essa convicção.

Em primeiro lugar, ela faz justiça à importante função teológica do verbo πορεύομαι, não apenas no Evangelho de Mateus como um todo, mas especialmente em Mateus 28. Das 29 ocorrências desse verbo no Evangelho de Mateus, quatro acontecem nesse capítulo decisivo: 28.7, 11, 16 e 19. Sugerimos que há um movimento progressivo nessas repetições que alcança seu auge em 28.19. Conforme as instruções entregues pelas mulheres, os discípulos foram ao monte[95] na Galiléia onde Jesus começara a ensinar uma grande multidão de seguidores (Mt 5.1-2), que incluía gentios (Mt 4.25). Dali os discípulos foram comissionados a ir e fazer discípulos de todas as nações.

---

93 KEENER, *Matthew*, p. 400; idem, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, p. 718.

94 KEENER, *Matthew*, p. 400-401. Para uma posição semelhante, ver ULRICH, Daniel W. The Missional Audience of the Gospel of Matthew, *CBQ* 69 (2007), p. 71. Conforme Ulrich, "os particípios πορευόμενοι em 10.7 e πορευθέντες em 28.19 reconhecem que viajar era um modo necessário pelo qual os arautos cumpriam seu papel."

95 Convém observar que no Evangelho de Mateus as revelações especiais sempre acontecem num monte. Ver, por exemplo: Mt 4.8 (tentação); 5.1 (Sermão do Monte); 14.23 (local de oração); 15.29-31 (local da multiplicação dos pães); 17.1 (transfiguração) e 24.3 (local do discurso escatológico). Ver BOSCH, The Structure of Mission, p. 227; HAHN, Ferdinand, Der Sendungsauftrag des Auferstandenen. Matthäus 28, 16-20, in: *Fides pro mundi vita*: Missionstheologie heute. Hans-Werner Gensichen zum 65. Geburtstag (Gerd Mohn: Gütersloher Verlagshaus, 1980), p. 29; DONALDSON, *Jesus on the Mountain*, p. 170-190.

Em segundo lugar, a Grande Comissão é formalmente semelhante ao comissionamento, por Deus, de pessoas para tarefas específicas no Antigo Testamento, especialmente os profetas.[96] Nessas comissões divinas, o verbo הָלַךְ tem uma presença importante.[97] Significativamente, Mateus emprega o verbo πορεύομαι na comissão de Jesus aos discípulos em Mateus 10.6 e 28.19.

Em terceiro lugar, pelas razões acima concordamos com Rogers no sentido de que o particípio πορευθέντες em Mateus 28.19 tem uma função preparatória e comunica urgência à importante tarefa à mão. Em nítido contraste com a comissão anterior em Mateus 10.6, os discípulos devem agora começar urgentemente a "fazer discípulos de todas as nações".[98] Para comunicar esse senso de urgência, pode-se adotar a tradução de Frederick Dale Brunner: "Mexam-se!"[99]

Portanto, em vista do acima exposto, a razão para essa urgência em Mateus 28.19 não é, como Wallace sugere, o fato histórico de que os apóstolos "não saíram de Jerusalém até depois do martírio de Estevão".[100] De fato, o contexto imediato de Mateus 28.18 sugere outra razão para a urgência. A repetição do verbo διδάσκω em Mateus 28.15 e 20 sugere que a urgência é devida pelo menos em parte ao fato de que os principais sacerdotes e anciãos instruíram os guardas a circular uma explicação falsa da ressurreição de Jesus. Esse "ensino" fraudulento contrasta fortemente com "tudo que eu vos ensinei", que os discípulos devem ensinar ao fazer discípulos.[101]

Em quarto lugar, a repetição do verbo πορεύομαι em 10.6-7 e 22.9 confirma a declaração de Blauw de que o particípio aoristo com força imperativa πορευθέντες em Mateus 28.19 marca a abolição da reserva feita aos discípulos no mandado missionário de Jesus em Mateus 10.6-8. Além disso, como Hendrickx[102] e Lange[103] observaram corretamente, ele também marca

---

96 HUBBARD, *Matthean Redaction*, p. 83. SENIOR e STUHLMUELLER (The Mission Theology of Matthew, p. 254, n. 27; em português: *Os fundamentos*, p. 343, n. 27) também adotam a posição de Hubbard.

97 HUBBARD, *Matthean Redaction*, p. 67. É interessante que em 2Reis 1.3 a LXX traduz os imperativos hebraicos עָלָה e קוּם com a mesma estrutura sintática de Mateus 28.19, Ἀναστὰς δεῦρο (aoristo particípio + imperativo).

98 Interpretamos o imperativo aoristo μαθητεύσατε como um ingressivo. Conforme BDF §338(1), um imperativo aoristo "pode expressar a aparição de conduta que se contrasta com uma conduta anterior; nesse caso é ingressiva". GAECHTER (*Matthäus*, p. 965, n. 21) interpreta esse verbo como um aoristo efetivo (cf. BDF §338[2]).

99 BRUNER, Frederick Dale. *Matthew*: A Commentary. Rev. and exp. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2004, 2:815.

100 WALLACE, *Greek Grammar beyond the Basics*, p. 645.

101 GUNDRY, *Matthew*, p. 597.

102 HENDRICKX, *Resurrection Narratives*, p. 55.

103 LANGE, Joachim. *Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthäus*: Eine traditions- und redaktions-geschichtliche Untersuchung zu Mt 28,16-20. Forschung zur Bibel 11. Wurzburg: Echter Verlag, 1973, p. 306.

o cumprimento do mandamento em 22.9 (Aland 279), πορεύεσθε οὖν ἐπὶ τὰς διεξόδους τῶν ὁδῶν καὶ ὅσους ἐὰν εὕρητε καλέσατε εἰς τοὺς γάμους. Portanto, em Mateus 28.19 o particípio aoristo πορευθέντες denota verdadeiramente, como Lange afirma, um "enviar".[104]

Em quinto lugar, o uso teologicamente significativo do verbo πορεύομαι em Mateus 10.6-7 e 22.8 também ratifica a declaração de Rogers de que o particípio aoristo πορευθέντες em Mateus 28.19 constitui uma parte integral de fazer discípulos.[105] Por esse motivo, deve-se dar a devida ênfase ao aspecto de "ir" no fazer discípulos. Hendriksen resume as implicações práticas de "ir" da seguinte maneira:

> "Ir" também implica que os discípulos – e isto vale para os filhos de Deus em geral – não devem concentrar todo o seu pensamento em "vir" à Igreja. Eles também devem "ir" para levar as preciosas novas a outros.[106]

Em sexto lugar, a explicação de Rogers para a sintaxe também dá o devido peso ao verbo principal μαθητεύσατε, que constitui o foco primário da Grande Comissão. Isto é importante porque, como demonstra uma comparação sinótica com a comissão de Jesus aos onze na versão mais longa de Marcos 16.15-18, esse verbo representa uma substituição essencial. Em vez de "pregai o evangelho" como em Marcos 16.15, Mateus 28.19 tem "fazei discípulos",[107] a única ocorrência do imperativo do verbo μαθητεύω no Novo Testamento. Em conexão com essa substituição marcante, também é importante observar que a ordem de fazer discípulos em Mateus 28.19 substitui a ordem de pregar que o reino está próximo em Mateus 10.7.

Esta importante mudança mostra a centralidade do discipulado no Evangelho de Mateus[108] e significa, em primeiro lugar, que, assim como os onze foram discipulados por Jesus, eles também devem apresentar outros ao Mestre (Mt 23.8,10).[109] Uma vez que esse mandamento abrangente foi dirigido aos discípu-

---

104 LANGE, *Das Erscheinen*, p. 306.

105 ROGERS, The Great Commission, p. 266.

106 HENDRIKSEN, *Matthew*, p. 999.

107 Para essa substituição significativa ver também BARTH, Karl, *Church Dogmatics*, IV/4, p. 95-96. A substituição ganha importância uma vez que se reconhece que a expressão κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον é usada por Mateus em 24.14 (καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν) e 26.13 (ὅπου ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ).

108 Nos evangelhos, o verbo μαθητεύω encontra-se apenas em Mateus: 13.52; 27.57 e 28.19. Ver também At 14.21. Ademais, nos evangelhos sinóticos o substantivo μαθητής encontra-se 72 vezes em Mateus, 46 vezes em Marcos e 37 vezes em Lucas.

109 Ver DAY, A Fresh Reading of Jesus' Last Words, p. 379; HERRERO, Francisco Pérez, Mission Following the Missionary Mandate of the Risen Christ, *International Review of Mission* 95 (2006), p. 308-309.

los, e não aos apóstolos, requer-se de cada discípulo de Jesus que duplique a si mesmo. Trata-se de um processo dinâmico que implica em multiplicação. Além disso, como Robert H. Gundry observou corretamente, o uso de μαθητεύσατε no verso 19 "equipara evangelismo com aprender a lei de Jesus (v. 20)".[110]

A conexão proposta por Gundry entre o mandamento de "fazer discípulos" e aprender a lei de Jesus é corroborada por outra marcante substituição de Mateus em comparação com Marcos. Marcos 16.16 também se refere a batismo, mas não a ensino! Em lugar de ensino, Marcos 16.17-18 se refere aos exorcismos, dom de línguas e milagres que irão acompanhar os crentes. Todavia, Mateus 28.19-20a não faz tal referência![111] Mateus 7.21 sugere que expulsar demônios e realizar milagres não qualificam para ingressar no Reino. É mais importante fazer a vontade do Pai (Mt 7.20). Portanto, ao invés de sinais miraculosos, Mateus adiciona a tarefa mais importante de ensinar: διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν[112] no verso 20.[113] Como foi observado atrás, esse ensino contrasta fortemente com o "ensino enganador espalhado pelos principais sacerdotes e anciãos (v. 15)".[114]

As duas importantes modificações de Mateus citadas acima sugerem que ele estava tentando corrigir tanto uma prática missionária entusiástica do tipo carismático,[115] assim como tendências antinomistas.[116] De fato, Gundry afirma que o acréscimo de "ensino" feito por Mateus indica o seu "ataque final e enfático contra o antinomismo".[117]

---

110 GUNDRY, Robert H. *Matthew*: A Commentary on His Literary and Theological Art. Grand Rapids: Eerdmans, 1982, p. 596.

111 Para essa omissão, ver também BORNKAMM, Günther. The Risen Lord and the Earthly Jesus: Matthew 28.16-20. In: ROBINSON, James M. (Org.). *The Future of Our Religious Past*: Essays in Honour of Rudolf Bultmann. Trad. Charles E. Carlston e Robert P. Scherlemann. Nova York: Harper & Row, 1971, p. 203.

112 Curiosamente, as palavras πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν se encontram exatamente iguais em Js 22.2! Ademais, encontram-se frases semelhantes em Dt 11.28; 31.5, 29. Com base nesses textos, Dale C. Allison Jr. (*The New Moses: A Matthean Typology* [Minneapolis: Fortress, 1993], p. 263) sugere que Jesus é o novo e melhor Moisés. Cf. HUBBARD, *Matthean Redaction*, p. 151-75; SPARKS, Kenton L. Gospel as Conquest: Mosaic Typology in Matthew 28.16-20, *CBQ* 68 (2006), p. 660.

113 Para a conexão entre o mandamento de "fazer discípulos" e a tarefa de "ensinar", ver também BARTH, Karl. *Church Dogmatics*, IV/4, p. 96. Bornkamm (The Risen Lord and the Earthly Jesus, 222) chama a atenção para o fato de que nessa formulação "a mensagem de Jesus como um todo é concebida como o mandamento de Jesus" e para o fato de que "isto é falado em termos do passado: 'que eu vos mandei'".

114 GUNDRY, *Matthew*, p. 597.

115 BOSCH, *Transforming Mission*, p. 66.

116 Para a oposição de Mateus ao entusiasmo helênico e ao antinomismo em Mt 28.19-20, ver BORNKAMM, The Risen Lord and the Earthly Jesus, p. 203-229. Quanto aos antinomistas em Mateus, ver também BARTH, Gerhard. Matthew's Understanding of the Law. In: BORNKAMM, Günther et al. *Tradition and Interpretation in Matthew*. Filadélfia: Westminster, 1963, p. 159-164.

117 GUNDRY, *Matthew*, p. 597. Com respeito a essa questão, é importante reconhecer que nos evangelhos o substantivo ἀνομία encontra-se somente no Evangelho de Mateus: 7.21; 13.41; 23.28 e 24.12.

4. IMPLICAÇÕES PARA A PRÁTICA MISSIONÁRIA

Cremos que essa correção feita por Mateus é ainda apropriada para a prática missionária da igreja hoje. Quatro conseqüências práticas da "correção" de Mateus são sugeridas quanto à responsabilidade constante da igreja de fazer discípulos das nações.

A primeira conseqüência prática da "correção" de Mateus em 28.20a se refere ao discipulador. A semelhança entre as afirmações paralelas de autoridade universal em Mateus 11.27 e 28.18 indica que também é preciso comparar o Grande Convite em Mateus 11.28-30 com a Grande Comissão em Mateus 28.19-20. Tal comparação sugere que, como Hendriksen sublinhou, os discípulos "não podem 'ir' se não tiverem primeiramente 'vindo', nem se não permanecerem vindo assim como indo".[118] Antes de "ir", eles precisam tomar sobre si o jugo do reino, de forma a aprender de Jesus, o humilde, enquanto andam juntos.[119] Discípulos não podem ensinar outros se não tiverem primeiramente aprendido do Senhor.[120] Com efeito, como escrevem Köstenberger e O'Brien, "o discipulado bem sucedido pressupõe um discipulado comprometido dos próprios discipuladores".[121]

A segunda conseqüência prática se refere ao conteúdo do ensinar os novos discípulos a porem em prática os mandamentos de Jesus. Quais são esses mandamentos? Günther Bornkamm responde essa questão crucial assim:

> O conteúdo desses "mandamentos" de Jesus não pode ser algo mais que seu chamado à justiça que excede a dos escribas e fariseus, a justiça sem a qual ninguém pode entrar no Reino dos Céus. E o que isto implica é a Vontade de Deus, proclamada na Lei e nos Profetas, realizada e posta em prática com autoridade no ensino de Jesus, e resumida no mandamento do amor.[122]

---

118 HENDRIKSEN, *Matthew*, p. 999.

119 Para essa conexão entre Mt 28.19-20 e Mt 11.29, ver também KÖSTENBERGER e O'BRIEN, *Salvation to the Ends of the Earth*, p. 104.

120 Nesse sentido também é importante chamar a atenção para a observação de J. C. Fenton (*Saint Matthew* [Westminster Pelican Commentaries; Filadélfia: Westminster, 1963], p. 453) de que "a obra de Jesus foi descrita como *ensinar*, *pregar* e *curar* em 4.23, 9.35; ele ordenou que os discípulos *curassem* em 10.9, 8 e *pregassem* em 10.7; a ordem de *ensinar* foi reservada para o final do evangelho...". John R. Meier (*Matthew* [New Testament Message 3; Wilmington: Michael Glazier, 1980], p. 372) também nota a omissão do ensino no cap. 10. Ele opina que "apenas depois de Jesus ter completado seu ensino e apenas depois da nova era ter sido inaugurada é que Jesus envia seus discípulos a ensinar". SENIOR e STUHLMUELLER (The Mission Theology of Matthew, p. 251 [em português: *Os fundamentos*, p. 342]) dão uma explicação semelhante: "Mateus reserva essa função fundamental para o encargo final (28.20), uma vez que na narrativa do Evangelho, a totalidade dos grandes discursos de Jesus ainda não fora manifestada aos discípulos". Ver também HERRERO, Missions Following the Missionary Mandate of the Risen Christ, p. 310.

121 KÖSTENBERGER e O'BRIEN, *Salvation to the Ends of the Earth*, p. 104.

122 BORNKAMM, The Risen Lord and the Earthly Jesus: Matthew 28.16-20, p. 224.

À luz da primeira afirmação, fica claro, então, que se deve ensinar aos novos discípulos que ser um discípulo de Jesus significa, acima de tudo, buscar a justiça de Deus conforme articulada nos ensinamentos de Jesus (Mt 6.33). À luz da segunda frase, os ensinamentos de Jesus acerca da justiça de Deus se baseiam na vontade de Deus revelada na Lei e nos Profetas, os quais Jesus veio para cumprir (Mt 5.17).

Bosch também é da opinião de que os mandamentos de Jesus representam "a vontade do Pai".[123] Ele observa que essa expressão é típica de Mateus (7.21; 12.50)[124] e que Mateus salienta a centralidade da vontade de Deus para Jesus e os discípulos. Por exemplo, somente a versão da oração dominical de Mateus tem a petição "seja feita a tua vontade" (Mt 6.10). Significativamente, essa oração está no centro do Sermão do Monte.[125]

A terceira conseqüência prática envolve o modo pelo qual os mandamentos de Jesus devem ser ensinados. Em conexão com esse importante assunto, chamamos atenção ao pertinente comentário de Bosch:

> Além do mais, ensinar não envolve meramente inculcar os preceitos da Lei e obedecê-los, tal como o judaísmo contemporâneo o interpretava... Não, o que os apóstolos deviam "ensinar" aos novos discípulos de acordo com Mateus 28.20 era a se submeterem à vontade de Deus como revelada no ministério e ensino de Jesus. Não há evangelho que possa se distanciar do Jesus terreno em um entusiasmo do Espírito. Suas instruções permanecem válidas e normativas, e isto também vale para o futuro.[126]

Para pôr isso em prática, os discipuladores farão bem em ensinar aos novos discípulos os cinco discursos de Jesus no evangelho de Mateus, começando, é claro, com o Sermão da Montanha.[127] Estes discursos devem ser ensinados

---

123 BOSCH, *Transforming Mission*, p. 66.

124 Ver também Mt 6.10; 18.14; 21.31; 26.42.

125 BOSCH, *Transforming Mission*, p. 66.

126 Ibid., p. 66-67.

127 Para essa sugestão, ver também KVALBEIN, Hans, Go therefore and make disciples... The concept of discipleship in the New Testament, *Themelios* 13 (1988), p. 52; BOSCH, *Transforming Mission*, p. 67; DAY, A Fresh Reading of Jesus' Last Words, p. 380; KRENTZ, Make Disciples, p. 35; HERRERO, Missions Following the Missionary Mandate of the Risen Christ, p. 310; BYRNE, Brendan, *Lifting the Burden*: Reading Matthew's Gospel in the Church Today (Collegeville: Liturgical Press, 2004), p. 228. Essa sugestão não quer dizer que o discipulador deva excluir de seu ensino as seções narrativas do Evangelho de Mateus. Pelo contrário! A inclusão de Mt 4.23 e 9.35 mostra claramente que os capítulos 5.1-9.34 formam uma unidade. Ademais, a estrutura de composição de Mateus 8-9, por exemplo, sugere que esses capítulos são um material excelente para o discipulado. As narrativas de milagres nesses capítulos estão organizadas em grupos de 3 milagres, com unidades didáticas sobre discipulado separando cada grupo. Cf. VAN ELDEREN, Bastiaan. The Sources in Mt 8 and 9 (apostila de aula); THOMPSON, William G. Reflections on the Composition of Mt 8.1-9.34, *CBQ* 33 (1971): 365-388; KINGSBURY,

não apenas àqueles que já são discípulos, mas também às multidões, como fez Jesus (Mt 4.23-25).[128]

A quarta conseqüência prática se refere ao relacionamento entre o discipulado e o Decálogo. Em 1989, William Carl III escreveu um estimulante artigo intitulado "O Decálogo na liturgia, pregação e vida", no qual lamenta o fato desconcertante de que a leitura do Decálogo na liturgia caiu em desuso.[129] Ele lembra que Calvino posicionou a leitura do Decálogo imediatamente após a afirmação do perdão "como um guia para a nova vida dos cristãos perdoados".[130] Infelizmente, contudo, em pouco mais de uma década essa prática foi suprimida da maior parte das liturgias.[131] Em sua opinião, uma possível razão para esse desaparecimento do Decálogo das liturgias das igrejas calvinistas é que os mandamentos são considerados pouco amistosos para os que buscam a Deus.[132] Outra razão é que não se quer ofender os freqüentadores hedonistas que não desejam ser lembrados do que Deus requer.

Se esse é o caso, então há um mau entendimento da função da Lei. Conforme Mateus 5.19, "todo aquele que praticar e ensinar" os mandamentos da Lei "será chamado grande no Reino de Deus". Com base na sua análise da função da Lei no Evangelho de Mateus, David E. Holwerda afirma que a Lei é um ímpeto para a missão.[133]

Esse aspecto missionário da Lei é claramente expresso em Deuteronômio 4.6-8. Conforme esse texto crucial, a tarefa central de Israel na terra prometida era encarnar os princípios de justiça da graciosa lei de Deus, de tal forma que as nações que passassem por esse território estrategicamente localizado reconhecessem a justiça incorporada na constituição de Israel. Essa lei lhes fora dada pelo Senhor em sua graça para garantir a recentemente adquirida liberdade das leis opressivas do Faraó.[134] Israel falhou miseravelmente nessa importante tarefa. Contudo, Jesus, o representante corporativo de Israel (Mt 2.15) e Servo do Senhor ungido pelo Espírito (Mt 3.17; cf. Is 42.1-4), cumpriu

---

Jack Dean. Observations on "Miracle Chapters" of Matthew 8-9, *CBQ* 40 (1978): 559-573; HEIL, John Paul, Significant Aspects of the Healing Miracles in Matthew, *CBQ* 41 (1979): 274-287.

128 Cf. HOLWERDA, David E. *Jesus & Israel*: One Covenant or Two? Grand Rapids: Eerdmans, 1995, p. 141 (publicado em português como *Jesus e Israel*: uma aliança ou duas? São Paulo: Cultura Cristã, 2005, p. 109).

129 CARL III, William J. The Decalogue in Liturgy, Preaching, and Life. *Interpretation* 43 (1989): 267-281.

130 Ibid., p. 271.

131 Ibid., p. 273.

132 Ibid., p. 274.

133 HOLWERDA, *Israel & Jesus*, p. 137-145 (em português, p. 106-112).

134 Para a tarefa missionária de Israel frente às nações em Dt 4.5-8, ver: RIDDERBOS, Jan. *Deuteronomy*. Bible Student's Commentary. Grand Rapids: Zondervan, 1984, p. 83.

a Lei para trazer justiça aos gentios. Em sua capacidade como Servo do Senhor (cf. Mt 12.18-21), Jesus comissionou seus discípulos para ensinarem a todas as nações o que ele lhes ensinara, de forma a cumprir a missão do Servo (Is 42.1-4) de trazê-las à justiça do Reino. Nesse sentido, a observação de Holwerda a seguir é importante para um entendimento correto da relação entre a pregação do Evangelho e o ensino da Lei:

> O evangelho do reino não se limita a um anúncio dos eventos salvíficos centrais com o fim de fazer surgir o arrependimento e a fé. Inclui também ensinar às nações a justiça estruturada do reino de Deus.[135]

Com base nessa observação, pode-se concluir com Holwerda que "o discipulado autêntico impõe necessariamente a prática da justiça expressa na lei, uma justiça arraigada na própria criação".[136] Portanto, uma correta compreensão da função "missionária" da Lei deveria impulsionar a igreja para a missão.[137]

De fato, ao ir a todas as nações com o propósito de lhes ensinar tudo o que Jesus ordenou para ser obedecido, a igreja está cumprindo Isaías 2.2-3.[138] Dessa forma a *Torá* e a palavra do Senhor estarão saindo de Sião (Is 2.3; 51.4),[139] a fim de atrair magneticamente "todas as nações" para subirem ao monte do Senhor para o palácio real do Deus de Jacó (Is 2.2), a sede das Nações Unidas do Senhor. Ali o Senhor administrará verdadeira justiça entre as nações, tendo como resultado que não aprenderão mais a guerrear (Is 2.4).[140]

---

135 HOLWERDA, *Jesus & Israel*, p. 141 (em português, p. 109). Com base numa citação de Dietrich Bonhoeffer (*The Cost of Discipleship*, Nova York: Macmillan, 1963, p. 63), Carl (The Decalogue in Liturgy, p. 280) afirma que "em Cristo somos libertados para viver uma nova vida em que graça e mandamento se tornam um; quando somos chamados a seguir a Cristo, somos convocados para uma conexão exclusiva com sua pessoa. A graça de seu chamado queima todos os laços do legalismo. É uma chamada graciosa, um mandamento gracioso. Isto transcende a diferença entre a lei e o evangelho. Cristo chama, o discípulo segue; isto é graça e mandamento como um só. 'Andarei livremente, pois eu busco teus mandamentos' (Sl 119.45)".

136 HOLWERDA, *Jesus & Israel*, p. 145 (em português, p. 112).

137 Ibid.

138 Para a ligação temática entre Is 2.2-4 e Mt 28.16-20, ver também: DONALDSON, *Jesus on the Mountain*, p. 183-184; GARLAND, David E. *Reading Matthew*: A Literary and Theological Commentary on the First Gospel. Reading the New Testament Series. Nova York: Crossroads, 1993, p. 267-268. Donaldson baseia a sua proposta no fato de que o substantivo ὄρος e a expressão πάντα τὰ ἔθνη encontram-se nas duas passagens.

139 A nosso ver, Donaldson (*Jesus on the Mountain*, p. 184) minimiza desnecessariamente a ênfase no particípio aoristo πορευθέντες para justificar a conexão temática entre Is 2.2-4 e Mt 28.16-20.

140 Conforme Donaldson (*Jesus on the Mountain*, p. 202), Mateus empregou o cenário de Jesus na montanha em sua cristologia como um veículo para transferir para Jesus tudo o que o Antigo Testamento esperava de Sião. Portanto, como bem observou Garland (*Reading Matthew*, p. 268), Mateus altera radicalmente a esperança de Is 2.2-4. Por exemplo, não se encontra uma referência ao templo em Mt 28.16-20 porque, conforme Mt 12.6, Jesus é maior que o templo e porque o templo seria destruído (Mt 23.38; 24.2).

Em conclusão, como alguém que "foi" quando Greenway era o secretário da Igreja Cristã Reformada da América do Norte (CRCNA) para Missões na América Latina, devo confessar que me senti rodeado por uma forte ênfase no discipulado como o conceito de missão no Brasil. Agências missionárias como o SEPAL inculcavam nos pastores-evangelistas que nossa tarefa era discipular. Houve necessidade de uma série de palestras de Paul Pierson, em 1984, sobre os fundamentos da missão no Antigo Testamento para despertar o atual interesse das igrejas brasileiras por missões transculturais. Como resultado dessas palestras, as igrejas brasileiras são parte do crescente envolvimento das igrejas do terceiro mundo com o esforço de discipular as nações. Precisávamos ouvir o "ide". Hoje a incumbência da igreja é obedecer as ordens de Cristo no sentido de marchar, especialmente em vista das alarmantes incursões islâmicas em países tradicionalmente considerados cristãos.

Essa incumbência certamente se aplica à América Latina, e especialmente ao Brasil, onde as igrejas presbiterianas estão celebrando o sesquicentenário da chegada do missionário norte-americano Ashbel Green Simonton (1833-1867), em 12 de agosto de 1859, para evangelizar o povo brasileiro. A razão pela qual essa incumbência é urgente é que nos países da América Latina muitos preferem uma abordagem legalista da religião e o sincretismo prevalece. O islamismo oferece ambos, pois representa um sistema legalista que oferece todos os prazeres carnais do paraíso em troca da guarda dos Cinco Pilares. Como tal, assemelha-se a um "evangelho da prosperidade". Ademais, o islamismo popular aceita toda espécie de espiritismo local. Convenientemente, o islamismo oferece certo suporte teológico para o espiritismo, fazendo-o parecer respeitável.[141] Isto faz com que o islamismo se torne muito atraente, especialmente na África, mas também na América Latina. Nesse continente, o espiritismo predomina em muitas regiões, seja de origem africana como no Brasil, ou de origem indígena, que está ressurgindo, por exemplo, na Bolívia. Por isso, estrategistas muçulmanos de missões consideram a América Latina pronta para a colheita. Conseqüentemente, em obediência à ordem do Jesus ressurreto, as igrejas da América Latina devem urgentemente fazer discípulos nos seus próprios países, mas também devem ir para a Europa, a América do Norte e especialmente para países predominantemente muçulmanos, a fim de fazerem discípulos ali.

ABSTRACT

The ways in which the Great Commission of Matt. 28:19 is translated and interpreted has produced various understandings about the mission of

141 Para esse tópico, ver ZWEMER, Samuel Marinus. *The Influence of Animism on Islam*: An Account of Popular Superstitions. Nova York: MacMillan, 1920. Consultar também: GREENWAY, Roger S. (Org.). *Islam and the Cross. Selections from "The Apostle to Islam"*. Phillipsburg: Presbyterian & Reformed, 2002.

the church. This article seeks to investigate the verbs in the famous passage, especially the controversial participle *poreuthentes* (lit. "going") and the imperative *matheteusate* ("make disciples"). The research of exegetical positions reveals four attitudes towards these verbs: strong emphasis on the participle, translated as an imperative ("go"); greater emphasis in "make disciples"; full subordination of "going", which becomes essentially irrelevant; equal emphasis on both concepts. Due to theological and exegetical reasons, the author defends the last position, seeking to demonstrate that "going" is an integral part of the command to make disciples. He also points out two modifications made by Matthew in comparison to the parallel text of Mark ("make disciples" instead of "preach the gospel" and the emphasis on teaching as opposed to exorcisms and miracles). He argues that Matthew is trying to correct missionary practices of the enthusiastic or charismatic type, as well as antinomian tendencies. Bosma concludes his article with some considerations about Latin America and Brazil. He stresses the importance of both local discipleship ("make disciples", "teaching") and crosscultural missions ("going"), particularly in view of growing Islamic expansion.

KEYWORDS

Great Commission; Gospel of Matthew; Mission of the church; Discipleship; Crosscultural missions.

Patrick Hamilton: O Primeiro Pregador e Mártir da Reforma na Escócia

José Roberto Dias de Carvalho[*]

RESUMO

Este artigo tem o objetivo de trazer à luz a vida de Patrick Hamilton, o primeiro pregador e mártir da Reforma Escocesa, no início do século 16. Segundo John Knox, o martírio do jovem pregador marcou o início da Reforma em seu país. Hamilton, que inicialmente se tornou um simpatizante de Erasmo de Roterdã na França, entrou em contato com os escritos de Martinho Lutero acerca da justificação pela fé, que revolucionaram a sua teologia, tornando-o o luterano mais vigoroso que a Escócia já conheceu até hoje. Ele foi julgado e cruelmente executado no mesmo dia, com apenas 24 anos de idade.

PALAVRAS-CHAVE

Escócia; Patrick Hamilton; Romanismo; Reforma; Martírio.

INTRODUÇÃO

Provavelmente John Knox seja o primeiro (se não o único) nome que nos vem à mente quando se fala da Reforma na Escócia. No entanto, houve outro personagem fundamental nesse processo. A história de Patrick Hamilton é uma das mais vibrantes e emocionantes que se podem ler. Esse jovem reformador escocês exerceu uma influência fundamental no início da Reforma Protestante em seu país e sem o seu trabalho John Knox jamais teria feito o que realizou anos mais tarde. Sendo um jovem de família aristocrática, com

[*] O autor é bacharel em teologia pelo Seminário Presbiteriano de Campinas (1988-1991) e cursou pós-graduação em Bíblia no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper. É ministro da Igreja da Escócia e aluno de Doutorado em Ministério no Reformed Theological Seminary, Estados Unidos, em parceria com o Highland Theological College, da Escócia.

mente brilhante e ágil, e percepção teológica refinada, Patrick se tornou o mais nobre, ousado e gentil de todos os evangelistas que a Escócia já produziu.

Em 1517, após ser nomeado superior do mosteiro de Ferne, no noroeste do país, Patrick decidiu mudar-se para a cidade de Paris, o centro cultural do mundo de então. O termo "Reforma Protestante" nunca havia sido sequer mencionado na Escócia e nem mesmo na Alemanha naquela altura de 1517. Com apenas 13 anos de idade, Hamilton matriculou-se na Universidade de Paris, chamando a atenção de todos, especialmente devido a sua profunda piedade e capacidade intelectual. Essa mudança da Escócia para a França foi algo radical. Era como se alguém tivesse saído da Idade Média diretamente para o mundo moderno do século 21.

Patrick viveu numa época em que os reformadores estavam iniciando sua grande obra restauradora do cristianismo. Quando ele nasceu, por volta de 1504, Martinho Lutero tinha 21 anos, Ulrico Zuínglio 20, Hugo Latimer e William Tyndale 14, Filipe Melanchton 7 e Nicholas Ridley 1. John Knox nasceria aproximadamente um ano depois, João Calvino 5 anos mais tarde e George Wishart viria ao mundo 9 anos após o nascimento do jovem reformador escocês. Patrick, que a princípio se tornou um erasmiano convicto na França, em pouco tempo se tornou o mais vigoroso luterano do seu país e logo foi apelidado o "Lutero da Escócia". No entanto, poder-se-ia chamá-lo o Estevão da Escócia, por ter sido o primeiro mártir da Reforma nesse país, no início do século 16.

Quando eu ainda era estudante de teologia no Seminário Presbiteriano do Sul, em Campinas (1988-1991), lembro-me de ter ouvido alguma coisa sobre a igreja-mãe na Escócia e a influência de John Knox em sua organização. Em 1998, cinco anos após minha ordenação como ministro da Igreja Presbiteriana do Brasil, mudei-me com minha família para a Escócia a fim de realizar trabalho missionário junto a uma igreja local. Naquele mesmo ano voltei a estudar a história da igreja, concentrando-me obviamente na Escócia, pois sentia necessidade de uma melhor compreensão da cultura eclesiática daquele país no qual pretendia servir como ministro do evangelho. Iniciei então um longo trabalho de pesquisa sobre o ponto inicial da Reforma Escocesa. O personagem no qual escolhi me concentrar inicialmente não foi George Wishart nem John Knox, mas nosso desconhecido Patrick Hamilton, o primeiro pregador e mártir da Reforma na Escócia.

Minha descoberta de Patrick Hamilton foi curiosa. Durante o período em que me preparava para ser submetido a entrevistas na Igreja (Presbiteriana) da Escócia, como parte de uma estratégia missionária de infiltração na estrutura religiosa do país, o nome de Patrick Hamilton apareceu como que por acidente enquanto eu estudava a história da Reforma Escocesa. Após ler sobre George

Wishart (1513-1546), várias biografias de John Knox (1505?-1572)[1] e também a emocionante e inspiradora biografia do sucessor de Knox na Catedral de St. Giles, em Edimburgo, a saber, Robert Bruce (1559-1631),[2] minha curiosidade me levou a investigar *com quem exatamente* a Reforma havia dado os primeiros passos, uma vez que era óbvio que antes de John Knox alguém já havia sido usado pelo Espírito de Deus para o início daquele grande avivamento.

Dessa forma, retornei ao livro de Knox, *History of the Reformation of the Church of Scotland* ("História da Reforma da Igreja da Escócia"), e lá encontrei referências ao "mestre Patrick Hamilton", cujo martírio, segundo Knox, assinalou o início da Reforma Escocesa. Meu trabalho de pesquisa se intensificava sem eu perceber. Agora, eu já estava tão envolvido e curioso que dei início a uma investigação ainda mais detalhada e profunda. Para essa pesquisa, consegui com muita dificuldade encontrar os livros e recebi autorização para fazer cópias diretamente das Coleções Especiais das Universidades de Edimburgo e de St. Andrews,[3] além de também começar a colecionar vários artigos relacionados a Hamilton disponíveis na internet. No entanto, na rede mundial só existem referências incompletas e muito breves.

Minhas descobertas através dessa pesquisa acenderam sobremaneira minha esperança de que seja possível vermos novamente tamanha ousadia na pregação do evangelho da graça de Deus para pessoas de todos os níveis sócio-econômicos. E não apenas ousadia, mas pregação simples, descomplicada, direta e amorosa em todos os púlpitos não só da Escócia, mas do Brasil e do restante do mundo, começando do púlpito onde prego todos os domingos.

Confesso minha grande surpresa pelo fato de que a própria Igreja da Escócia, incluindo a maioria de seus ministros, sabe pouco ou quase nada sobre este que foi uma das figuras mais importantes na história da igreja reformada escocesa. Minha oração é que este artigo inspire as igrejas reformadas no Brasil, e mais especificamente a Igreja Presbiteriana do Brasil, a promoverem

---

1 SEFTON, Henry R. *John Knox.* The Devotional Library, 1993; WHITELY, Elizabeth. *Plain Mr. Knox*. Scottish Reformation Society, 1972; DONALDSON, Gordon. *Knox the Man.* The St. Andrew Press, 1975; MURISON, David D. *Knox the Writer.* The St. Andrew Press, 1975; SHAW, Duncan. *Knox & Mary, Queen of Scots.* The St. Andrew Press, 1975; BURLEIGH, J. H. S. *A Church History of Scotland.* Edinburgh Hope Trust, 1983.

2 MACNICOL, D. C. *Robert Bruce*: *Minister in the Kirk of Edinburgh.* Banner of Truth, 1961.

3 FOX, John. *The Book of Martyrs*: An Account of the Acts and Monuments of Church and State from the Time of Our Beloved Saviour to the Year of 1701, first edition in 1559; KNOX, John. *The History of the Reformation of the Church of Scotland*: Containing Five Books. Printed at London and Re-printed Published by Authority, Edinburgh, 1644; HOWIE, John. *The Lives and Characters of the Scots Worthies*. Lochgoin, July 21, 1775; CALDERWOOD, David. *The History of the Kirk of Scotland.* Volume First – Printed for the Woodrow Society. Edinburgh, 1842; LORIMER, Peter. *Patrick Hamilton, the First Preacher and Martyr of the Scottish Reformation – An Historical Biography.* Edinburgh: Thomas Constable, 1857; WYLIE, James A. *The History of Protestantism*. Volume Third, Book Twenty-fourth. London, Paris & New York: Cassell & Company, 1808-1890.

conferências e simpósios regionais e nacionais para se estudar a teologia de Patrick Hamilton, que levou à transformação da igreja na Escócia. Embora a maioria dos reformados do Brasil concorde que a Escócia é o berço do presbiterianismo mundial, o primeiro reformador que começou a montar esse berço é assustadoramente desconhecido dos reformados do século 21.

1. NASCIMENTO E EDUCAÇÃO NA ESCÓCIA E NO CONTINENTE

Os historiadores Lorimer e Wylie relatam que Patrick Hamilton nasceu aproxidamente em 1504 na diocese de Glasgow, talvez em Stonehouse, no Distrito de Lanark. Stonehouse era uma grande propriedade de seu pai. Patrick foi o segundo filho de Sir Patrick Hamilton de Kincavel, homem de grande reputação na cavalaria escocesa. Sua esposa, Catarina Stewart, era filha de Alexandre, Duque da Albânia, que era também o segundo filho do rei escocês Tiago II. Dessa maneira, Patrick Hamilton era bisneto do rei Tiago II e isso por parte das famílias tanto de seu pai como de sua mãe.

Ele foi educado no vilarejo de Linlithgow e dali partiu para a Universidade de St. Andrews. Em 1517, foi nomeado abade titular do mosteiro de Ferne, no Distrito de Ross, no noroeste do país, mas parece que nunca assumiu diretamente sua direção e nunca se vestiu como monge. No ano seguinte à sua nomeação, mudou-se para Paris com o objetivo de se aprofundar nos estudos. Aparentemente foi ali que ele teve seu primeiro contato com a fé reformada. Naquele exato momento, os escritos de Martinho Lutero estavam gerando grande agitação e debates naquela universidade.

Dali ele seguiu para a Universidade de Marburg, com grande sede de saber mais, visto que essa universidade acabara de ser aberta pelo príncipe Filipe de Hesse. Em Marburg, o jovem escocês de sangue azul se beneficiou grandemente com a forte e sincera amizade de um homem temente a Deus, cujas explicações de alguns pontos da doutrina luterana eram muito mais claras que as próprias explicações de Lutero. Esse homem era Francisco Lambert, um ex-monge de Avignon, a quem o príncipe Filipe de Hesse havia convidado para ajudá-lo na Reforma em seu território.

O profundo entendimento das Escrituras demonstrado por Hamilton, seu grande conhecimento de filosofia e a beleza de seu caráter fizeram com que ganhasse a grande estima e respeito de Lambert. Quando Hamilton sofreu o martírio, Lambert escreveu ao príncipe Filipe dizendo que

> esse jovem da família ilustre dos Hamiltons... veio dos confins do mundo, da Escócia, para a nossa Academia com o único objetivo de se firmar na verdade de Deus. Eu me lembro de ter conhecido pouquíssimos homens que se expressassem com tanta espiritualidade e verdade, firmados na Palavra do Senhor.

2. RETORNO À ESCÓCIA EM 1523

Com apenas 19 anos de idade, Patick retornou ao seu país, agora muito mais maduro do que quando saiu da Escócia em 1517. Chegando à sua amada terra, decidiu fixar residência em St. Andrews, onde logo começou a divulgar suas novas descobertas sobre a salvação pela graça, mediante a fé em Jesus Cristo e sem as obras. Procurava com toda dedicação e esmero compreender mais profundamente sua nova fé, a fim de que pudesse ensiná-la com maior segurança.

Não levou muito tempo para que a notícia perturbadora de que Patrick estava ensinando "doutrinas estranhas" chegasse aos ouvidos do arcebispo James Beaton, que era também o Chanceler da Escócia. Exasperado, Beaton reprovou veementemente os ensinos de Hamilton e, assim como "os sumos sacerdotes e os mestres da lei", tramou condenar e matar o jovem reformador. Hamilton tinha muitos amigos e assim que eles descobriram que Beaton "respirava ameaças e morte contra o discípulo do Senhor", fizeram-no saber. Sentindo que precisava de mais tempo para consolidar sua nova fé a fim de um dia estar preparado para, se necessário, morrer por ela, Hamilton decidiu que a confrontação não era o que o momento pedia. Assim, durante a primavera de 1527, talvez no mês de abril, fugiu silenciosamente para Wittenberg, na Alemanha, com a consciência tranquila e limpa por sentir que estava fazendo a coisa certa para aquele momento.

Permaneceu ali por seis meses aos pés do próprio Lutero (a quem nunca tinha conhecido pessoalmente) e de Melanchton, ocasião em que suas novas convicções foram fortalecidas e todas as suas dúvidas dissipadas. Os sacerdotes eram então os poderosos da Escócia. Poucos anos antes, em 1513, Tiago IV e a nata da nobreza escocesa haviam sido massacrados pelos ingleses no campo de Flodden, na divisa da Escócia com a Inglaterra. Tiago V era um bebê de um ano de idade quando seu pai, o rei, perdeu a vida nessa batalha. Margaret Tudor, esposa do rei, foi nomeada regente do reino, mas o clero, liderado pelo orgulhoso, imoral e inescrupuloso James Beaton, saltou sobre o governo do país como um bando de hienas saltaria sobre um rebanho de ovelhas. Eles queriam exercer o domínio do reino.

Com toda essa ganância, não seria de surpreender que tais homens não viessem a permitir que a doutrina que traria sua própria destruição fosse pregada nas mesmas ruas em que eles andavam. Eles conceberam um plano, não necessariamente de suprimir a pregação de Patrick Hamilton, mas de usá-la contra ele mesmo. Tiveram a idéia de deixá-lo pregar tão livremente que todos em St. Andrews pudessem dar testemunho de sua mensagem. Eles queriam que toda a cidade confirmasse que Patrick de fato havia pregado uma nova doutrina.

No entanto, mesmo conhecendo suas intenções malignas, Patrick não se intimidou. Foi precisamente com a intenção de dissipar as densas trevas

espirituais de sua nação que o jovem reformador havia retornado em 1527, e nada iria detê-lo. No seu retorno, passou a residir na mansão de sua família em Kincavel, perto de Linlithgow. Com a espada de Beaton quase à sua garganta, Patrick começou imediatamente a pregar as doutrinas da fé reformada.[4] Os primeiros convertidos de seu ministério foram os de sua própria família: sua mãe, seus irmãos e sua irmã, e depois os servos da casa e os vizinhos. O Espírito de Deus se derramava com grande abundância sobre ele e os seus ouvintes.

Com uma ousadia colossal e inegável amor por seus ouvintes, Hamilton ia de vilarejo em vilarejo ensinando o evangelho de Jesus Cristo. A sua clareza no ensino associada à sua grande cortesia para com todos os que o escutavam ganhava muitos corações. Ele saía pelos campos e se assentava com os trabalhadores enquanto eles descansavam, anunciando-lhe o Pão que desceu de Deus e que é eterno. Abrindo a Palavra, explicava com paciência e amor à sua pobre congregação os mistérios do Reino que agora chegava até eles.[5]

3. PRISÃO, JULGAMENTO E CONDENAÇÃO

O cardeal James Beaton estava determinado a silenciar o jovem pregador. Com o propósito de reunir o maior número possível de evidências contra o "herege luterano", convidou-o para uma reunião e assim deu ainda mais liberdade para que ele pregasse e ensinasse suas doutrinas em St. Andrews. O plano de Beaton caminhava bem, uma vez que agora toda a cidade poderia confirmar o conteúdo das pregações de Patrick. Mas o jovem escocês não era ingênuo e seu plano era espalhar a doutrina da justificação pela fé em Cristo entre o maior número possível de pessoas. Ele o fazia de forma simples, clara e com inegável amor por todos. Pregava que a salvação vinha somente através de Cristo e não através das exigências opressivas da Igreja de Roma.

Beaton enviou espias para conversar com Hamilton, com o propósito de reunir maior número de provas para usar mais tarde contra ele. Logo que obteve evidências suficientes, apressou-se a mandar prendê-lo na calada de uma noite extremamente fria. Hamilton não resistiu à ordem de prisão, pois sabia que sua sentença já estava decretada antes mesmo de ir a julgamento.

O frade escolhido para acusá-lo no julgamento foi um certo Alexander Campbell, que havia visitado Hamilton, concordado com a necessidade de Reforma, e depois o delatou a Beaton. Patrick foi submetido a enormes pressões, mas sentia-se preparado para responder a cada acusação pela Escritura. Suas respostas eram marcadas de grande brilhantismo irônico contra o frade, levando os presentes a darem grandes gargalhadas. Eis o relato diretamente das páginas de Wylie:

---

4 WYLIE, James. *The History of Protestantism in Scotland*. Londres, Paris e Nova York: Cassell & Company, s/d, Vol. 3, Livro 24, p. 9.

5 Ibid.

> Hamilton foi levado para o julgamento passando pelos cônegos, frades, estudantes de teologia e cidadãos de St. Andrews e várias outras localidades que vieram para assitir o espetáculo. Foi conduzido ao pequeno púlpito colocado diante do tribunal do júri, composto pelos mais imorais e inescrupulosos sacerdotes do reino. Alexander se levantou e leu as acusações; quando terminou, começou a confrontar Hamilton. Quando seus sofismas foram todos anulados por Hamilton de modo irônico, correu ao banco dos juízes para receber instruções de como prosseguiria, visto que Hamilton com grande poder na Palavra destruía todos os seus argumentos em favor da igreja romana. A instrução que recebeu foi no sentido de manter a conversa acalorada e continuar confrontando Hamilton com gritos veementes: "Herege! Herege! Herege!"

Voltando-se para Hamilton, o frade exclamou: "Herege, você disse que não é proibido aos homens ler a Palavra de Deus, especialmente o Novo Testamento". "Eu não me lembro", respondeu Hamilton, "se eu disse isso; mas digo agora que está dentro da lei que os homens leiam a Palavra de Deus, e digo mais: eles conseguirão entender o que lêem, principalmente o Novo Testamento de Jesus Cristo". "Herege", gritou novamente o dominicano, "você afirma que orar aos santos e mais particularmente à Virgem Maria como nossos mediatores é um ato vão". "Eu digo juntamente com Paulo", respondeu o réu, "não há outro mediador entre Deus e o homem senão Cristo Jesus, seu Filho, e qualquer pessoa que invoca ou ora a qualquer santo que já partiu, despoja Cristo de seu ofício". "Herege!", bradou novamente Campbell, "você afirma que é ato vão celebrar missas pelas almas, cantar salmos e lamentos para a libertação das almas que já partiram e sofrem dores contínuas no purgatório". "Irmão", disse o reformador, "eu nunca li nas Escrituras de Deus sobre tal lugar chamado purgatório e também não acredito que haja qualquer outra coisa que possa purgar as almas dos homens senão o sangue de Jesus Cristo". Erguendo a voz mais uma vez, Campbell gritou como se estivesse querendo abafar a voz da sua própria consciência (pois havia traído Hamilton): "Herege, homem detestável, execrável, herege impiedoso!" "Não, irmão", disse Hamilton, dirigindo o seu olhar de compaixão para aquele homem acabado, "você sabe em seu coração que eu não sou herege – você sabe em sua consciência que eu não sou um herege".[6]

O conteúdo das doutrinas e ensinos de Patrick pode ser encontrado no que se tornou a sua obra prima, conhecida como *Patrick's Places* ou *Teses de Patrick*.[7] Trata-se de um notável trabalho sobre o lugar da fé e das obras na vida humana. Nesse escrito, Hamilton fez grande uso do método do silogismo para

---

6 Ibid., p. 12.

7 FRITH, John. Patrick's Places – Loci Communes Theologici: The Common Places of Divinity as set forth by Mr. Patrick Hamilton. Possivelmente escrito em 1526. Ver a obra completa no site: http://www.truecovenanter.com/gospel/hamilton_loci_communes.html.

provar que todos os seus pontos estavam claramente firmados na Escritura. Qualquer pessoa que venha a ler o seu trabalho poderá entender porque ele foi acusado e condenado às chamas pelo cardeal católico romano. Em sua *História da Igreja na Escócia*, o historiador David Calderwood (1575-1650) revela os pontos defendidos por Hamilton, pelos quais sofreu o martírio:

1. O homem não tem livre arbítrio.
2. O homem é justificado somente pela fé em Cristo.
3. Enquanto o homem viver, não estará sem pecado.
4. Quem não crer que está em estado de graça não é digno de ser chamado um cristão.
5. O homem bom pratica obras boas, mas boas obras não fazem com que um homem seja bom.
6. Um homem mau pratica obras más, mas as más obras das quais alguém verdadeiramente se arrependeu não fazem com que um homem seja mau.
7. A fé, a esperança e a caridade (amor) estão tão intrinsecamente ligadas que, enquanto estivermos vivos, uma não pode subsistir sem as outras duas.

4. PATRICK HAMILTON NA FOGUEIRA

O jovem escocês foi executado em St. Andrews no dia 29 de fevereiro de 1528, aos 24 anos de idade. De forma incomum, o cardeal Beaton determinou que a execução acontecesse no mesmo dia em que Hamilton foi condenado. Beaton estava ansioso em assegurar que ninguém pudesse interceder diante do rei pela vida de Patrick.

Assim, quando o momento de sua execução chegou, Hamilton caminhou com passos rápidos e firmes em direção à estaca na presença de milhares de pessoas que haviam ido a St. Andrews para o grande julgamento. Alguns historiadores acreditam que o cardeal estava esperando que Hamilton viesse a se retratar e que a estaca havia sido colocada lá para intimidá-lo e coagi-lo. Ele jamais poderia imaginar que o jovem reformador viesse a mostrar tanta firmeza. Leiamos as próprias palavras de John Knox ao narrar de forma detalhada a tragédia e violência de seu martírio:

> Chegando ao lugar de sua execução, mestre Patrick presenteou o seu servo que o havia servido por muito tempo com seu casaco longo, sua boina e outras vestimentas, dizendo: "Estas coisas não vão ter nenhum proveito no fogo, mas serão proveitosas para você. Após este dia você não receberá mais nada de mim, exceto o exemplo da minha morte, da qual lhe rogo que nunca se esqueça. Ainda que esta morte seja amarga para o corpo e temerosa para o homem, é a entrada para a vida eterna, a qual ninguém que negue Cristo Jesus diante desta geração perversa irá receber.

Após o servo inocente de Deus ter sido amarrado à estaca no meio de carvões, madeira e outras coisas apropriadas para o fogo, uma linha de pólvora foi colocada no chão saindo da estaca para o ateamento do fogo. Para surpresa de todos, o fogo da pólvora não acendeu nem as madeiras nem os carvões. Houve apenas uma grande explosão que queimou gravemente a mão esquerda de Patrick e o lado esquerdo de seu rosto. E assim, em tormento pela queimadura gerada pela explosão da pólvora, aquele que estava condenado à morte precisou esperar até que corressem ao castelo para pegar mais pólvora e madeira que viesse a pegar fogo. Quando finalmente conseguiram acender a fogueira, ele gritou em alta voz: "Senhor Jesus, receba o meu espírito! Por quanto tempo ainda as trevas irão prevalecer sobre este reino? Por quanto tempo o Senhor ainda irá tolerar a tirania desses homens?" O fogo ainda baixo trazia grande tormento ao reformador, porém mais que a dor física, Patrick sentia as ofensas dirigidas a ele por certos homens iníquos, entre eles Alexander Campbell, que continuamente gritava: "Converta-se, herege! Invoque Nossa Senhora!", ao que Patrick respondeu: "Apartem-se de mim mensageiros de Satanás e parem de me atormentar". Como Alexander não parava de rugir, mestre Parick disse uma coisa com muita veemência a ele: "Homem maligno, você sabe que eu não sou herege e até mesmo já me disse isso. Eu agora o coloco diante do Tribunal de Cristo!"

Depois de ter dito isso e outras coisas que não puderam ser ouvidas por causa do tumulto e da violência do fogo, a testemunha de Jesus Cristo depois de um longo tempo de sofrimento recebeu a vitória (sobre a morte) no último dia de fevereiro de 1528, ano do Senhor. Poucos dias depois, o frei Campbell partiu desta vida – em um estado em que costumamos dizer como que na manifestação do Grande Dia (do Juízo). É do conhecimento de todos que ele morreu em Glasgow em estado de histeria (delírio), em completo desespero.

Depois da morte da fiel testemunha de Jesus Cristo, houve um homem cujo nome era Henry Forrest de Linlithgow (um monge beneditino), que, após longo período de aprisionamento na Torre do Mar de St. Andrews, foi levado à estaca pelo arcebispo James Beaton e seus doutores pelo simples crime de possuir um Novo Testamento. Não temos mais detalhes dessa história senão o fato de que ele morreu com firmeza e grande paciência em St. Andrews.

Quando aqueles lobos haviam, segundo pensavam, devorado totalmente sua presa, eles se encontraram num situação pior do que antes. Dentro de St. Andrews e mesmo dentro de quase todo o reino, não se achava uma pessoa que, ouvindo o que acontecera com Patrick Hamilton, não começasse a questionar a sua morte na fogueira. Quando os pontos de suas acusações eram lidos (as doutrinas falsas que ele negava), logo as pessoas questionavam se havia mesmo necessidade de crer naquilo sob pena de morte. Dessa forma, num curto espaço de tempo muitos começaram a lançar dúvida sobre aquilo que antes contavam como sendo de alguma forma a verdade.

No que tange à Universidade de St. Andrews, uma de suas faculdades – a de São Leonardo – principalmente pelo árduo trabalho do mestre Gavin Logie, que era o diretor, os noviços da abadia, através do vice-diretor John Winram, começaram a perceber algumas verdades e também as vaidades das superstições que haviam sido ensinadas. Assim, dentro de poucos anos tanto os dominicanos quanto os franciscanos começaram a pregar publicamente contra a vida orgulhosa

> e ociosa dos bispos, e contra os abusos de todo o estado eclesiástico. Entre esses frades estava um chamado William Archbishop,[8] que, num sermão pregado em Dundee, falou com certa ousadia contra a vida licensiosa dos bispos, o que foi mais do que os bispos podiam suportar.[9]

Além dos nomes mencionados acima por John Knox, houve ainda outro frade chamado Alexander Alesius (ou Alane), que viveu entre 1500 e 1565, a quem Beaton também enviou para visitar Hamilton com o propósito de persuadi-lo a se retratar e voltar à "fé verdadeira". No entanto, o resultado foi que o próprio Alesius foi abalado em suas convicções e lealdade à igreja romana. Alesius simplesmente não pôde resistir ao poder dos argumentos de Hamilton e, ao terminar sua visita, saiu fortemente impressionado com a grande paciência e cortesia do jovem luterano. O encontro com Hamilton transformou sua vida por completo e, não muitos dias após aquele encontro, Alesius esteve ao lado da fogueira do amigo para apoiá-lo no momento de sua morte. Alesius tornou-se o primeiro biógrafo de Patrick Hamilton, foi exilado e nunca mais pôde voltar para a Escócia por causa de sua nova fé reformada.

5. PATRICK HAMILTON NO SÉCULO 16 E OS MINISTROS DO SÉCULO 21

Naquele tempo, as doutrinas básicas da fé cristã estavam corrompidas e também havia muitos escândalos de imoralidade entre o clero, o que mostrava a grande necessidade de uma reforma radical na igreja da Escócia. Os sacerdotes da igreja romana não tinham interesse em aprender qual era a verdade de Deus e muito menos em ensiná-la às pessoas, salvo pouquíssimas exceções. A igreja e o estado andavam de mãos dadas e mantinham o povo nas trevas, subjugando-o a uma obediência cega. Nas Ilhas Britânicas, ainda não estava disponível a Bíblia em inglês, mas somente em latim. Como o povo não sabia latim, nada do que se falava na liturgia das missas podia ser entendido. Todos tinham grande temor de desobedecer qualquer ensino ou decisão da igreja. Uma pessoa que ousasse questionar a igreja recebia punição severa e dolorosa. Qualquer coisa que igreja falava virava lei e tinha que ser obedecida por todos.

Quando Patrick Hamilton ainda estava estudando na França, entre os anos de 1517 e 1520, e leu as 95 teses de Martinho Lutero que protestavam contra as corrupções da igreja na Alemanha, bem como seus outros escritos sobre a justificação pela fé somente, uma grande chama se acendeu em seu peito. Foi o contato com a doutrina verdadeira que o levou de volta à sua amada Escócia para proclamar as boas novas de Jesus Cristo e denunciar as corrupções que ele percebia na igreja de seu país. Embora fosse bem relacionado na Escócia,

---

8 Archbishop ("Arcebispo") era o seu sobrenome, e não o seu título eclesiástico.

9 KNOX, *The History of the Reformation of the Church of Scotland*, Livro I, p. 14.

ele não foi um político, e sim um crente sincero e um pregador poderoso e simples do evangelho cujos motivos eram os mais dígnos. Ele tinha apenas um propósito em seu coração ao voltar à sua terra: libertar o povo escocês das superstições através do evangelho da graça.[10]

Vivemos num tempo em que muitas igrejas que se dizem de Deus têm abandonado o verdadeiro evangelho, trocando-o por ensinos baratos, supersticiosos e inconsistentes com as doutrinas da fé reformada. A sã doutrina desapareceu de muitos púlpitos do Brasil e ao redor do mundo e o resultado é que a ignorância que dominava as pessoas comuns no século 16 pode ser encontrada em várias de nossas igrejas em pleno século 21. Já não há tanta ousadia amorosa nas pregações e ensinos de muitos. O que vemos com grande e triste frequência são pastores que pregam com grande veemência, mas sem simpatia, ou com grande expressão de amor, mas sem a firmeza necessária para ensinar às pessoas todo o conselho de Deus.

O principal fator que deve nos encorajar ao conhecermos a vida e obra de Patrick Hamilton deve ser o ardente desejo de ensinar a verdade de Deus em nosso ministério, e isto com grande amor por aqueles que nos ouvem e não com o objetivo de impressioná-los. O estilo de comunicação de Hamilton era poderoso pelo fato de ser simples, honesto, direto, sincero e inegavelmente caloroso como o ministério do próprio Senhor Jesus. A maneira cortês e clara com que Patrick Hamilton pregava atraía muitos para ouvi-lo. Precisamos aprender a combinar humildade e cultura, amor e ousadia, simplicidade e clareza em nosso esforço de pregar e ensinar a verdade de Deus aos que vêm nos ouvir todos os domingos ou pela primeira vez.

Patrick não queria ser o melhor pregador. Isso nunca esteve nos seus planos. Sua preocupação era ser um proclamador verdadeiro, que não desperdiçava o seu tempo e nem o de seus ouvintes. Era um pregador que, crendo que o evangelho é ofensa para os que o rejeitam, fazia de tudo para não ofender ninguém intencionalmente com suas palavras durante suas prédicas. Ele cria que o pregador é um elucidador das Escrituras, alguém que quer ajudar e que se prepara com afinco para que, ao abrir a boca, as pessoas possam obter uma melhor compreensão do que Deus ensina em sua Palavra.

Patrick foi o mais cortês de todos os evangelistas que a Escócia jamais viu. Ele trabalhou e desenvolveu a habilidade de responder aos seus acusadores e antagonistas de forma honesta, sincera e amigável. Ele não via nenhum benefício em usar suas palavras para ferir quem quer que fosse. Sua cordialidade,

---

10 Para maiores informações sobre a Reforma na Escócia, ver: CAMERON, Nigel et al. (Orgs.). *Dictionary of Scottish Church History and Theology*. InterVarsity, 1993; COWAN, Ian B. *The Scottish Reformation*: Church and Society in Sixteenth-Century Scotland. St. Martin's, 1982; DONALDSON, Gordon. *The Scottish Reformation*. Cambridge, 1960, 1972; KIRK, James. *Patterns of Reform*: Continuity and Change in the Reformation Kirk. T. & T. Clark, 1989; WORMALD, Jenny. *Court, Kirk and Community*: Scotland 1470-1625. London, 1981.

no entanto, nunca comprometeu o seu ministério e nunca o impediu de dizer o que precisava ser dito. Ele sabia qual era a sua missão, ou seja, promover a verdade do evangelho. Ele nunca negociava sua doutrina e sua determinação de pregá-la a fim de agradar homens, ganhar favores ou em razão de ameaças.

CONCLUSÃO

Patrick Hamilton foi um exemplo de paixão incondicional por aqueles que viviam sob as trevas da supertição religiosa. Sua paixão era bem informada com a Palavra de Deus, conforme havia aprendido com Lutero. Munido da Palavra e da habilidade em manejá-la bem, ele avançou sabendo das conseqüências inevitáveis. Este artigo é apenas uma pequena amostra da vida e obra desse jovem reformador. Infelizmente, os livros que trazem informações sobre ele só podem ser encontrados nos Departamentos de Coleções Raras das Universidades de Edimburgo e de St. Andrews e estão disponíveis apenas para consulta. São livros muito velhos e desgastados (alguns deles quebradiços), e visto que o público não tem acesso a esses materiais, exceto com permissão prévia e sob supervisão, tais informações correm o grande risco de acabar no esquecimento da história.

Sua última biografia havia sido escrita no início do século 20 e está esgotada.[11] No entanto, para que essa luz não seja apagada da história da Reforma Protestante, foi lançada em setembro de 2009 a mais nova e completa biografia do jovem mártir escocês, que tem tido grande circulação no Reino Unido, podendo ser encontrada nas bibliotecas e em diversas livrarias cristãs.[12]

ABSTRACT

This article intends to bring to light the life of Patrick Hamilton, the first preacher and martyr of the Reformation in Scotland early in the the sixteenth century. According to John Knox, his martyrdom marked the beginning of the Scottish Reformation. Hamilton, who initially became an Erasmian in France, came into contact with Martin Luther's writings on justification by faith alone, which revolutionized his theology, turning him into the most powerful Lutheran Scotland has ever known up to this very day. Hamilton was tried and executed at the stake on the same day, when he was only 24 years-old.

KEYWORDS

Scotland; Patrick Hamilton; Romanism; Reformation; Martyrdom.

---

11 DALLMAN, William. *Patrick Hamilton*: The First Lutheran Preacher and Martyr of Scotland. Rev. ed. Saint Louis, Missouri: Concordia, 1918.

12 CARVALHO, José Roberto D. *Patrick Hamilton*: The First Preacher and Martyr of the Scottish Reformation: 1504-1528. Scotland: AD Publications, 2009, 224 págs. Para maiores informações ou para adquirir o livro, consulte o site exclusivo www.Patrick-Hamilton.co.uk, onde também se pode solicitar uma cópia eletrônica em português.

É Factível que a Arca do Livro de Gênesis Tenha Sido Calafetada com Betume?

Marcos Cesaretti[*]

RESUMO

Materiais usados pelo homem desde eras remotas podem ter recebido nomes não correspondentes aos que possuem atualmente. Definições de um material são importantes e são influenciadas pela maneira como uma substância, uma técnica ou uma ciência é empregada por uma determinada comunidade. No caso do petróleo, sua definição é controversa, não sistemática e repetidamente arcaica. Mesmo amenizando boa parte da confusão existente, a terminologia do petróleo ainda está aberta à escolha pessoal e ao uso histórico e, em boa medida, isso também pode ser aplicado a outros hidrocarbonetos como o betume. Um dos mais remotos registros de uso do betume reside nos povos pré-babilônicos e outros posteriores como os sumérios, no sudeste da Mesopotâmia (atual Iraque), regiões nas quais se entende que se deu o relato do dilúvio babilônico e também do judaico. No relato judaico, registrado por Moisés em Gênesis 6.14, à semelhança do babilônico, consta que foi usado para calafetação interna e externa de uma grande embarcação um material que hoje pode ser classificado como petróleo ou similar. Por considerações históricas, exegéticas e teológicas, é muitíssimo provável que tenha ocorrido um problema de tradução do hebraico para outros idiomas (muito possivelmente iniciado pela Septuaginta). Associando essas considerações a questões de ordem científica, pode-se concluir que o impermeabilizante originalmente mencionado nesse trecho bíblico pode não ter sido betume ou qualquer outro

* Graduado em Tecnologia Mecânica pela Faculdade de Tecnologia de São Paulo (FATEC-SP) e Mestrando em Energia pela Universidade Federal do ABC (UFABC). É membro da Igreja Presbiteriana da Vila Nilo, em São Paulo. O autor agradece ao Deus triúno pela iluminação para escrever este artigo e à Universidade Federal do ABC pelo provimento dos meios materiais para tal.

material semelhante, mas um que possui características bem distintas, sendo algumas diametralmente opostas. E, como consequência dessa suposição, tornou-se possível inferir a árvore específica a que o autor de Gênesis se referiu quanto à procedência da madeira da arca.

PALAVRAS CHAVE

Arca de Noé; Petróleo; Betume; Piche; Impermeabilizante; Hena.

INTRODUÇÃO

> *Faze uma arca de tábuas de cipreste; nela farás compartimentos e a calafetarás com betume por dentro e por fora* (Gn 6.14).[1]

> A Ciência e a Escritura lançam luz uma sobre a outra. O mesmo Espírito Divino que deu revelação a ambas está ainda presente, capacitando o crente a interpretar uma pela outra e então progressivamente chegar ao conhecimento da verdade.[2]

Um exemplo disso é o seguinte: quando se sabe que foi Nero o César a quem Paulo apelou quando foi encaminhado à prisão (At 25.10-12) e sobre quem o apóstolo afirma que foi instituído por Deus como governante (Rm 13.4), cuja espada (juízo) vem como punição pelo próprio Deus sobre aquele que faz o mal, a mensagem da Escritura fica mais clara (e, digamos, mais impactante) e passa a requerer maior compromisso daqueles a quem é endereçada.[3]

"Toda a Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça, a fim de que o homem de Deus seja perfeito e perfeitamente habilitado para toda boa obra" (2Tm 3.16-17). Nos seus escritos originais, as Escrituras Sagradas não contém erro algum, seja em doutrina, ética ou nas ciências sociais, biológicas ou físicas, mas isso não se aplica às transcrições ou traduções (versões) para outros idiomas. A Bíblia não tem o objetivo de ensinar Física, Matemática, Biologia, Astronomia etc. O que ficou registrado nela assim o foi sem que houvesse a preocupação de fazer uso de terminologia científica. Além disso, o que poderia ser um "termo científico" na ocasião do registro, dificilmente o seria hoje ou teria a mesma acepção. O propósito da Palavra de Deus é ensinar ao ser humano o meio para

---

1 Versão Almeida Revista e Atualizada (ARA), Sociedade Bíblica do Brasil, 2003, 2005. Exceto quando indicado de outra maneira, todas as citações bíblicas são provenientes da ARA.

2 STRONG, A. H. *Systematic theology*, p. 27. *Apud* COSTA, Hermisten Maia Pereira da. *A inspiração e inerrância das Escrituras* – uma perspectiva reformada. São Paulo: Cultura Cristã, 1998, p. 106.

3 Nesse caso em particular, o que está em pauta é o julgamento de quem pratica o mal. E, para esse propósito, Deus usa quem lhe aprouver usar. Se o governante tem problemas de caráter, conduta e outros mais, ele também responderá pelo mal praticado.

sua salvação (Jo 3.16; Rm 10.9,10; Ef 2.8,9), o que jamais poderá ser feito mediante o uso de sofisticados e modernos telescópios, microscópios ou de quaisquer recursos técnicos ou intelectuais.[4]

Colocações como essa foram muito enfatizadas na Reforma Protestante do século 16, a qual, segundo Matos,

> foi um fenômeno variado e complexo, que incluiu fatores políticos, sociais e intelectuais. Todavia, o seu elemento principal foi religioso... Os reformadores redescobriram a Bíblia, que no final da Idade Média era um livro pouco acessível para a maioria dos cristãos. Eles estudaram, pregaram e traduziram a Palavra de Deus, tornando-a conhecida das pessoas.[5]

Uma vez que "a interpretação alegórica e os múltiplos sentidos atribuídos à Escritura obscurecem a sua mensagem... os reformadores deram ênfase ao sentido comum, histórico-gramatical".[6] A Bíblia nunca foi e jamais será um livro texto científico, mas isso não significa que, de algum modo, não possamos encontrar verdades ou conhecimentos científicos nela.[7]

1. O PROBLEMA

Assim, tendo em vista o exposto acima, qual a importância hodierna quanto ao significado daquilo que foi usado na impermeabilização da arca de Noé? Qual a relevância disso? No trecho em questão vemos Deus ordenando a Noé que impermeabilize a arca a ser construída. O relato nos diz que Deus houvera decidido "dar cabo de toda carne porque a terra estava cheia da violência dos homens" (Gn 6.13). Porém, Deus estabeleceu uma aliança com Noé, salvando-o juntamente com sua família. Pois assim disse o Senhor a ele:

> Contigo, porém, estabelecerei a minha aliança; entrarás na arca, tu e teus filhos, e tua mulher, e as mulheres de teus filhos. De tudo o que vive, de toda carne,

---

4 COSTA, *A inspiração e inerrância das Escrituras*, p. 103-106.

5 MATOS, Alderi Souza de. A relevância da Reforma. Instituto Presbiteriano Mackenzie. Disponível em: http://www.mackenzie.br/6973.html. Acesso em: 29 out. 2008.

6 MATOS, Alderi Souza de. *Sola Scriptura*. Instituto Presbiteriano Mackenzie. Disponível em: http://www.mackenzie.br/6966.html. Acesso em: 29 out. 2008.

7 CLARKE, L. W. Science in the Bible. *Nature* 193 (1962): 10-12. Devido ao uso atual das expressões "verdades científicas" ou "conhecimentos científicos", em comparação com os tempos bíblicos, talvez o termo mais adequado ao caso seja "empirismo científico" ou apenas "empirismo". Um exemplo simples e fácil de "empirismo" na Bíblia encontra-se em Jó 38.25, quando se questiona "quem abre caminho para o relâmpago do trovão" ou "quem abre caminho para o brilho (termo hebraico original: *chaziyz*) do ruído (*qowl*)". O observador sabia que havia um fenômeno que precedia a ocorrência do brilho do trovão. Em vista de uma afirmação dessas, qualquer físico ou meteorologista muito dificilmente não concordaria que isto é uma descrição do que hoje é conhecido como a ionização do ar, ou seja, a quebra das moléculas do ar para a passagem de uma corrente elétrica, literalmente o "caminho aberto" para a ruidosa descarga elétrica.

> dois de cada espécie, macho e fêmea, farás entrar na arca, para os conservares vivos contigo. Das aves segundo as suas espécies, do gado segundo as suas espécies, de todo réptil da terra segundo as suas espécies, dois de cada espécie virão a ti, para os conservares em vida (Gn 6.18-20).

Em Hebreus 11.7, vemos que a arca aparelhada por Noé conforme orientação de Deus serviu para dois propósitos distintos: condenar o mundo e salvar Noé e sua casa. Segundo Calvino, o impermeabilizante simbolizava ou representava o sangue de Jesus Cristo, que purifica e liberta o cristão de seus pecados (1Jo 1.7 e Ap 1.5).[8] Por isso, aquilo que foi usado na calafetação (preenchimento de fendas) da arca deve possuir características que sejam condizentes com os atributos do sangue do Senhor Jesus Cristo. Sendo assim, porque Deus usaria betume ou piche para representar o mui precioso sangue de seu Filho Amado (ver Gn 3.21; 4.4; Êx 12.7,13,23; 24.6-8; Lv 9.8-24; 17.11,12; Rm 3.25; Hb 9.12-14; 12.24; 13.11-16; 1Pe 1.19; Ap 7.14; 12.11)? O interessante é que praticamente todas as versões da Bíblia indicam em Gênesis 6.14 que o "produto" usado na impermeabilização da arca foi o que hoje poderia ser classificado como uma substância derivada do petróleo ou carvão, basicamente um hidrocarboneto:

> *Faze para ti uma arca da madeira de gofer; farás compartimentos na arca e a betumarás por dentro e por fora com* ***betume****.*[9]
>
> *Hazte un arca de madera de gofer; harás aposentos en el arca, y la calafatearás con* ***brea*** *por dentro y por fuera.*[10]
>
> *Make thee an ark of gopher wood; rooms shalt thou make in the ark, and shalt pitch it within and without with* ***pitch****.*[11]
>
> *Mache dir einen Kasten von Tannenholz und mache Kammern drinnen und verpiche sie mit* ***Pech*** *inwendig und auswendig.*[12]
>
> *fac tibi arcam de lignis levigatis mansiunculas in arca facies et* ***bitumine*** *linies intrinsecus et extrinsecus.*[13]

---

8 CALVIN, John. Calvin's Bible Commentaries: Genesis, Part I, p. 183. Forgotten Books. Disponível em: http://books.google.com/books/p/pub-4297897631756504?isbn=1605062359. Acesso em: 31 out. 2008.

9 SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL: Almeida Revista e Corrigida. Sociedade Bíblica do Brasil, 1995; 2005.

10 SOCIEDADES BÍBLICAS UNIDAS: La Santa Biblia Reina-Valera 1960. Sociedade Bíblica do Brasil, 1960; 2005.

11 AUTHORIZED KING JAMES VERSION. Sociedade Bíblica do Brasil, 2005; 2005.

12 LUTERO, Martinho: Luther Bibel 1545. Die Gantze Heilige Schrifft. Sociedade Bíblica do Brasil, 1545; 2005.

13 VULGATA, do software SBB on line, 1998.

> ποίησον οὖν σεαυτῷ κιβωτὸν ἐκ ξύλων τετραγώνων, νοσσιὰς ποιήσεις τὴν κιβωτὸν καὶ ἀσφαλτώσεις αὐτὴν ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν τῇ **ἀσφάλτῳ**. [14]

É possível observar em todas essas versões[15] os seguintes termos para indicar o impermeabilizante da arca: betume, breu, piche e asfalto. Mas, qual foi o termo empregado nos escritos originais? Como já discutido anteriormente, no original não há erro algum quanto ao que foi registrado. Então, vejamos:

> עֲשֵׂה לְךָ תֵּבַת עֲצֵי־גֹפֶר קִנִּים תַּעֲשֶׂה אֶת־הַתֵּבָה וְכָפַרְתָּ
> אֹתָהּ מִבַּיִת וּמִחוּץ בַּכֹּפֶר׃

No Antigo Testamento, as palavras hebraicas חמר (*chemar*) e זפת (*zepheth*) normalmente são traduzidas para o português e o inglês (e mui certamente para outros idiomas românicos e anglo-saxões) como betume, piche, asfalto, alcatrão, pez e lodo. Tais termos hebraicos *restringem-se a designar apenas essas "substâncias*", não possuindo outras acepções ou significados:

> זפת (*zepheth*, H2203[16]): piche, alcatrão, asfalto;[17] betume, piche.[18] De acordo com pesquisa de todo o Antigo Testamento feita em computador através do programa SBB LIBRONIX, esse vocábulo ocorre somente em Êxodo 2.3 e Isaías 34.9, sendo traduzido na versão Almeida Revista e Atualizada (ARA) como "piche";
>
> חמר (*chemar*, H2564): betume, lodo, piche, asfalto;[19] betume, piche.[20] Para o presente vocábulo, mediante o programa SBB LIBRONIX, verificou-se sua ocorrência somente em Gênesis 11.3; 14.10 e Êxodo 2.3 em todo o Antigo Testamento, sendo traduzido na ARA como "betume".

É interessante notar que em Êxodo 2.3 são empregados os dois termos acima (*zepheth* e *chemar*) para descrever os produtos usados na impermeabilização da

---

14 SEPTUAGINTA. Electronic ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. Published in electronic form by Logos Research Systems, 1996.

15 Todas oriundas do software SBB LIBRONIX, incluindo a Hebraica e excetuando a Vulgata.

16 De acordo com a codificação de Strong, cada palavra hebraica recebeu um número para facilitar a exegese dos textos das Sagradas Escrituras. Para a palavra em questão é usado o código H2203.

17 STRONG, James. Léxico hebraico, aramaico e grego de Strong. Sociedade Bíblica do Brasil, 2002, 2005. Programa SBB LIBRONIX.

18 HARRIS, R. Laird; ARCHER Jr., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento – DITAT*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 403. Título do original: *Theological Wordbook of the Old Testament* (Moody Bible Institute, Chicago, Illinois).

19 STRONG, Léxico hebraico, aramaico e grego de Strong.

20 HARRIS et al., *DITAT*, p. 488.

cesta[21] em que Moisés foi colocado, indicando que eram substâncias diferentes. Além dessas duas palavras hebraicas, há mais uma que pode ser utilizada do mesmo modo, porém admite mais de uma acepção ou pode ser empregada com outros significados:

> כפר (*kopher*, H3724): I. Asfalto, betume (como cobertura); II. Preço de uma vida, resgate, suborno; III. Planta da hena, nome de uma planta (hena?); IV. Aldeia.[22] I. Betume; II. Resgate, dádiva para obter favor; III. Nome de uma planta (hena?); IV. Aldeia.[23]

Usando o programa SBB LIBRONIX, foi possível contabilizar para o presente termo hebraico 17 ocorrências em todo o Antigo Testamento e *somente em Gênesis 6.14* ele é utilizado para designar aquilo que foi aplicado como impermeabilizante. Nas demais ocorrências é traduzido como: *hena* (Ct 1.14; 4.13); *suborno* (1Sm 12.3; Am 5.12); *aldeia* (1Sm 6.18) e *resgate* (Êx 21.30; 30.12; Nm 35.31,32; Jó 33.24; 36.18; Sl 49.7; Pv 6.35; 13.8; 21.18; Is 43.3).

Foi justamente essa palavra com mais de uma acepção que foi utilizada pelo autor de Gênesis no versículo em análise; além disso, em todo o Antigo Testamento, somente nesse versículo (Gn 6.14) *kopher* é usada para denotar um material de calafetação. Mas, o que é *kopher*? Como dito há pouco, o termo possui quatro acepções ou significados. Destes, apenas dois designam de onde procedeu ou o que seria a "substância" ou "matéria-prima" usada no impermeabilizante: 1) *betume/asfalto* (e demais similares) e 2) *hena*. Como é possível saber se o que foi usado para tornar a arca refratária à água foi hena ou um derivado do petróleo? Para auxiliar na resolução dessa questão é interessante analisar o que cada um desses termos significa.

2. O PETRÓLEO E SEUS DERIVADOS

2.1 Petróleo

Antes de definirmos os produtos ou substâncias derivadas do petróleo, faz-se necessário começar pelo próprio petróleo. Terminologia é o meio pelo qual diversos assuntos/objetos são identificados para dar parâmetros em discussões e documentos. Definições de um material podem ser extremamente importantes e sofrem muita influência de como uma técnica ou ciência é

---

21 תבה *tebah*. É interessante notar também que, de acordo com STRONG e SBB LIBRONIX, e HARRIS et al., p. 1629, *tebah* é o vocábulo usado para denotar a embarcação construída por Noé e seus auxiliares para se salvarem do juízo do dilúvio (ira divina) e também para denominar o pequeno cesto em que o bebê Moisés foi posto para escapar da ira de Faraó.

22 STRONG, Léxico hebraico, aramaico e grego de Strong.

23 HARRIS et al., *DITAT*, p. 734, 745.

aplicada por uma sociedade e de como o público compreende um assunto. Das muitas formas terminológicas antigas que foram usadas para definir o petróleo, nenhuma sobreviveu. A definição de petróleo é variada, controversa, não sistemática e frequentemente arcaica. Além disso, trata-se de um produto com extenso período de desenvolvimento. Assim, a longa existência de uma expressão, talvez inadequada, é alterada com dificuldade e um novo termo, apesar de preciso, passa a ser adotado somente aos poucos. Particularmente incômodos, e mui confusos, são os termos aplicados para muitos materiais viscosos como, por exemplo, betume e asfalto. Por ora, mesmo amenizando boa parte da confusão existente, deve-se ter em mente que a terminologia do petróleo *ainda está aberta à escolha pessoal e ao uso histórico*.[24]

De acordo com o dicionarista Houaiss, petróleo

> é um óleo natural, de coloração escura, constituído quase que exclusivamente de hidrocarbonetos[25] (de grande importância industrial, é usado na produção de nafta, gasolina, querosene, parafina, solventes etc.).[26]

Basicamente constitui-se num óleo cru. O vocábulo procede do latim (*petroleum,i*) significando óleo (*oleum*) de rocha (*petra*).

Ainda conforme Speight, petróleo é uma mistura de compostos de hidrocarbonetos nos estados sólido, líquido e gasoso que ocorre em depósitos de rochas sedimentares, contendo também pequenas quantidades de nitrogênio, oxigênio, enxofre e traços de constituintes metálicos.[27] Para fins de terminologia, esse autor prefere subdividir o petróleo e seus materiais correlatos em três grandes classes:

1. **Materiais de origem natural**: gás natural, petróleo, óleo pesado, betume (oriundo de depósitos arenosos de alcatrão/breu), carvão vegetal, asfaltite, asfaltóide, ozocerite;
2. **Materiais derivados**: saturados, aromáticos, resinas, asfaltenes, carbenes e carbóides;

---

24 SPEIGHT, James G. The Chemistry and Technology of Petroleum: 1979. CRC Press. 2006, p. 12. Disponível em: http://books.google.com/books?id=ymL2S9RWzx4C. Acesso em: 01 out. 2008.

25 Compostos químicos orgânicos de hidrogênio e carbono cuja separação (em substâncias puras ou de constituição conhecida) é praticamente impossível. Segundo suas estruturas atômicas classificam-se em saturados, insaturados e aromáticos. Os hidrocarbonetos saturados têm ligações simples de seus átomos de carbono e com o maior número possível de átomos de hidrogênio, formando cadeias cíclicas, ramificadas ou lineares, interligadas ou não. Os insaturados possuem no mínimo uma ligação dupla ou tripla de átomos de carbono. Os aromáticos têm ao menos um anel de benzeno em sua estrutura (THOMAS et al., 2004, p. 6).

26 HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

27 SPEIGHT, The Chemistry and Technology of Petroleum, p. 13.

3. **Materiais manufaturados**: óleo cru sintético, destilados, óleos lubrificantes, cera, resíduos, asfalto, coque, alcatrão/breu, piche.

Já segundo Thomas, o petróleo é basicamente uma mistura de centenas de hidrocarbonetos.[28] Em condições normais de pressão e temperatura, se a constituição da mistura tiver grande prevalência de pequenas moléculas, seu estado físico será o gasoso. Se houver maior quantidade de moléculas grandes, o estado físico será líquido. Além de compostos orgânicos que constituem a maior parte do petróleo (83 a 87% de carbono e 11 a 14% de hidrogênio), ele também possui compostos que podem ser chamados de não-hidrocarbonetos, os quais contém oxigênio (0,1 a 2,0%), enxofre (0,06 a 8,0%) e nitrogênio (0,11 a 1,7%), dentre outros, além de metais (0,3% no máximo) na forma de sais ácidos orgânicos ou compostos organometálicos complexos. Os não-hidrocarbonetos são tidos por impureza e podem estar em todas as faixas ou frações de ebulição do petróleo. O petróleo é comumente separado em frações conforme a faixa de ebulição dos compostos que o constituem. As impurezas existentes geralmente têm a tendência de se concentrar nas frações mais pesadas. O asfalto e o piche (cuja fração típica denomina-se resíduo) são separados em temperaturas acima de 510 ºC. O American Petroleum Institute (API) analisou petróleos das mais diferentes origens e concluiu que todos possuem, de modo substancial, os mesmos hidrocarbonetos, porém com muitas variações nas quantidades relativas de cada grupo (insaturados, aromáticos e parafínicos normais, ramificados e cíclicos) entre um tipo de petróleo e outro. E são essas variações que determinam as características físicas de cada tipo de petróleo.[29]

Speight afirma que o uso de petróleo (e derivados) e seu desenvolvimento tecnológico não são tão recentes como se é levado a crer, mas somente sua industrialização, iniciada no século 20.[30] De seus materiais derivados, os que interessam para o presente trabalho são o betume, o piche e o asfalto.

Tendo em vista o uso mui remoto do petróleo, bem como a dificuldade e até mesmo a confusão existente ao se definir essa substância, não é de se esperar muita facilidade em definir as substâncias correlatas. Piche, asfalto e betume são substâncias que tiveram ou poderiam ter tido um mesmo nome no decorrer dos tempos ou são três nomes que podem ter denominado uma mesma substância desde os tempos antigos da civilização humana?

Como foi mencionado, o termo hebraico constante nos escritos originais do livro de Gênesis como sendo o produto/material usado na impermeabilização da arca foi *kopher*. Ao ser "traduzido" para outros idiomas já nos tempos

28 THOMAS, José Eduardo (Org.). *Fundamentos de engenharia de petróleo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Interciência, 2004.

29 Ibid., p. 4-6, 8-10.

30 SPEIGHT, The Chemistry and Technology of Petroleum, p. 3.

antigos, os termos empregados foram betume, asfalto e piche. Comecemos observando como cada substância é definida atualmente e o que se tem de registro histórico sobre elas.

2.2 Betume

Betume é uma mistura de hidrocarbonetos comumente produzida por destilação a vácuo de petróleo. A composição química do betume é bem complexa. Pode ser separado em quatro frações: saturados, aromáticos, resina e asfalteno. Caso as proporções dessas frações variem, o resultado das propriedades físicas e microestruturais do betume pode ser completamente diferente. Havendo asfaltenos e resinas largamente dispersas na fase oleosa (aromático e saturado), ocorre interação entre partículas de asfaltenos de modo muito fraco, dando ao betume a aparência de uma solução dotada de certas propriedades viscosas. Genericamente, pode ser entendido como um sistema multifásico coloidal.[31]

O termo betume inclui uma ampla diversidade de materiais de cor marrom avermelhada a preto, cujo estado físico pode ser semissólido, viscoso e quebradiço. Existe na natureza sem impurezas minerais ou com materiais minerais cujo conteúdo excede 50% por peso. O betume é encontrado frequentemente preenchendo poros de sedimentos argilosos, arenito ou calcário (situação que denomina a rocha asfáltica). Para definir betume, óleo pesado e petróleo convencional, o uso de apenas um parâmetro físico como a viscosidade é insuficiente. Porém, se forem utilizadas outras propriedades físicas como o grau de densidade API[32] e algumas outras, surge uma definição que pode ser mais adequada.[33]

O betume também é entendido como um aglomerante orgânico, sólido, semissólido ou líquido, que pode estar disponível na natureza ou ser obtido mediante processamento, possuindo as seguintes características básicas:[34]

---

31 "Sistema sólido, líquido e gasoso, aparentemente homogêneo, que contém uma fase dispersante e outra dispersa, com partículas de tamanho intermediário entre as de uma solução verdadeira e as de uma suspensão…" (HOUAISS, *Dicionário Houaiss*). Ver MARTÍN-ALFONSO, María J. et al. Pressure–Temperature–Viscosity relationship for Heavy Petroleum Fractions. Fuel, Vol. 86, Issues 1-2 (January 2007), p. 227. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1016/j.fuel.2006.05.006. Acesso em: 22 out. 2008.

32 Um valor com referência na densidade específica da água, normatizado pelo American Petroleum Institute. Quanto menor o valor, mais pesado será o material. Por exemplo, o valor do asfalto é cerca de 10 °API e o óleo bruto leve algo por volta de 15 °API. Assim, nesse caso, verifica-se que o asfalto é aproximadamente 5 °API mais pesado que o óleo leve.

33 SPEIGHT, The Chemistry and Technology of Petroleum, p. 16.

34 SELMO, Sílvia. Materiais betuminosos. Universidade de São Paulo. 1ª Versão, 1993; revisões 1994, 2002, p. 2. Disponível em: http://habitare.infra.ita.br/mary/download/2007_EDI_33/2007_tema_12/apostila_ epusp_betuminosos.pdf. Acesso em: 07 ago. 2008.

- **polímero** (hidrocarbonetos complexos) de vasta diversidade em sua composição química e massa molecular. Porém, são possíveis polímeros num grande grupo químico denominado *asfaltenos* e noutro chamado *maltenos*. Estes últimos, por sua vez, são subdivididos em: resinas (de natureza polar, forte adesividade e dispersantes dos asfaltenos), aromáticos e saturados.
- **adesivo e aglomerante**;
- **hidrófugo**, i.e., repelente de água;
- **termoplástico**, i.e., não tem ponto de fusão, amolecendo em temperaturas diversas. É de fácil fundição e solidificação;
- **inócuo quimicamente** aos agregados minerais (ou cargas) que lhe são adicionados como material de enchimento em variados usos;
- **reaproveitável**: por ser termoplástico e quimicamente inócuo, o betume pode ser reaproveitado após ter sido usado;
- **ductilidade variável**, podendo ser afetada pela exposição direta à luz do sol.

O emprego do betume em tempos antigos se deu no campo da junção de materiais, o que ajudou a determinar o nome que recebeu. Esse vocábulo tem origem obscura, sobre a qual há consideráveis especulações. Até onde se sabe, betume é uma palavra que surgiu no sânscrito[35] através do termo "*jatu*", designando piche ou asfalto nativo, ou do termo "*jatu-krit*", com o sentido de criar ou produzir piche (numa referência às coníferas e árvores resinosas de onde era extraído). Do sânscrito, "*jatu*" foi para o latim como *gwitu,* sendo reportada a possibilidade de ter sido latinizado como *gwitumen* (referindo-se a piche), além de outras que também podem ter migrado para o latim, como "*pixtumen*" (exsudando ou borbulhando piche), idioma no qual assumiu a forma *bitúmen,ìnis* denotando "betume, matéria negra inflamável", donde surgiu o francês *béton* (século 12), o espanhol *betún*, o italiano *bitume* e, quando foi documentada pela primeira vez já no século 14, a forma portuguesa *betume* alternada com *bitume*, levando a crer que se tratava de palavra semiculta. De *pixtumem* também se deriva o termo anglo-saxão "*cwidu*" (adesivo, resina), donde o vocábulo alemão *kitt* (resina ou argamassa) ou o escandinavo *kvada*, encontrado em antigos textos escandinavos como sendo descrição de material usado para impermeabilizar longas embarcações ou navios próprios para alto-mar.[36]

---

35 Idioma ou grupos de idiomas indoarábicos antigos procedentes do norte da Índia.

36 ABRAHAM, Herbert. Asphalts and Allied Substances: Their Occurrence, Modes of Production, Uses in the Dirts and Methods of Testing. 4th edition. New York: D. Van Nostrand Company, Inc., January 1938, p. 1. Disponível em: http://www.archive.org/details/asphaltsandallie031010mbp. Acesso em: 25 set. 2008. HOUAISS, *Dicionário Houaiss*. SPEIGHT, The Chemistry and Technology of Petroleum, p. 4.

2.3 Asfalto

Asfalto é um compósito de betume e minerais agregados, muito usado em pavimentação de ruas e estradas. As propriedades mecânicas do asfalto são vinculadas às características mecânicas do betume.[37] Por outro lado, ele pode ser qualificado como um produto negro ou marrom obtido do petróleo e que tem uma consistência variável fruto de uma viscosidade que oscila entre o líquido e o sólido vítreo. O asfalto pode assemelhar-se ao betume, causando a tendência de se referir a este, incorretamente, como sendo um asfalto natural. Como o asfalto é produzido simplesmente pela destilação de um óleo cru asfáltico, o produto obtido pode ser referido como asfalto residual. O asfalto oriundo do petróleo deve ser distinguido do betume disponível naturalmente, pois a origem desses materiais reflete as características químicas próprias que cada um possui.[38]

A palavra asfalto tem origem no termo acadiano "*asphaltu*" ou "*asphallo*", cujo significado é "separar" ou "dividir". Essa palavra foi incluída no vocabulário grego através dos escritos de Homero na forma de um adjetivo ("*asphales*") significando estável, firme e seguro, correspondendo ao verbo "*asphalizo,iso*" e mantendo as mesmas acepções. Do grego a palavra passou para o latim (*asphaltum*) e deste para os idiomas românicos e anglo-saxões.[39]

2.4 Piche/Alcatrão/Breu

Segundo Selmo, "*alcatrão* é o material semissólido ou líquido, resultante da destilação de materiais orgânicos (hulha, turfa, linhito, lenha, madeira). A hulha ou carvão mineral é o combustível fóssil de plantas superiores, decompostas ao abrigo de ar. A madeira em contato com o O_2 se decompõe por reação oxidante, dando (em suma) CO_2 e H_2O. Entretanto, na ausência do ar, em decomposição anaeróbica, o oxigênio integrante da celulose irá formar CO_2 e H_2O, sendo parte do carbono preservado na sua forma elementar, conforme a reação abaixo, chamada de hulheificação:

$$\underset{\text{(celulose)}}{C_6H_{10}O_5\ [\text{sem ar}]} \rightarrow CO_2 + 3H_2O + \underset{\text{(metano)}}{CH_4} + 4C$$

A reação de hulheificação é lenta e gradual, formando inicialmente a turfa, que evolui até formar o carvão ou hulha propriamente ditos".[40]

---

37 MARTÍN-ALFONSO et al., Pressure–Temperature–Viscosity relationship for Heavy Petroleum Fractions, p. 227.

38 SPEIGHT, The Chemistry and Technology of Petroleum, p. 22, 23.

39 ABRAHAM, Asphalts and Allied Substances, p. 1; SPEIGHT, The Chemistry and Technology of Petroleum, p. 4.

40 SELMO, Materiais betuminosos, p. 7.

Conforme Speight, o alcatrão origina-se da destilação de muitos materiais betuminosos ou outros materiais orgânicos. Pode ser semissólido, líquido viscoso ou oleoso. Sua cor vai do marrom ao preto. É normalmente obtido de carvão mineral e genericamente se refere ao produto oriundo do carvão, porém aconselha-se classificá-lo como alcatrão mineral em caso de haver ambiguidade. O fator mais importante que determina o campo e a característica do alcatrão mineral é a temperatura de carbonização.[41] De acordo com Houaiss, procede do árabe "*al-qatran* 'resina, alcatrão'; formas históricas: século XIV *alcadrã*, 1426 *alguedram*, século XV *alcatram*".[42]

O *piche*, nos processos químicos industriais, é um resíduo preto ou marrom escuro obtido pela destilação do alcatrão mineral, pez vegetal, carvão graxo, ácidos graxos ou óleo graxo. Consiste numa mistura contendo cerca 11 a 17% de betume, muita argila, pedriscos e outros. À temperatura ambiente apresenta-se no estado sólido e funde-se, de modo não uniforme, com vários nódulos e grãos na massa fundida. Possui qualidades bem inferiores às dos alcatrões. O piche pode ser obtido da destilação do alcatrão bruto ou de asfaltos impróprios para refino. Ele pode ainda ser refinado, ocorrendo a perda de quase todo o betume. O resíduo que sobra é o *breu*, sólido à temperatura normal e mais duro que outros betuminosos, porém com boa resistência às intempéries.[43]

Segundo Houaiss, piche é uma "substância resinosa, de cor negra e muito pegajosa, que se obtém a partir da destilação do alcatrão ou da terebintina (...); revestido de pez". Do inglês *pitch*. O radical latino *pic-, pix,pìcis* 'pez'; considerando o latim, forma um vocábulo de forma divergente de pez.

> "(...) derivados e compostos latinos: *picèus,a,um* 'de pez, de um negro de pez, escuro'; *picèa,ae* 'pícea, espécie de abeto, pinheiro alvar'; *picínus,a,um* 'negro como pez'; *picátus,a,um* 'revestido de pez', sobre o qual se reconstruiu o vocábulo *pico,as,ávi,átum,áre* 'untar, tapar com pez' (...) donde *picarìa,ae* 'fundição de pez', *picùla,ae* 'um pouco de pez' (tardio), *picìllum*; **picìdus* e *piccius = pínus* 'pinheiro'; é de ressaltar que o 'pegajoso' do revestimento de pez de *pìco,as* foi a fonte semântica do português *pegar* (...).[44]

2.5 Aspectos históricos ou usos antigos dos derivados do petróleo

Como foi mencionado, não há uma diferença muito clara quanto ao que pode ser betume, piche ou asfalto. São materiais muito parecidos, com definições muito semelhantes. Eles podem ser extraídos do petróleo ou estar

41 SPEIGHT, The Chemistry and Technology of Petroleum, p. 23.

42 HOUAISS, *Dicionário Houaiss*.

43 SELMO, Materiais betuminosos, p. 8.

44 HOUAISS, *Dicionário Houaiss*.

à disposição na natureza, embora esse caso seja algo extremamente raro atualmente. Basicamente são uma miscelânea de hidrocarbonetos com elementos que denominados como impurezas. O que os diferencia são as variações dos tipos e quantidades de cadeias de hidrocarbonetos e dos tipos e quantidades de impurezas presentes, além de aspectos eminentemente técnicos e/ou tecnológicos como o grau de densidade específica API. Não é algo simples distinguir um do outro. Para fazer uso de uma ilustração simples, seria como estabelecer diferenças entre um doce de banana e outro, existentes numa loja de doces, e tentar descobrir quais foram feitos com bananas do tipo ouro e em quais foi empregada a prata (ou outro tipo de banana qualquer) apenas fazendo análises visuais e mecânicas sobre os doces produzidos.

Portanto, pode-se afirmar que, nas eras passadas, betume, asfalto e piche eram termos sinônimos para substâncias praticamente idênticas. Um dos mais remotos registros de uso de betume é o dos povos pré-babilônicos e outros posteriores como os sumérios, no sudeste da Mesopotâmia (atual Iraque). Mediante estudos arqueológicos e geoquímicos foi possível verificar a ocorrência de vários depósitos de asfalto numa extensão situada entre os rios Nilo, no Egito, e o Índus, na Índia, principalmente as exsudações de betume nas imediações do Vale de Sidim (atual Mar Morto), depósitos esses que foram indubitavelmente referidos por Moisés em Gênesis 14.10, de cujo local o asfalto (ou *chemar*, termo hebraico utilizado) podia ser retirado para os mais diversos usos de então.[45]

Há muitos outros dados históricos que tratam sobre o betume e suas aplicações pelos povos antigos. Existem relatos e descrições de filósofos, historiadores e outros escritores antigos, como o persa Al-Kazwini, que descreve algumas diferenças físicas entre um asfalto resinoso-pesado e outro seco-leve. Outras referências estão em escritos de Heródoto (484-425 a.C.), Tucídides (471-401 a.C.), Hipócrates (460-377 a.C.), Aristóteles (384-322 a.C.), Flávio Josefo (37-95 d.C.), Plutarco (c. 46 d.C.), Geopônica (vários escritores gregos e romanos dos séc. III e IV d.C.) e outros. Por outro lado, há escritos como o que narra os primeiros meses de vida daquele que viria a ser o Rei Sargon, da Acádia,[46] cujo enredo é muito parecido com a narrativa sobre o ocorrido com o bebê Moisés no Egito (Êx 2.3). Há também o Épico de *Gilgamesh*, literatura babilônica que tem uma descrição muito parecida com a do dilúvio em Gênesis,

45 ABRAHAM, Asphalts and Allied Substances, p. 5, 19; SPEIGHT, The Chemistry and Technology of Petroleum, p. 4, 5, 6; CONNAN, Jacques *et al*. Asphalt in Iron Age Excavations from the Philistine Tel Miqne-Ekron city (Israel): Origin and Trade Routes. Organic Geochemistry vol. 37, Israel, França e EUA, 2006, p. 1769. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1016/j.orggeochem.2006.08.015. Acesso em: 25 set. 2008.

46 País que ficava na região superior da baixa Mesopotâmia (HOUAISS, 2001; verbete "acádio").

na qual se diz que *Ut-Napishtim* (o equivalente babilônico de Noé) passou no interior de uma embarcação seis medidas de *kupru* e no lado externo três.[47]

Alguns usos históricos de betume/asfalto são os seguintes:[48]

- Esculturas e ornamentos sumérios em Susã[49];
- Embalsamamento de cadáveres de faraós pelos antigos egípcios. Eles foram os primeiros a adotarem essa prática. Para isso usavam óleos, ceras betuminosas e outras substâncias correlatas. Foi do "Betume da Judéia" empregado na preservação dos corpos mortos que surgiu o termo "múmia";
- Argamassa para as várias e sofisticadas edificações e pavimentações babilônicas, desde o período pré-babilônico até pelo menos ao de Nabucodonosor, como uma ponte que este construiu sobre o rio Eufrates;
- Argamassa para a construção de templos assírios na época do rei Adad-Nirari I;
- O historiador grego Heródoto relatou o uso de "asfalto" para impermeabilizar pequenas embarcações. Seu conterrâneo e colega Tucídides menciona o uso de "petróleo" com finalidades militares;
- Impermeabilização de canalizações e locais de banho pelos povos pré-históricos da Índia (cerca de 3.000 a.C.).

De acordo com a Petrobras,

> os geólogos... acreditam que grande parte do petróleo gerado se perdeu na superfície, por falta dos obstáculos naturais. Essas exsudações, ou vazamentos, explicam a razão pela qual alguns povos antigos já conheciam e utilizavam o petróleo em sua forma natural, 4.000 anos antes de Cristo.[50]

2.6 Efeitos dos betuminosos na saúde humana

Fazem parte da composição de substâncias betuminosas, dentre outros, os seguintes produtos: benzofluoranteno, benzopireno, fluoranteno, antraceno e vários outros conhecidos como hidrocarbonetos aromáticos policíclicos (HAP). Em muitos casos, a aplicação de substâncias betuminosas ocorre em temperaturas de ebulição (a partir de 120 ºC, variando segundo a composição

47 ABRAHAM, Asphalts and Allied Substances, p. 5, 14, 15, 27, 29.

48 Ibid., p. 9, 10, 12, 15, 17, 20-22, 24, 28, 31, 37.

49 "Cidade de Babilônia, que se tornou a capital do Império Persa (Ester 3.15; Daniel 8.2)". KASCHEL, Werner; ZIMMER, Rudi. *Dicionário da Bíblia de Almeida*. 2ª ed. Sociedade Bíblica do Brasil, 1999, 2005 (*software* SBB LIBRONIX).

50 PETROBRAS. Sobre o petróleo: origem e perspectivas. Disponível em: http://www2.petrobras.com.br/ espacoconhecer/sobrepetroleo/Origemperspectivas.asp. Acesso em: 28 jul. 2008.

dos betuminosos), o que causa a emissão de fumos contendo vários HAP. Se homens ou animais forem expostos a esses fumos, terão grandes chances de adquirir câncer.[51]

Em 1987, substâncias betuminosas (como piche, alcatrão, pez de hulha) foram classificadas como cancerígenas pela Agência Internacional de Pesquisas Contra o Câncer (International Agency for Research against Cancer – IARC). Alguns tipos de câncer que causam são o de pulmão, pele, estômago e a leucemia. O grau cancerígeno varia de acordo com a composição dos betuminosos e o tempo de exposição aos fumos, podendo levar à morte. Esse fato foi constatado em diversos países através de um estudo que gerou várias discussões a respeito.[52] Mesmo havendo HAPs não-cancerígenos, estes possuem um grau de toxicidade que pode afetar, no mínimo, o pulmão de quem inalar fumos de betume.[53]

Visando preservar a saúde e a segurança dos trabalhadores (regidos pela Consolidação das Leis do Trabalho), o governo brasileiro, através do Ministério do Trabalho, aprovou diversas Normas Regulamentadoras (NR) por meio da Portaria 3214, as quais têm força de lei. Em virtude dos riscos à saúde que os materiais betuminosos causam, foram incluídas na NR 15 (Atividades e Operações Insalubres), como atividades de *grau máximo de insalubridade*, aquelas que expõem trabalhadores a hidrocarbonetos e outros compostos de carbono. Dentre tais atividades insalubres, podem ser listadas as seguintes:

- destilação do alcatrão e da hulha;
- destilação do petróleo;
- manipulação de alcatrão, breu, betume, antraceno, óleos minerais, óleo queimado, parafina ou outras substâncias cancerígenas afins.[54]

Portanto, em seu estado natural, os derivados de petróleo, betuminosos, etc. são prejudiciais à saúde humana.

---

51 KNECHT, U.; WOITOWITZ, H. J. Risk of cancer from the use of tar bitumen in road works. British Journal of Industrial Medicine, 46:24-30. 1989. Disponível em: http://www.pubmedcentral.nih.gov/ articlerender.fcgi?artid=1009718. Acesso em: 05 set. 2008.

52 BINET, S. et al. Bitumen fumes: review of work on the potential risk to workers and the present knowledge on its origin. The Science of the Total Environment. Vol. 300, 37–49, France. 2002. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1016/S0048-9697(02)00279-6. Acesso em: 10 out. 2008. MICILLINO, Jean Claude *et al*. Lack of genotoxicity of bitumen fumes in transgenic mouse lung. Toxicology. Vol. 170, 11–20. France, 2002. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1016/S0300-483X(01)00507-8. Acesso em: 10 out. 2008.

53 BOTTIN, Marie Claire *et al*. Genotoxic effects of bitumen fumes in Big Blue® transgenic rat lung. Mutation Research. Vol. 596, 91–105. France, 2006. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1016/j.mrfmmm. 2005.12.005. Acesso em: 10 out. 2008.

54 ATLAS. *Manuais de legislação Atlas*: segurança e medicina do trabalho. 61ª ed. São Paulo: Editora Atlas, 2007, p. 214.

3. HENA

Lawsonia inermis, nome científico da planta hena,[55] é um arbusto originário de regiões secas tropicais e subtropicais como o Norte da África, Sri Lanka, Índia e Oriente Médio. A hena contém em suas folhas o corante ativo *lawsone* (HNQ: 2-hidróxido-1,4-naftoquinona). As folhas dessa planta apresentam capacidade fungicida e amplo espectro fungitóxico, mas não fitotóxico, ou seja, matam fungos, mas não causam danos a outras plantas. Essas folhas secas podem ser convertidas num pó verde ou marrom muito fino, o qual, misturado com água, constitui-se numa pasta que pode ser aplicada nos cabelos, mãos e pés. Essa pasta é um tradicional produto de conotação religiosa que tem sido largamente usado desde os tempos mais remotos como medicamento e cosmético (incluindo tatuagens) na Ásia, África, Oriente Médio e várias outras regiões do mundo.[56]

De acordo com Houaiss, a hena também pode ser designada em português como alcana, ancusa, língua-de-boi, língua-de-vaca, resedá, resedá-grande, soagem e como hena para, figuradamente, designar a tintura ou pasta preparada com o pó das folhas secas dessa planta.[57] As mulheres egípcias faziam uso da hena para colorir seus cabelos e as unhas das mãos e dos pés. Os homens tingiam suas barbas com hena e, com bastante freqüência, as crinas e caudas de seus cavalos. Qualquer mulher que estivesse enfeitada desse modo e que caía cativa nas mãos dos hebreus deveria remover todos os sinais dessa tinta (Dt 21.12), pois a cor laranja ou amarela viva que era usada provavelmente possuía associações pagãs. A hena, além de ser um arbusto silvestre, pode crescer até atingir uma altura de 4 metros. Seus ramos são cobertos de espinhos e produzem cachos de flores de odor agradável nas extremidades.[58] O esmagamento de suas flores produz um corante vermelho.[59]

---

55 Há *sites* que possuem fotos da hena. Suas flores podem ser vistas em: http://www.botanypictures.com/plantimages/lawsonia%20inermis%2003%20menglun%20xtbg.jpg. A vista completa do arbusto está em: http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:Lawsonia_inermis_0001.jpg. Demais fotos e informações sobre suas propriedades e aplicações podem ser obtidas em: http://www.hennapage.com.

56 TRIPATHI, R. D.; SRIVASTAVA, H. S.; DIXIT, S. N. A fungitoxic principle from the leaves of Lawsonia inermis Lam. Journal of Cellular and Molecular Life Sciences. Vol. 34, Number 1 / January 1978, India. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1007/BF01921895. Acesso em: 21 ago. 2008. JALLAD Karim N.; JALLAD, Cyntia Espada. Lead exposure from the use of Lawsonia inermis (Henna) in temporary paint-on-tattooing and hair dying. Science of the Total Environment, vol. 397, 244-250. Kuwait and USA, 2008. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1016/j. scitotenv.2008.02.055. Acesso em: 12 ago. 2008.

57 HOUAISS, *Dicionário Houaiss*.

58 "A hena é uma planta cujas flores têm um cheiro muito penetrante". *Bíblia de Estudo Almeida – Revista e Atualizada*, Sociedade Bíblica do Brasil, 1999, 2005, comentário de Cantares 1.14; e KASCHEL e ZIMMER, *Dicionário da Bíblia de Almeida* (ambos no programa SBB LIBRONIX).

59 LUCAS, *Ancient Egyptian Materials*, p. 107, 355-357, *apud* DOUGLAS, J. D. (Org.). *Novo Dicionário da Bíblia*. 4.ª ed. Vida Nova: São Paulo, 1995, p. 339, 1290. Original em inglês: *The New Bible Dictionary*, InterVarsity Fellowship.

Voltando ao Épico de *Gilgamesh* citado alhures, o termo *kupru* (ou demais variações de transliteração: *kyprus, kypros, cyprus*, etc.) é o nome de uma árvore que crescia muito na região do Delta, no Egito. Essa árvore tem sido identificada como sendo o arbusto hena (*Lawsonia inermis L.*), cujas flores são de aroma agradável.[60]

A hena era chamada de *cyprus* em latim, sendo usada pelos romanos no tingimento de seus cabelos tal qual faziam os egípcios. "Verdadeira alcana"[61] era outro nome pelo qual era conhecida pelos povos da época. A hena é um dos mais de 400 itens mencionados numa das mais antigas farmacopeias: o Papiro Ebers, cujo documento original é datado em cerca de 1.500 a.C., mas a antiguidade do conhecimento médico ali contido vem desde 3.000 a.C. Esse papiro egípcio é um guia médico que cobre toda espécie de doenças e inclui tanto formas empíricas quanto simbólicas de tratamento. Os egípcios usavam a hena como um poderoso fungicida, por exemplo. A precisão de diagnóstico documentada nesse texto impressiona.[62] Nesse documento, o arbusto hena recebeu o nome de *Kupros* ou *Cyperus*, dependendo da transliteração que o autor de então fez do grupo de consoantes KPR.[63]

3.1 Efeitos da hena na saúde humana

O principal corante natural HNQ (ou *lawsone*) presente nas folhas da hena responde pelo potencial genotóxico (geração de toxinas) observado em ensaio *in vitro* de altas concentrações de HNQ. Porém, em ensaio abrangente feito *in vivo* demonstrou ausência de efeitos genotóxicos biologicamente significativos para os seres humanos. Verificou-se que o HNQ mostra pequena tendência de ser absorvido através da pele e seu uso como corante de cabelo possui alta margem de segurança. Por fim, os 4.000 anos de experiência humana empírica do uso de hena como corante de cabelo sugere que não há efeitos adversos para a saúde humana. Além de tudo, os dados disponíveis dão a entender que

---

60 MANNICHE, Lise. An Ancient Egyptian Herbal. University of Texas Press, 1989, p. 54. Disponível em: http://books.google.com/books?id=Ineypt6xGl4C. Acesso em: 04 nov. 2008.

61 Ou, segundo Houaiss, "latim científico. gênero *Alkanna* (1824), do árabe *al-hinná* 'hena', pelo latim medieval *alchanna*; compare *alfena* e *hena*; forma histórica 1858 *alcànna*, 1871 *alcana"*.

62 GURIB-FAKIM, Ameenah. Medicinal plants: Traditions of yesterday and drugs of tomorrow – Review. Molecular Aspects of Medicine 27, 1–93 (2006), p. 11, 35. Mauritius. Disponível em: http://dx.doi.org/ 10.1016/j.mam.2005.07.008. Acesso em: 17 mar. 2009.

63 CARTWRIGHT-JONES, Catherine. Henna in the Ancient Egyptian Pharmacopoeia: The Ebers Papyrus. Kent State University, 2004. Disponível em: http://www.hennapage.com/henna/encyclopedia/medical/ ebers.html. Acesso em: 04 nov. 2008. FORBES, R. J. Studies in Ancient Technology: The Fibres and Fabrics of Antiquity – Washing, Bleaching, Fulling and Felting – Dyes and Dyeing – Spinning – Sewing, Basketry and Weaving. Brill, 1987, p. 109. Disponível em: http://books.google.com/books?id= Zc43AAAAIAAJ. Acesso em: 11 nov. 2008.

o uso da hena (ou HNQ) para tintura não apresenta senão risco desprezível de genotoxicidade para o consumidor.[64]

Além de não ser tóxica, pode até mesmo curar infecções de pele, pois a hena tem sido usada no tratamento de infecções cutâneas. São conhecidas suas propriedades antibactericidas, atribuídas aos naftoquinonas presentes. No geral, entretanto, o uso de ervas para tratar da tuberculose, efetuado em vários países, não alcançou êxito. Por contraste, o estudo de Sharma tem revelado que extratos aquosos de hena contêm forte atividade tuberculostática *in vivo* e também *in vitro*.[65] Vale observar que, como em qualquer substância, há a possibilidade de haver quem apresente reações alérgicas ao usar um determinado produto, seja ele qual for. Nesse caso o usuário deve ter cuidado ao utilizá-lo ou evitar seu uso.

Os efeitos do líquido e clorofórmio extraídos da hena contra os primeiros invasores de queimaduras também foi investigado por Muhammad e Muhammad.[66] Isolações clínicas de *Staphylococcus aureus, Streptococcus sp, Pseudemonas aeruginosa, Candida albicans, Fusarium oxysporum* e *Aspergillus niger* foram tratados com extratos da folha da *Lawsonia inermis* (hena). Esses extratos foram inibidores do crescimento das amostras de *S. aureus, Streptococcus sp, F. oxysporum* e *A. niger.* Essa investigação/estudo mostrou que os extratos da hena são capazes de inibir o crescimento de micro-organismos presentes em queimaduras. Devido aos seus atributos curativos, a hena tem sido objeto de intensos estudos científicos.[67]

DISCUSSÕES E CONCLUSÃO

A ciência e a Escritura são esclarecidas uma pela outra. "Toda a Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino...". Nos seus documentos originais, as Escrituras Sagradas não contém erro algum. Elas não têm o objetivo de ensinar Física, Biologia, Astronomia, etc. Por outro lado, o uso de recursos alegóricos na interpretação e os múltiplos sentidos atribuídos à Bíblia obscurecem sua mensagem. Os reformadores enfatizavam o sentido comum, histórico-gramatical.

---

64 KIRKLAND, David; MARZIN, Daniel. An assessment of the genotoxicity of 2-hydroxy-1,4-naphthoquinone, the natural dye ingredient of Henna. Mutation Research. Vol. 537, 183–199. France, 2003. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1016/S1383-5718(03)00077-9. Acesso em: 21 ago. 2008.

65 SHARMA, V. K. Tuberculostatic activity of henna (Lawsonia inemis Linn.). Tubercle. Vol. 71, 293-29.5. Longman Group UK Ltd, India, 1990. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1016/0041-3879-(90)90044-9. Acesso em: 30 ago. 2008.

66 MUHAMMAD, H. S.; MUHAMMAD, S. The use of Lawsonia inermis linn. (henna) in the management of burn wound infections. African Journal of Biotechnology. Vol. 4 (9), p. 934-937. Nigeria, September 2005. Disponível em: http://www.academicjournals.org/AJB. Acesso em: 19 jun. 2008.

67 Ibid., p. 934, 936. ZUMRUTDAL, M. E. et al. Effect of Lawsonia inermis treatment on mice with sarcoma. African Journal of Biotechnology 7 (16) (2008), p. 2781-2786.

Por que é relevante saber qual foi o material empregado na calafetação da arca? É relevante porque, se a arca representa o corpo de Cristo, o impermeabilizante representa seu precioso sangue (Gn 3.21; 4.4; Êx 12.7,13,23; 24.6-8; Lv 17.11,14; Rm 3:25; Hb 9.12-14; 12.24; 1Pe 1:19; Ap 7.14; 12.11), que nos purifica e liberta de nossos pecados (1Jo 1.7 e Ap 1.5). Dessa maneira, tal material deve possuir características que sejam condizentes com esses atributos do sangue do Senhor Jesus Cristo. Se é assim, por que Deus usaria betume ou piche para representar o mui precioso sangue de seu Filho Amado?

Vimos que o Senhor estabeleceu uma aliança com Noé, salvando a ele, seus filhos e as esposas deles (além dos animais), fazendo-os entrar na arca para os conservar vivos (Gn 6.18-20). Porém, todas as versões da Bíblia indicam em Gênesis 6.14 que o "produto" usado na impermeabilização (e prováveis preenchimentos de frestas) da arca foi o que hoje poderia ser classificado como betume.

Por sua vez, *kopher* é a palavra que foi usada no idioma original para denotar o material de calafetação. Esse vocábulo hebraico possui quatro acepções/significados e ocorre 17 vezes em todo o Antigo Testamento. Todavia, *somente em Gênesis 6.14 é utilizado para designar aquilo que foi aplicado como sendo um impermeabilizante*. Nas demais ocorrências, é traduzido como *hena*, *suborno*, *aldeia* e *resgate*. De suas possibilidades de tradução, apenas duas podem designar de onde procedeu (ou o que seria) a "substância" ou "matéria-prima" usada no impermeabilizante: *betume/asfalto* (e "similares") e *hena*.

Se no original tivesse sido empregada a palavra hebraica חמר (*chemar*) ou זפת (*zepheth*), não haveria dúvida de que o produto usado na calafetação seria betume (piche, asfalto, alcatrão, pez, lodo...), pois esses dois vocábulos hebraicos *restringem-se a designar apenas esse tipo de substância*, não possuindo nenhuma outra acepção ou significado.

Definições de materiais recebem influências do modo pelo qual uma técnica ou ciência é empregada por um determinado grupo de pessoas. Nenhuma forma terminológica para definir petróleo conseguiu se estabelecer. Sua definição é contestável, frequentemente antiquada e não padronizada. Apesar da tentativa de diminuição da confusão existente, *é certo que a terminologia do petróleo ainda está sujeita à escolha pessoal e ao uso histórico*. E, em boa medida, isso se aplica aos seus produtos derivados.[68] Por isso, não há uma diferença clara quanto ao que é betume, piche ou asfalto. São materiais muito parecidos, com definições muito semelhantes. O que os diferencia são as variações nos tipos e quantidades de cadeias de hidrocarbonetos e nos tipos e quantidades de impurezas presentes, além de aspectos eminentemente técnicos e/ou tecnológicos. As substâncias piche, asfalto e betume muito provavelmente

68 SPEIGHT, The Chemistry and Technology of Petroleum, p. 12.

eram identificadas como sendo praticamente o mesmo produto, e tais nomes eram empregados como sinônimos.

Betume também é entendido como um aglomerante orgânico, sólido, semissólido ou líquido, que pode estar disponível na natureza ou ser obtido mediante processamento.[69] Seu emprego em tempos antigos se deu no campo da junção de materiais e, em virtude disso, determinou o nome que recebeu. Exsudações, ou vazamentos, explicam o motivo pelo qual alguns povos antigos já conheciam e utilizavam o betume em seu estado natural 4.000 anos antes de Cristo. Inclusive há muitas referências históricas que tratam do betume e suas aplicações pelos povos ancestrais, como os escritos de Heródoto, Aristóteles, Flávio Josefo, Plutarco e outros. Quando não havia material betuminoso disponível, extraía-se a seiva da casca de árvores e com ela se produzia piche e alcatrão para calafetar os cascos dos navios.

Um dos mais antigos registros de uso do betume (como argamassa, por exemplo, para suas edificações) é o dos povos pré-babilônicos e outros posteriores como os sumérios, no sudeste da Mesopotâmia (atual Iraque). Mediante estudos arqueológicos e geoquímicos foi possível verificar a ocorrência de vários depósitos de betume numa extensa região entre o rio Nilo e o rio Índus, principalmente nas imediações do Mar Morto.[70]

Assim, é possível afirmar que *há fortes indícios* de que a palavra *kopher* (o produto/material usado na impermeabilização da arca) tenha sido traduzida do hebraico para outros idiomas *erroneamente* como sendo betume, asfalto ou piche. A origem desse engano pode estar na Septuaginta, a mais importante versão grega do Antigo Testamento (conhecida pela abreviatura LXX) e também a mais antiga e influente versão bíblica dentre todos os idiomas.[71] Nessa versão, a palavra usada para indicar o verbo cobrir foi ἀσφαλτώσεις ("asfaltar"), e para o impermeabilizante foi ἀσφάλτῳ (asfalto). O modo usado para construir a frase que orientou a calafetação foi algo como "asfaltar com asfalto" ou "betumar com betume", à semelhança da sentença hebraica, em que o verbo cobrir (*kaphar*) é parecido com o nome da cobertura impermeabilizante (*kopher*). Além disso, *kaphar* aparece 102 vezes em 52 versículos do Antigo Testamento,[72] sempre com o significado de expiação, propiciação, perdão,

69 SELMO, Materiais betuminosos, p. 3.

70 ABRAHAM, Asphalts and Allied Substances, p. 5, 19; CONNAN *et al.*, Asphalt in Iron Age Excavations, p. 1769; SPEIGHT, The Chemistry and Technology of Petroleum, p. 4, 5, 6;

71 DOUGLAS, *Novo Dicionário da Bíblia*, p. 1594.

72 Conforme pesquisa feita pelo software SBB LIBRONIX: Gênesis 6.14; 32.20; Êxodo 29.33; 30.10; 32.30; Levítico 1.4; 4.20; 5.6; 6.7; 7.7; 8.15; 9.7; 10.17; 12.7; 14.18; 15.15; 16.6; 17.11; 19.22; 23.28; Números 5.8; 6.11; 8.12; 15.25; 16.46; 25.13; 28.22; 29.5; 31.50; 35.33; Deuteronômio 21.8; 32.43; 1 Samuel 3.14; 2 Samuel 21.3; 1 Crônicas 6.49; 2 Crônicas 29.24; 30.18; Neemias 10.33; Salmos 65.3; 78.38; 79.9; Provérbios 16.6; Isaías 6.7; 22.14; 27.9; 28.18; 47.11; Jeremias 18.23; Ezequiel 16.63; 43.20; 45.15; Daniel 9.24.

resgate, livramento, etc, e jamais com algum outro sentido diferente desses. No idioma original, em Gênesis 6.14 esse verbo está em sentido não figurado, denotando cobrir com *kopher*.[73] Se o autor, em Gênesis 6.14, quisesse afirmar de modo indubitável que o impermeabilizante usado foi o betume, deveria ter usado os vocábulos hebraicos *chemar* ou *zepheth,* e não *kopher.* Tal hipótese pode ser sustentada pelo fato de que no Épico de *Gilgamesh* o termo *kupros* foi empregado para denominar o impermeabilizante (aplicado dentro e fora da "arca babilônica") e tal termo, segundo Cartwright-Jones, Forbes e Manniche,[74] *faz referência ao arbusto hena* (*Lawsonia inermis L.*) e não ao asfalto, como tem sido equivocadamente traduzido desde os tempos mais remotos (como se vê, por exemplo, em Abraham[75]).

Na Septuaginta,[76] o fato de ter sido usado o termo asfalto para denominar o impermeabilizante de arca deve-se, mui provavelmente, ao fato de que os betuminosos já eram usados nos tempos antigos com propósitos de impermeabilização de embarcações e outros equipamentos.[77] Como já foi dito, Heródoto descrevia o uso de betuminosos como impermeabilizante de embarcações.[78] Por isso, ao se deparar com um relato que fala em impermeabilizar um "navio", o mais natural seria traduzir *kopher* como sendo um betuminoso. Remetendo ao termo hebraico kaphar como significando cobrir, Morris afirma que o "piche" evidentemente foi um excelente material impermeabilizante, mas cuja natureza era desconhecida.[79]

Além disso, há aspectos de ordem física ou natural que também dão a entender que, entre betume e hena, esta é que foi usada para impermeabilizar a arca, pois folhas secas de hena podem ser convertidas num pó que se torna pasta ao ser misturado com água. Essas folhas possuem uma substância

---

73 STRONG, Léxico hebraico, aramaico e grego de Strong; HARRIS *et al*., *DITAT*, p. 743, 744.

74 CARTWRIGHT-JONES, Henna in the Ancient Egyptian Pharmacopoeia; FORBES, Studies in Ancient Technology, p. 109; MANNICHE, An Ancient Egyptian Herbal, p. 54.

75 ABRAHAM, Asphalts and Allied Substances, p. 14. Ver também HARRIS *et al*., *DITAT*, p. 744, 745.

76 A precisão de sua origem não é consenso. Há uma suposição que diz que 72 anciãos de Jerusalém foram a Alexandria, durante o reinado de Ptolomeu Filadelfo (285-246 a.C.), para traduzirem do hebraico para o grego todos (ou quase todos) os livros do AT em cerca de 2 meses e meio. Desse número de tradutores deu-se o nome da versão grega do AT. Houve problemas de tradução em certos livros e vários hebraísmos foram adotados (em trechos mal traduzidos o que se verifica não passa de hebraico disfarçado), mas entende-se que o Pentateuco foi uma das seções que tiveram melhor tradução, principalmente pelo fato de, noutra suposição, ter sido a primeira tradução e ter ocorrido sem a pressa da suposição inicialmente citada (DOUGLAS, *Novo Dicionário da Bíblia*, p. 1594 e 1595).

77 ABRAHAM, Asphalts and Allied Substances, p. 10, 15, 17, 28, 31.

78 Ibid., p. 28.

79 MORRIS, Henry M. The Biblical Basis for Modern Science. USA: Master Books, 2002, p. 272.

(*lawsone* ou HNQ) que apresenta a capacidade de matar fungos e bactérias, mas sem causar danos a outras plantas (ou a alimentos armazenados), animais ou mesmo ao homem. Essa capacidade tem sido comprovada mediante dados científicos. No mais, os cerca de 4.000 anos de uso continuado da hena como cosmético mostraram que os extratos de hena mui raramente causam algum efeito adverso na saúde humana. Além de não ser tóxica ao ser humano, pode até curar infecções de pele devido a essas propriedades antibactericidas, as quais são atribuídas aos naftoquinonas presentes.[80]

A hena é um arbusto que surgiu em regiões secas tropicais e subtropicais como o Norte da África, Sri Lanka, Índia e Oriente Médio. Pode atingir até 4 metros de altura. Seus ramos são cobertos de espinhos e produzem nas extremidades cachos de flores de odor agradável. O esmagamento de suas flores produz um corante vermelho.[81] Ela seria muito melhor para manter vivos os animais e não deteriorar a comida armazenada no interior da arca do que um betuminoso.

Em seu estado natural, o betume é um produto malcheiroso, tóxico e, inclusive, cancerígeno! Isso porque, em muitos casos, a aplicação de substâncias betuminosas é feita em temperaturas de ebulição, o que causa a emissão de fumos cancerígenos.[82] Em 1987, substâncias betuminosas foram classificadas como cancerígenas pela International Agency for Research against Cancer. Em virtude dos riscos à saúde que esses materiais causam, uma norma brasileira classificou como atividades de *grau máximo de insalubridade* aquelas que expõem trabalhadores a compostos de carbono como o betume.

Noé também poderia tê-lo usado mesmo que não estivesse disponível ou que não existisse ainda, pois poderia extraí-lo da casca de árvores de um modo semelhante ao da extração da resina (látex) das seringueiras.[83] De todo modo, ele precisou obter e manipular um volume muito significativo de impermeabilizante. Considerando as dimensões da arca mencionadas em Gênesis 6.15, e que cada côvado tenha 44 cm,[84] temos que a área total que Noé e seus ajudantes precisaram impermeabilizar foi algo em torno de 19.800 m². Supondo que a camada de impermeabilizante absorvido pela madeira tenha sido algo entre meio e um centímetro (0,5–1,0 cm), o volume de material usado no revestimento interno e externo da arca deve ter sido algo entre 100 mil e 200 mil litros, ou mais (também se deve levar em conta as muitas fendas preenchidas)! Pode ser

80 SHARMA, Tuberculostatic activity of henna.

81 DOUGLAS, *Novo Dicionário da Bíblia*, p. 339, 1290.

82 KNECHT e WOITOWITZ, Risk of cancer from the use of tar bitumen in road works.

83 ABRAHAM, Asphalts and Allied Substances, p. 288; WALKER, Tas B. The pitch for Noah's Ark. Anwers in Genesis, First published: Creation 7 (1):20 August 1984. Disponível em: http://www.answersingenesis.org/creation/v7/i1/noah.asp. Acesso em: 08 ago. 2008.

84 DOUGLAS, *Novo Dicionário da Bíblia*, p. 1279.

que Noé tenha deixado a arca secando antes de ser usada, para que, posteriormente, não inalasse o odor desagradável e tóxico do betume durante cerca de um ano, período em que viria a ficar dentro da arca. Nesse caso, no mínimo, ele deve ter ficado muito tempo em contato com a substância ao produzir tal volume desse impermeabilizante betuminoso e outro período bem razoável na calafetação da arca, estando sujeito aos efeitos maléficos à saúde causados por esse material. Outro risco a que poderia ter sido exposto foi o de incêndio da arca devido à fácil inflamabilidade do betume. Assim, se foi betume, ele e todos os seus auxiliares devem ter sofrido sérias consequências pelo tempo prolongado de exposição a um produto cancerígeno.

Em contrapartida (e relembrando), a hena é um arbusto que sempre existiu em grande disponibilidade e pode ser convertido em pasta para ser aplicado como revestimento impermeabilizante e vedante de fendas. Além disso, é fungicida e bactericida, mas não afeta a saúde do homem e a dos animais, o que o torna ideal para desinfetar um local com vários seres vivos alojados. E, como se não bastasse, é de cheiro agradável

É possível que Noé tenha criado algum artifício ou recurso para neutralizar os efeitos nocivos do betume ou até mesmo para evitar o contato físico com ele. Ou talvez o próprio Senhor de algum modo (sobrenatural ou não) pudesse tê-lo feito. Porém, sabendo das propriedades da hena (e Deus já sabia, pois a fez), por que razão ter esse trabalho a mais? Seria muito mais inteligente usar um produto com as qualidades que a hena possui do que um como o betume, que certamente requereria um ou mais reprocessamentos ou outro produto para anular seus efeitos maléficos. Moisés certamente sabia das propriedades da hena, pois os egípcios conheciam suas características medicinais e cosméticas pelo menos desde 1.500 a.C.[85] e ele, autor do Pentateuco, recebeu do governo do Egito num período bem posterior a esse a melhor educação que poderia ter em todas as artes e ciências egípcias.[86] Assim, o fato de Moisés, guiado pelo Espírito Santo, ter usado *kopher* ao invés de *chemar* ou *zephet* não foi aleatório, pois quem determinou as dimensões, a madeira e o revestimento da arca foi o próprio Senhor.

Os povos antigos certamente usaram materiais betuminosos em várias situações, como citado anteriormente, e é igualmente certo que sofreram danos à sua saúde. Todavia, se fosse o caso de alguém morrer, era substituído por outro. Mão-de-obra não faltava. Mas, no caso de Noé e seus ajudantes, isso não era possível! Eram somente eles e, por isso mesmo, não seria nem prudente e nem producente expô-los a tal risco, fora o fato de sujeitar a arca a ser incendiada.

---

85 CARTWRIGHT-JONES, Henna in the Ancient Egyptian Pharmacopoeia; GURIB-FAKIM, Medicinal plants, p. 11.

86 DOUGLAS, *Novo Dicionário da Bíblia*, p. 362, 470.

Outro aspecto interessante quanto a isso é que o reformador Martinho Lutero, em seu comentário de Gênesis, diz não saber que material seria o betume. Ele afirma que, apesar de piche repulsar a água, atrai a chama.[87] Já João Calvino não faz nenhum comentário quanto a isso, apenas menciona que foi usado piche. Porém ambos afirmam que a madeira (apesar da dificuldade de se saber exatamente de que árvore procedeu) pode ter sido uma de qualidade resinosa como o cedro ou o pinheiro.[88]

Se a exegese abre a possibilidade de ter sido a hena (ao invés do betume) o impermeabilizante, porque ela não poderia ter sido o calafetante? Dentre outros aspectos, Gênesis 6.14 mostra que só Deus é quem pode indicar e prover os meios para a salvação do homem. Este pouco provavelmente teria usado uma madeira qualquer e na sua vedação e impermeabilização o tóxico e mal cheiroso betume, e não a perfumada e desinfetante hena. Em Levítico 17.11 vemos Deus afirmar que "a vida da carne está no sangue. Eu vo-lo tenho dado sobre o altar, para fazer expiação pela vossa alma, porquanto é o sangue que fará expiação em virtude da vida". E *kaphar* é o verbo hebraico que foi traduzido como expiação. Sabendo do simbolismo da arca e seu impermeabilizante e das características do betume e da hena, qual deles pode representar melhor o sangue que expia pela vida?

Além disso, se for levado em conta o trabalho de Bush, professor de hebraico e literatura oriental nos Estados Unidos no século 19, o vocábulo *kopher* tem um som muito parecido com o da madeira usada para construir a arca, que em hebraico é *gopher*.[89] Essa palavra seria traduzida para o inglês como *woodpitch* (madeira de piche ou resinosa), como um cedro, pinheiro, cipreste ou outra árvore do tipo píceas (ou pináceas) que pudesse ser cortada em tábuas. Ainda segundo Bush, é duvidoso que *gopher* seja uma palavra que represente um nome ou espécie *particular* de madeira. Porém, continua o autor, se o for, mais do que qualquer outra a árvore deve ser o cipreste (do grego *kuprissos)*, cujo radical grego é o mesmo do hebraico *kupar.* Esse ponto de vista foi compartilhado por um colega contemporâneo, o qual afirma que autoridades como

87 Essa característica já foi mencionada no livro de Isaías entre 705 e 701 a.C. (DOUGLAS, *Novo Dicionário da Bíblia*, p. 757). Ver Isaías 34.9,10.

88 LUTHER, Martin. Commentary on Genesis. Trad. John Nicholas Lenker (1858-1929). Minneapolis, Minnesota.: The Luther Press, 1910, vol. II., p. 196. Disponível em: <http://www.archive.org/details/commentaryongene02luth. Acesso em: 01 out. 2008. CALVIN, Calvin's Bible Commentaries: Genesis, Part I, p. 181-183.

89 BUSH, George. Notes, Critical and Practical, on the Book of Genesis: Designed as a General Help to Biblical Reading and Instruction. Ivison and Phinney, USA, vol. I, 26th ed., 1859, p. 125. Disponível em: http://www.archive.org/download/notescriticalpra00bush/notescriticalpra00bush.pdf. Acesso em: 03 out. 2008.

Bochart, Fuller e Celsius também tinham a mesma opinião.[90] Por sua vez, como foi visto acima, *kupar*/*kupros* é o arbusto *Lawsonia inermis*.[91]

O vocábulo hebraico גפר (*gopher*), tanto quanto כפר (*kopher*, como impermeabilizante), também tem uma única ocorrência em todo o Antigo Testamento: em Gênesis 6.14. Porém, essa palavra hebraica só possui um único sentido, que é o de designar a madeira da arca.[92] Por ser também similar ao verbo כפר (*kaphar*: cobrir, calafetar), alguns têm chegado a um entendimento semelhante ao de Bush, supracitado, qual seja: houve erro de grafia em que a letra "*g*" ficou no lugar de "*k*" e, por isso, a madeira em questão é uma do tipo resinosa como o pinheiro, por exemplo.[93] *Gopher* pode ter sua origem no acadiano *gupru* (vocábulos análogos: *kupru*, *koper*) o qual foi empregado na epopéia *Gilgamesh* com o sentido de tábuas. Com isso, uma explicação para o uso da madeira na arca é a de que o termo "compartimentos" na verdade seria "juncos", considerando a questão da construção da arca e também o uso dessa palavra no singular. Então, sendo "juncos", pode-se depreender que se trata de uma estrutura de madeira com três camadas de juncos entrelaçados.[94]

Os mesopotâmicos já conheciam a hena tanto quanto os egípcios e *kupru* é justamente o termo que eles empregavam para fazer menção a ela,[95] e foi exatamente esse o termo que utilizaram em seu épico como sendo o material calafetante. Portanto, essa estrutura entrelaçada de juncos de madeira resinosa (resina que poderia ter sido empregada na calafetação) só vem dar ainda mais suporte ao entendimento de que a madeira usada na estrutura da arca foi de troncos[96] do arbusto hena.

Noé, seus filhos e noras foram cobertos (*kaphar*) com puro sangue (*kopher*) carmesim de Cristo, o qual é a dádiva (*kopher*) através da qual obtiveram um grande favor (*kopher*): a preservação de suas vidas. Resgatados (*kaphar*) com o resgate (*kopher*) do Senhor, ficaram a salvo do juízo dentro de um corpo (*gopher*) purificado por dentro e por fora. Tal qual o sangue e o corpo do Cordeiro, o impermeabilizante (*kopher*) e a madeira (*gopher*) têm a mesma

---

90 OLMSTEAD, J. Munson. Noah and His Times: Embracing the Consideration of Various Inquires Relative to the Antediluvian and Earlier Postdiluvian Periods. Gould and Lincoln, 1854, p. 88. Disponível em: http://www.archive.org/details/noahandhistimes00olmsgoog. Acesso em: 11 nov. 2008.

91 CARTWRIGHT-JONES, Henna in the Ancient Egyptian Pharmacopoeia; FORBES, Studies in Ancient Technology, p. 109; HARRIS et al., *DITAT*, p. 745; MANNICHE, An Ancient Egyptian Herbal, p. 54.

92 STRONG, Léxico hebraico, aramaico e grego de Strong; HARRIS *et al*., *DITAT*, p. 282.

93 BUSH, Notes, Critical and Practical, on the Book of Genesis, p. 125.

94 DOUGLAS, *Novo Dicionário da Bíblia*, p. 110; HARRIS *et al*., *DITAT*, p. 282.

95 FORBES, Studies in Ancient Technology, p. 109.

96 Se a hena pode atingir 4 metros de altura, o diâmetro de seu tronco pode chegar a uma dimensão minimamente razoável para poder formar a estrutura da arca.

origem e foram determinados por Deus para serem o meio ou recurso através do qual se deu a salvação de seus eleitos.

Por fim, dizer que os fatos ou evidências falam por si próprios é uma falácia, pois eles são interpretados consoante os pressupostos de quem os observa. Todavia, a argumentação feita a partir das suposições levantadas torna possível entendermos que, tanto o impermeabilizante quanto a madeira empregados na arca que Noé construiu de acordo com a determinação do próprio Deus, procederam do arbusto hena.

Na perspectiva da ciência dos materiais, essa indicação de uso da hena em tempos ancestrais (segundo Gurib-Fakim, os egípcios a usavam como um poderoso fungicida, por exemplo) pode lançar mais luz para sua utilização hodierna, como base de perfumes e produtos cosméticos não alérgicos ou não agressivos ao homem, em diversas aplicações médicas em combate a tumores, micróbios, tuberculose e câncer[97] ou até mesmo como anticorrosivo metálico.[98] Quem sabe as pesquisas possam apontar o emprego dessa planta como fonte para matéria-prima de bloqueador de radiação, à semelhança do que é feito atualmente com as cascas de arroz.[99]

Já sob o ponto de vista simbológico, tendo em vista as características que esse arbusto possui e as duas aplicações na constituição da arca, uma das implicações que vêm à tona é o nível e abrangência do cuidado que Deus tem para com aqueles que o amam. Sendo a hena o impermeabilizante e também os juncos da arca, isso mostra que o esmero e a atenção do Senhor para com seus escolhidos vão muito além daquilo que pode ser percebido em termos imediatos. O Senhor não se restringiu apenas em evitar que Noé, seus filhos e respectivas esposas se afogassem nas águas do juízo, mas conservou a todos saudavelmente vivos dentro de uma arca perfumada e desinfetada de fungos, bactérias e outros micro-organismos. Além do mais, pelas qualidades já citadas da hena, ela se adéqua muito melhor para representar o caráter que o corpo e, principalmente, o sangue do Senhor Jesus tem (de lavar e purificar o homem do próprio pecado), do que uma substância naturalmente cancerígena e malcheirosa como o betume.

---

97 DASGUPTA, T., Rao A. R., Yadava, P. K. Modulatory effect of Henna leaf (Lawsonia inermis) on drug metabolising phase I and phase II enzymes, antioxidant enzymes, lipid peroxidation and chemically induced skin and forestomach papillomagenesis in mice. *Mol. and Cel. Biochem.* 245 (2003), p. 11-22. ENDRINI, S., Rahmat A., Ismail, P. & Hin, T. Y. Anticarcinogenic Properties and Antioxidante Activity of Henna (Lawsonia inermis). *J. Med. Sci*. 2 (4) (2002), p. 194-197. MUHAMMAD, The use of Lawsonia inermis linn.; SHARMA, Tuberculostatic activity of henna; ZUMRUTDAL et al., Effect of Lawsonia inermis treatment.

98 REHAN, H. H. Corrosion control by water-soluble extracts from leaves of economic plants. Mat.-Wiss. u. Werkstofftech 34, 232-237 (2003).

99 EL-DAKROURY, A. & GASSER, M. S. Rice husk ash (RHA) as cement admixture for immobilization of liquid radioactive waste at different temperatures. *Journal of Nuclear Materials* 381 (2008), p. 271–277.

ABSTRACT

Materials used by man since remote eras may have received names not equivalent to the ones they have today. Definitions of a material are important, being influenced by the way a substance, technique or science is employed by a given community. In the case of petroleum, its definition is controversial, non-systematic and frequently archaic. Petroleum terminology is open to personal choice and historical usage. In many ways, this can also be said of other hydrocarbons, like bitumen. One of the most ancient records of the use of bitumen can be found in the pre-Babylonian peoples and in later ones like the Sumerians, in southeastern Mesopotamia (present-day Iraq), regions linked to the Babylonian and Jewish Flood narratives. Similar to the Babylonian version, the Jewish narrative, recorded by Moses in Genesis 6:14, states that a material which today can be classified as petroleum or something similar was used for internal and external waterproofing of a large vessel. Due to historical, exegetical and theological reasons, it is very likely that a problem occurred in the translation from Hebrew to other languages, probably starting with the Septuagint. When these reasons are linked to scientific matters, one comes to the conclusion that the waterproofing material originally mentioned in the biblical text may not have been bitumen or any other similar substance, but one that possesses quite distinct characteristics, some of them being the opposite of those found in bitumen. As a consequence of such discovery, it becomes possible to ascertain with greater accuracy from what tree came the wood utilized in the ark.

KEYWORDS

Noah's Ark; Petroleum; Bitumen; Pitch; Waterproofing; Henna.

Música Religiosa no Brasil Colonial

Donald Bueno Monteiro[*]

RESUMO

Este artigo aponta que houve expressivas manifestações artísticas no Brasil colonial, notadamente no âmbito religioso, não só no que diz respeito às artes plásticas, mas à música, utilizada tanto nas missas quanto nas procissões e festas religiosas. Com o passar do tempo, esse material foi abandonado e esquecido. Todavia, pesquisas feitas a partir da década de 1940 têm revelado um rico acervo e maior conhecimento sobre sua produção. Inicialmente, o autor esboça os contornos da religiosidade colonial, dando seus traços característicos: presença constante do elemento religioso; abundância de superstições e práticas sincréticas; ênfase no exterior e no monumental; dissociação entre prática religiosa e retidão moral. A seguir, descreve as atividades musicais e seus produtores, ressaltando os tipos de composições e as ocasiões em que eram utilizadas. Chama a atenção para a riqueza e diversidade da produção musical, especialmente nos centros mais desenvolvidos, e considera alguns músicos representativos que atuaram em diferentes regiões da Colônia (Pernambuco, Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro). O autor conclui com uma reflexão crítica tanto do ponto de vista musical (a música em si, considerada de boa qualidade) quanto funcional (seu impacto no culto formal e na piedade popular). Sua constatação é que a música sacra colonial contribuiu para manter a identidade religiosa do povo, sem, todavia, levá-lo a uma maior maturidade espiritual. O autor reconhece que falta uma investigação mais acurada da repercussão dessa música na vivência religiosa do povo brasileiro.

[*] O autor é pastor presbiteriano, bem como coordenador acadêmico e professor no Seminário Presbiteriano do Sul, em Campinas, onde leciona Teologia do Culto e Música. É bacharel em Teologia (SPS, 1974), licenciado em Música (Escola de Música e Belas Artes do Paraná, 1980) e mestrando no CPAJ, na área de Teologia Histórica.

PALAVRAS-CHAVE

Brasil colonial; Música colonial; Compositores brasileiros; Piedade católica; Barroco mineiro.

INTRODUÇÃO

O Brasil colonial não apresenta, no campo das artes, um "deserto" cultural. As esculturas dos Doze Profetas, criadas pelo talento de Antônio Francisco Lisboa, "O Aleijadinho", são testemunhas mudas que, a partir da Igreja de Nosso Senhor Bom Jesus de Matosinhos, apontam para a existência de uma arte escultória expressiva e refinada. A cidade mineira de Congonhas do Campo guarda, assim, exemplos de uma arte de qualidade, perenizada em obras imóveis e visíveis.

Outra arte, contudo, por ser mais volátil e efêmera, não obteve reconhecimento tão pronto. A música, para ser apreciada, necessita ser produzida; mas, uma vez entoada, reaparece o silêncio e pode ser facilmente esquecida. No Brasil colonial havia música sendo composta e cantada para uso do culto católico, tanto nas celebrações formais acontecidas dentro dos templos, quanto nas procissões e festas religiosas.

No século 19, as flutuações econômicas e as mudanças de gosto musical levaram ao esquecimento muitas das obras compostas no Brasil para uso religioso. Muitas partituras foram abandonadas, e assim perdidas para sempre; de outras apenas se encontraram fragmentos, sendo impossível sua reconstituição. Pesquisas e buscas desenvolvidas a partir da década de 40, no século passado, permitiram encontrar um rico acervo de partituras, o que possibilitou conhecer parte daquilo que foi criado por inúmeros músicos em solo brasileiro.

O presente artigo pretende esboçar parte desse rico tesouro musical, notando, em alguns pontos, sua inserção na prática religiosa do povo que vivia na Colônia. Os historiadores, via de regra, descrevem a religião católica e seu culto de forma ampla, fazendo apenas referências à música utilizada. Os pesquisadores musicais, por sua vez, estão mais interessados na música em si, e investigam a tendência estética subjacente e a estrutura da peça encontrada, apontando tão somente a ocasião e o modo da inserção dessa mesma peça na missa ou em outra cerimônia religiosa. Desse modo, tais estudiosos – tanto de um grupo quanto do outro – deixam de focalizar a possível repercussão da música na vivência religiosa do povo.

Certamente é difícil avaliar e precisar a influência dessa música sobre a população. A distância que separa o momento presente daquela época remota, bem como a ausência de fontes em abundância, impedem a emissão de juízos categóricos. Entretanto, as informações disponíveis permitem apresentar algumas conclusões que contribuem para uma melhor compreensão do mundo em que viveram os habitantes dessa terra brasileira, especialmente enquanto colônia portuguesa.

Em primeiro lugar, serão expostas informações a respeito do colonizador e da religião trazida para o novo território, bem como a respeito das práticas religiosas existentes ou criadas. Em seguida, estreitando-se o foco, falar-se-á das atividades musicais desenvolvidas no âmbito da religião católica: o uso na catequização, nas missas e nas festas. Também se discorrerá sobre as entidades que patrocinavam a música sacra e sobre os músicos envolvidos, de maneira geral. As questões vinculadas aos padrões de texto e aos documentos encontrados ocuparão, a seguir, a atenção. Por último, notas biográficas de alguns músicos representativos, bem como informações sobre algumas de suas obras, serão postas em evidência.

Uma reflexão crítica se impõe, diante dessa massa de dados. São possíveis algumas conclusões, fazendo-se uso de categorias de análise que privilegiam uma visão da música como arte funcional. Isto significa que as avaliações feitas advogam a interação do canto com a vida, de sorte que a experiência cotidiana seja enriquecida e contribua para o surgimento de uma piedade sadia. Este alvo, pelo que se depreende do exame das fontes, não foi atingido.

1. A RELIGIOSIDADE COLONIAL

O projeto de colonização preconizado por Portugal no século 16 já vinha de séculos anteriores. Camões, de maneira épica e grandiosa, se propõe a espalhar por toda parte, com o engenho e arte de que dispunha,

> ... as memórias gloriosas
> Daqueles Reis que foram dilatando
> A Fé, o Império, e as terras viciosas
> De África e de Ásia andaram devastando.[1]

As terras viciosas são as terras pagãs, cheias de vícios, que são objeto do domínio português que é dilatado até elas, numa ação que traz, conjuntamente, a Fé e o Império.

Eduardo Hoornaert destaca que "toda a empresa marítima portuguesa foi expressa pelos contemporâneos em linguagem religiosa e, mais ainda, missionária".[2] E logo a seguir o mesmo autor cita uma frase do rei D. João III que confirma tal perspectiva: escrevendo a Tomé de Souza, o primeiro governador geral do Brasil, diz o rei: "A principal causa que me levou a povoar o Brasil foi que a gente do Brasil se convertesse à nossa santa fé católica".[3] O projeto colonial tem uma formulação teórica grandiosa, mas a prática se mostra bem diferente. A união do interesse espiritual com o interesse expan-

---

1 CAMÕES, Luiz Vaz de. *Os Lusíadas.* Canto I, estrofe segunda.

2 HOORNAERT, Eduardo et al. *História da igreja no Brasil.* História geral da igreja na América Latina. 4ª ed. São Paulo: Paulinas, Vozes, 1992, tomo II/1, p. 23.

3 Ibid., p. 24.

sionista e mercantil fará com que este último prevaleça, não obstante o uso de uma linguagem missionária. É exemplo da conjugação desses dois interesses a observação que o padre Manuel da Nóbrega faz, dirigindo-se ao rei: "Nosso Senhor ganhará muitas almas e Vossa Alteza muita renda nesta terra".[4]

Em todas as viagens de navegação se faziam presentes os religiosos. Os capelães costumavam pertencer a uma dessas ordens: franciscanos, carmelitas, beneditinos, mercedários. A primeira missa celebrada no Brasil, em 26 de abril de 1500, teve como oficiante o franciscano Henrique de Coimbra, membro da expedição cabralina.

A religião trazida era a fé católica, a religião do rei, que detinha não só o governo civil como também o eclesiástico. Esta concentração dos dois poderes na pessoa do rei de Portugal veio a ser chamada de *padroado*, e se constituía em um sistema que dava poderes à Coroa Portuguesa para administrar e decidir as questões eclesiásticas em suas colônias.

Esclarece Riolando Azzi:

> O direito de padroado só pode ser plenamente entendido dentro de um contexto de história medieval. Não se trata de usurpação de atribuições religiosas próprias da Igreja por parte da Coroa lusitana, mas de forma típica de compromisso entre a Santa Sé e o governo português. Consistia especificamente no direito de administração dos negócios eclesiásticos, concedido pelos papas aos soberanos portugueses.[5]

Os religiosos que chegaram à nova terra vinham, portanto, imbuídos de um fervor missionário que entendia ser necessária uma "europeização" da vida religiosa dos moradores da terra, para manter o domínio em ambas as esferas, espiritual e temporal, sob o patrocínio do reino português. As práticas indígenas devem ser abolidas, por mais inocentes que pareçam; mesmo a música dos índios deve ser banida e nenhum lugar no culto pode ser aberto para ela.[6]

Para a evangelização dos silvícolas logo acorreram os jesuítas. A Companhia de Jesus era ordem recente, fundada em 1539 por Inácio de Loyola; o primeiro grupo de religiosos chegou à Bahia em 1549, chefiado por Manuel da Nóbrega. "A ação da Companhia de Jesus desenvolveu-se em dois setores: o das missões, com a fundação de aldeias indígenas [...], e o da educação, com a fundação de colégios reais." [7]

---

4 Ibid., p. 27.

5 AZZI, Riolando. *A cristandade colonial*: um projeto autoritário. História do pensamento católico no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1987, p. 21.

6 Ver, adiante, a respeito da oposição desenvolvida pelo primeiro bispo do Brasil ao uso da música indígena.

7 MADUREIRA, Pedro Paulo de Sena. Brasil: religião. In: HOUAISS, Antônio (Org.). *Enciclopédia Mirador Internacional.* São Paulo: Encyclopaedia Britannica, 1980, vol. 4, p. 1590, 1591.

O padrão de catequização desenvolvido pelos jesuítas envolvia "o ensino de orações e outros textos cristãos cantados, tanto na "língua brasílica" quanto em línguas ibéricas, ou seja, o português e o espanhol".[8] Entretanto, é duvidoso se essas medidas tiveram um resultado efetivo, pois tais missões, na prática, parecem ter contribuído apenas para produzir trabalhadores escravos.

No século 18 o jesuíta André João Antonil, que chegara ao país em 1681, irá apontar a atitude relapsa dos senhores como a causa da ignorância de seus escravos, que não são levados à missa nos dias próprios nem são ensinados nos aspectos mais básicos da doutrina.[9]

Assim, parece adequado dividir a análise da religiosidade colonial em dois rumos, não necessariamente opostos, mas freqüentemente distintos: de um lado, a ação oficial, desenvolvida pelos religiosos, tanto membros das ordens religiosas quanto do clero secular, que praticaram uma evangelização de acordo com os padrões da igreja católica de então. O clero, em boa medida, trazia consigo as preocupações da Contra-Reforma, sendo que em muitos deles o zelo pela implementação de uma mentalidade tridentina era evidente.

Por outro lado, há a vivência religiosa do povo. A mistura de gentes que caracterizou o povoamento inicial da Colônia bem como contribuiu para uma religião confusa: degredados, prostitutas, meninas órfãs, padres sob disciplina... estes foram alguns dos grupos que povoaram a nova terra. Vieram também muitos "cristãos-novos", judeus que fugiam da perseguição tanto em Portugal quanto em outros países. Também vale destacar a mistura étnica: aqui os portugueses encontram os índios e sua cultura; logo a seguir, esses mesmo colonizadores trouxeram os negros como escravos.

Cada grupo trouxe sua visão religiosa, tendo com consequência uma reunião sincrética de crenças e superstições. Faltavam religiosos para ensinar o povo, pois a distribuição deles pelo país não seguia critérios de necessidade espiritual, mas sim questões de conveniência política. Desassistidos, os moradores desenvolveram uma amálgama religiosa com elementos pagãos, buscados em diferentes culturas: dos índios, dos negros e da própria herança européia. O comentário de Laura de Mello e Souza é pertinente, apontando dificuldades de um lado e outro do Atlântico:

> A partir dos estudos recentes, sabe-se quão fortemente impregnada de paganismo se apresentou a religiosidade das populações da Europa moderna, e quantas violências acarretaram os esforços católicos e protestantes no sentido de separar cristianismo e paganismo. O cristianismo vivido pelo povo caracterizava-se

---

8 CASTAGNA, Paulo. Música missionária na América portuguesa. São Paulo: UNESP/Instituto de Artes, 2004. Disponível em: www.ia.unesp.br/docentes/hmb/HMB_2004_apostila3.pdf (História da música brasileira, cap. 3, p. 2). Acesso em: 27 mar. 2009.

9 SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a terra de Santa Cruz*: feitiçaria e religiosidade no Brasil colonial. 5ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 92, 93.

> por um profundo desconhecimento dos dogmas, pela participação na liturgia sem a compreensão do sentido dos sacramentos e da própria missa. Afeito ao universo mágico, o homem distinguia mal o natural do sobrenatural, o visível do invisível, a parte do todo, a imagem da coisa figurada.[10]

Vivendo num território extenso e selvagem, sem a adequada assistência espiritual oficial, os habitantes criaram práticas religiosas com os recursos disponíveis. Isto significava que o contato com as coisas divinas se fazia por meio de rezas, orações, benzimentos, cujos mediadores eram os leigos, gente do meio do próprio povo.

> O papel do padre era relativamente pouco importante nesta religiosidade assentada sobre instituições e lideranças leigas; rezadores, benzedores, imagens milagrosas e objetos protetores tinham poder suficiente para resolver quase todas as situações.[11]

De maneira esquemática, podem ser apontadas as seguintes marcas da religiosidade presente no Brasil colonial:

1) *Presença constante do elemento religioso.* Os lugares que vão sendo descobertos ou as vilas que vão sendo fundadas recebem nomes com referência religiosa: monte Pascoal, baía de Todos os Santos, e assim por diante. Nelson Omegna observa, a respeito: "A preferência para dar nomes de santos às localidades era uma forma de cristianizar a paisagem, um exorcismo, pelo menos para afastar os demônios que povoavam a Terra desconhecida". E, mais adiante, focando a vida comum do morador da terra: "A religião impregna toda a vida do homem da colônia. Cada instante do seu dia está dominado por um pensamento ou um rito de piedade. A constante preocupação da religiosidade forra a conversação de frases e gestos devocionais".[12]

2) *Abundância de superstições e práticas sincréticas.* O fato declarado de uma vida impregnada de religião poderia parecer, a um observador desavisado, que a Colônia se assemelhasse a um Paraíso na terra. Nada mais longe da realidade! Já foi mencionado atrás que o povo, desprovido de assistência espiritual regular, desenvolveu uma prática religiosa profundamente sincrética. Comenta um historiador, ao descrever o cotidiano religioso prevalecente no Brasil colonial:

---

10 Ibid., p. 90, 91.

11 HAUCK, João Fagundes et al. *História da igreja no Brasil*: História geral da igreja na América latina. 3. ed. São Paulo: Paulinas e Vozes, 1992, tomo II/2, p. 112.

12 OMEGNA, Nelson. *A cidade colonial.* 2. ed. Brasília: Ebrasa, 1971, p. 12, 48.

> Malgrado a preocupação da Inquisição e da própria legislação real, proibindo a prática de feitiçarias e superstições, no Brasil antigo, em toda rua, povoado, bairro rural ou freguesia, lá estavam as rezadeiras, benzedeiras e adivinhos prestando tão valorizados serviços à vizinhança.[13]

Ritos e costumes dos índios e dos negros se misturam com as superstições trazidas da Europa; a colônia se inicia em um período em que havia, literalmente, caça às bruxas, mediada e incentivada pela Inquisição católica. O ambiente era favorável, pois, ao sincretismo e à superstição.

3) *Ênfase no exterior e no monumental*. Nelson Omegna fala do "artificialismo manifesto na pompa das edificações oficiais ou eclesiásticas, em contraste com a modéstia das residências e a importância do povoado".[14] Na análise desse historiador, são diversas as causas para tal artificialismo. As próprias determinações da Igreja, por meio das *Constituições do Arcebispado da Bahia* (1707), determinavam que os templos fossem edificados em lugares altos e suficientemente espaçosos. O aparato dos edifícios religiosos, contudo, também atenderia ao gosto pela ostentação e, talvez, a um desejo de compensar as próprias inquietações interiores por meio do vulto da edificação.

4) *Dissociação entre a prática religiosa e a retidão moral.* João Camilo de Oliveira Torres, em obra que analisa as idéias religiosas no Brasil, observa que o Padre Nóbrega se opôs com energia à "extraordinária anarquia sexual brasileira". E complementa: "Nóbrega não admitia estas soluções de moral confortável, nem brincadeiras com assuntos tão sérios".[15]

Luiz Mott classifica os colonos em quatro grupos, no que diz respeito à religião: católicos praticantes autênticos, católicos praticantes superficiais, católicos displicentes, pseudocatólicos.[16] O exame das abundantes informações sobre os moradores da Colônia mostra que era pequeno o grupo dos autênticos católicos. A maior parte se compunha de pessoas que ostentavam uma piedade externa, de sorte que os padrões éticos e morais da fé cristã eram, na prática, solenemente ignorados. Estas falhas eram bastante evidentes na área sexual, com freqüentes casos de concubinato, mesmo entre o clero.

---

13 MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e (Org.). *História da vida privada no Brasil*: cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 194.

14 OMEGNA, *A cidade colonial*, p. 42.

15 TORRES, João Camilo de Oliveira. *História das idéias religiosas no Brasil.* São Paulo: Grijalbo, 1968, p. 24, 25.

16 MOTT, Cotidiano e vivencia religiosa, p. 175.

Nessa terra selvagem e, apesar de sua amplidão, toda ela governada pela Coroa portuguesa, existiam variadas atividades religiosas. Na maioria das vezes, eram poucos os recursos para que a música fosse bem entoada. Mas, em muitas ocasiões, graças ao esforço do clero e ao surgimento de condições econômicas favoráveis, música de boa qualidade foi produzida, surgindo inclusive composições originais que demonstram engenho e arte.

2. AS ATIVIDADES MUSICAIS E SEUS PRODUTORES

As notícias sobre os cânticos entoados por protestantes nos dois primeiros séculos do Brasil são apenas dados históricos. Hans Staden registrou, em obra que publicou na Alemanha em 1557, que fora preso pelos índios tupinambás alguns anos antes. E relata haver entoado muitos hinos, naquele tempo de cativeiro, implorando o socorro divino. Pouco tempo depois da partida de Staden para a Europa chegou ao Rio de Janeiro um pequeno grupo de reformados, integrantes da expedição chefiada por Nicolau Durand de Villegaignon. O primeiro culto evangélico aconteceu no dia 10 de março de 1557, dirigido pelo pastor Pedro Richier. Unidos, cantaram o Salmo 5, de acordo com a metrificação de Clement Marot. (A história desse pequeno grupo calvinista e de sua sorte é conhecida, e seu relato foge ao escopo do presente artigo.) No século seguinte os holandeses, ao invadirem o Nordeste brasileiro, trouxeram consigo a fé reformada, tendo construído igrejas e desenvolvido uma frutífera atividade evangelística entre os índios. Há registro dos hinos cantados e das atividades realizadas. Com a expulsão dos invasores, nenhum traço da música por eles utilizada parece ter ficado entre o povo da Colônia, nem sinais de alguma influência sobre os rumos ou os estilos da música sacra brasileira.[17]

A chegada dos jesuítas, em 1549, marca o início do uso da música na catequização dos índios. O já mencionado padrão de catequização dos jesuítas englobava "o ensino de orações e outros textos cantados". Os silvícolas chegaram a ser ensinados a tocar instrumentos e a cantar, tanto o cantochão quanto o canto de órgão. Para dirimir dúvidas, é prudente transcrever a explicação de Jaelson Trindade e Paulo Castagna: "'*Canto de órgão*' é palavra portuguesa para música mensurada e 'a vozes', contraposta a '*cantochão*', música não mensurada e cantada em uníssono, chamada também '*canto gregoriano*'".[18]

Os jesuítas fizeram uso não apenas dos estilos musicais que haviam trazido da Europa, mas também se serviram dos cantos dos índios, mudando as

17 Maiores informações podem ser obtidas em BRAGA, Henriqueta Rosa Fernandes. *Música sacra evangélica no Brasil*: contribuição à sua história. Rio de Janeiro: Kosmos, 1961, p. 31-64.

18 TRINDADE, Jaelson; CASTAGNA, Paulo. Música pré-barroca luso-americana: o grupo de Mogi das Cruzes. In: Revista Eletrônica de Musicologia. Curitiba: Departamento de Artes da Universidade Federal do Paraná. V.1.2, dezembro de 1996, nota 36. Disponível em: www.rem.ufpr.br/REMv1.2/mogi.html. Acesso em: 24 jun. 2008. Itálico no original.

palavras para que elas expressassem o louvor a Deus. Este procedimento, que hoje seria elogiado como uma adequada percepção transcultural, foi atacado e proibido pelo primeiro bispo do Brasil, D. Pero Fernandes Sardinha. Este bispo era homem culto, formado pela Sorbonne, onde teria tido contacto com o futuro reformador João Calvino. Contudo, logo que chegou ao Brasil, em outubro de 1551, se opôs à prática de Manuel da Nóbrega, que fazia amplo uso das melodias indígenas.

> Confundindo, e até identificando, a religião com a cultura, queria o bispo que se exigisse dos índios, antes de serem admitidos ao batismo, a capitulação diante da civilização ocidental. [...] Profundamente racista, ao que parece, não concebia sua missão apostólica senão perante os europeus imigrados e nunca perante os selvagens. [...] Nem sequer as missões volantes nas aldeias permitiu que fossem mantidas, pois "não gostava de capelas e casas de meninos entre os índios".[19]

Assim, a prática musical se circunscreveu à música de acordo com os padrões europeus. Houve progresso, pois "em 1559, Francisco de Vaccas era o responsável pela música na catedral da Bahia e o cargo de mestre-de-capela no Brasil se estendia também às matrizes vizinhas".[20] As condições de vida era modestas, como também os recursos, mas isso não impediu que florescesse, em muitos lugares, prática musical vigorosa e, em alguns casos, original.

Posteriormente, surgiram os "nheengaribas" ou "músicos da terra", que eram índios com boa formação musical, requisitados para as atividades religiosas e nelas envolvidos. Há referências a eles desde o início do século 17, e são considerados em alguns lugares como os "índios músicos de Pernambuco". O próprio padre Antônio Vieira os ouviu cantar.[21]

Gradativamente consolidam-se alguns pólos musicais, que dependeram do povoamento e da existência de recursos econômicos para o sustento dos músicos. Evidentemente, as primeiras localidades nas quais isso se evidencia são Salvador, Recife e Olinda. No nordeste e norte do país também se registram atividades musicais em São Luís do Maranhão e Belém do Pará. A primeira igreja matriz da cidade de São Paulo foi concluída entre 1609 e 1612, e desde este período já existiam mestres de capela. O desenvolvimento da cidade do Rio de Janeiro foi lento; de fato, até 1763 a capital da Colônia era Salvador, o que acarretava uma atenção maior para aquela cidade. Há, entretanto, uma interessante informação sobre um natural da cidade do Rio, João Seixas da

---

19 LACOMBE, Américo Jacobina. A igreja no Brasil colonial. In: HOLANDA, Sérgio Buarque (Org.). *A época colonial*: administração, economia, sociedade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 69, 70. História geral da civilização brasileira; t. 1; v. 2.

20 MARIZ, Vasco. *História da música no Brasil.* 2. ed. São Paulo: Civilização Brasileira, 1983, p. 33.

21 CASTAGNA, Música missionária na América portuguesa, p. 13-17.

Fonseca, beneditino e músico. Ele se deslocou para Portugal, e o seu nome está envolvido com a publicação da primeira coletânea de peças para o piano, de autoria de Ludovico Giustini, ou Lodovico Giustini di Pistoia, publicada em Florença em 1732.

Na região que veio a ser conhecida como Minas Gerais surgiram três pólos de destaque, já no século 18: Vila Rica e os povoados vizinhos de Mariana e Sabará; São José Del Rey (hoje Tiradentes), São João Del Rei e Congonhas do Campo; Arraial do Tejuco (hoje Diamantina). A descoberta de recursos minerais nessa região desencadeou um intenso fluxo migratório, produzindo um acelerado processo de urbanização. Como conseqüência, havia uma demanda por música para as celebrações da Igreja, bem como os recursos financeiros necessários para o sustento dos executantes e compositores.

Para entender a demanda de músicas, é preciso saber que não só o culto oficial – leia-se as missas – requeria a presença de solistas e coros. Havia as festas reais; havia as confrarias.

As festas reais eram festas religiosas celebradas em todas as povoações dos domínios portugueses, selecionadas dentre as comemorações próprias do calendário católico. Aconteciam "com maior ou menor pompa, conforme os recursos de cada vila".[22] Eram normalmente quatro:

- *Corpus Christi*, ou *Corpo de Deus*, como é mais freqüentemente citada na documentação. É festa móvel, que acontece logo após o Domingo da Trindade. Em Portugal e na Colônia era a festa mais importante, celebrada com imponente procissão, à qual concorriam o poder civil, o eclesiástico e o militar.
- *Anjo Custódio do Reino.* Celebrada no terceiro domingo de julho, para lembrar o Anjo protetor do Reino de Portugal.
- *Festa de São Sebastião.* Possuía data fixa: 20 de janeiro. Esta festa envolvia um pedido de proteção contra as epidemias.
- *Visitação de Santa Isabel.* Acontecia em 2 de julho. É a festa menos referida na documentação disponível.

O envolvimento dos leigos se deu pela participação em associações, genericamente denominadas de confrarias. Eduardo Hoornaert especifica que tais entidades visavam promover a devoção a um santo específico; e explica: "As confrarias são associações religiosas nas quais se reuniam os leigos no catolicismo tradicional. Há dois tipos principais de confrarias: as irmandades e as ordens terceiras".[23] A única agremiação que tinha uma finalidade social era a

22 DUPRAT, Régis. *Música na sé de São Paulo colonial.* São Paulo: Paulus, 1995, p. 32.

23 HOORNAERT, op. cit., p. 234.

Irmandade de Misericórdia; as demais voltavam-se para atividades religiosas, devocionais e para suporte do culto. Muitas dessas irmandades assumiram o encargo da construção de templos; ainda hoje há templos católicos vinculados às irmandades de origem. Como a assistência oficial, por meio do clero, era escassa, tais confrarias encontraram um espaço fértil para o seu crescimento. Hoornaert avalia e destaca a participação leiga quando diz:

> Os leigos se responsabilizam e promovem a parte devocional, sem necessidade de estímulo dos clérigos. Com freqüência a promoção do culto e a organização da confraria se deve totalmente à iniciativa leiga.[24]

As ordens terceiras representam o segundo tipo de confrarias. "As ordens terceiras eram corporações de leigos subordinadas às ordens religiosas tradicionais e seguiam sua religiosidade e espiritualidade".[25] A denominação se deve ao uso do seguinte padrão: a ordem primeira era a dos homens; a ordem segunda, a das mulheres; e a terceira associava leigos, para colaborarem em determinadas festas e procissões. As ordens terceiras se fizeram presentes desde o primeiro século da colonização, e algumas delas chegaram a possuir suntuosas igrejas na Bahia, no Rio de Janeiro e Minas Gerais.

Tanto as irmandades quanto as ordens terceiras desenvolveram-se, em sua maioria, sob modelos discriminatórios: havia confrarias de homens brancos, outras de homens pardos, e muitas de homens pretos.

Diante desse quadro, pergunta-se: quais eram as oportunidades e ocasiões de atuação dos músicos? De forma esquemática, podem ser elencadas três áreas:

- *Música regular das matrizes.* Cânticos utilizados nas celebrações rotineiras das missas, ou missas de datas especiais, algumas delas ligadas à comemoração do padroeiro da confraria.
- *Música das festas reais.* O responsável por esta música era contratado pela Câmara local, que também se responsabilizava pelo seu pagamento.
- *Música fúnebre.* Nos sepultamentos, quando havia música, ela era requisitada e paga pelos familiares do morto.

As investigações têm mostrado que as irmandades tinham áreas definidas de atuação. O comentário de Paulo Castagna é oportuno:

---

24 HOORNAERT, História da igreja no Brasil, p. 235.

25 WERNET, Augustin. Vida religiosa em São Paulo. In: PORTA, Paula (Org.). *História da cidade de São Paulo*: A cidade colonial. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 197.

> As irmandades exerciam forte competição entre si, visando obter mais adesões e, com isso, maior arrecadação em anuidades. Por outro lado, as irmandades não tinham licença da Igreja para a execução de música em quaisquer cerimônias. Pelo contrário, cada irmandade recebia autorização para celebrar apenas algumas cerimônias do calendário litúrgico.[26]

E o mesmo autor prossegue dando informações interessantes: o musicólogo Curt Lange identificou as demarcações feitas à atuação de diversas irmandades na cidade de Vila Rica, no século 18: por exemplo, a Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos era responsável pela Procissão dos Passos, Procissão do Enterro, música da Quaresma; enquanto a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Alto da Cruz do Padre Faria cuidava das missas e procissões em louvor a Nossa Senhora.

O sistema mais primitivo de contratação dos músicos era o *estanco,* termo que designava um privilégio comprado da Coroa portuguesa para se ter o direito de um tipo de comércio. Na prática, portanto, convertia-se em um monopólio. No que dizia respeito aos músicos, significava que somente um músico poderia atuar em uma determinada localidade, sendo os demais profissionais (instrumentistas ou cantores) seus discípulos ou agregados.

Posteriormente desenvolveu-se um modo um pouco diferente, com um nível maior de liberdade; a partir de 1760 é instalado o sistema de *arrematação,* que correspondia a leilões públicos, realizados nos últimos dias de dezembro, para os serviços de música do ano seguinte.

As irmandades podiam contratar diretamente um diretor, que costumava trazer consigo um grupo musical; além disso, havendo órgão, também se agenciavam os serviços de um organista. Tais contratos eram denominados de *ajustes*.

Vale destacar o comentário de Maria Inês Guimarães, aplicável especialmente para elucidar o que acontecia nas Minas Gerais do século 18:

> A música religiosa era produzida, principalmente, sob encomenda, seja por contrato anual entre as instituições e um "diretor de música", seja, mais raramente, por um acordo na ocasião das comemorações extraordinárias.[27]

Isto significa que os músicos das regiões apontadas como pólos musicais, onde havia recursos financeiros suficientes para a contratação deles, tinham

---

26 CASTAGNA, Paulo. A música religiosa mineira no século XVIII e primeira metade do século XIX. São Paulo: UNESP/Instituto de Artes, 2004. Disponível em: www.ia.unesp.br/docentes/hmb/HMB_2004_apostila6.pdf (História da música brasileira, cap. 6, p. 5). Acesso em: 27 mar. 2009.

27 GUIMARÃES, Maria Inês J. José Joaquim Emerico Lobo de Mesquita. Belo Horizonte: Secretaria de Cultura/ PAMM Patrimônio Arquivístico Musical Mineiro. Disponível em: www.cultura.mg.gov.br/pamm/site.html. Acesso em: 27 mar. 2009.

diversas oportunidades de trabalho. Eles podiam desempenhar suas funções a serviço das igrejas, em alguns casos recebendo a denominação de mestres de capela, podiam ser contratados pelas irmandades ou ordens terceiras, ou serviam as Câmaras locais preparando a música para as festas reais. Por isso mesmo, nas regiões mineiras, eram os músicos em grande número; há registro de cerca de 120 músicos atuantes no Arraial do Tejuco (atual Diamantina) durante o século 18.

De início, os instrumentos eram poucos; em alguns casos, um ou dois instrumentos graves, que davam um reforço às vozes. Alguns órgãos vão sendo construídos; instrumentos menores, chamados de *positivos,* se assemelhavam a armários e, considerados portáteis, tiveram grande utilidade no período. Há também notícia de órgãos menores e carregados pelo próprio executante. No início do século 18 foram introduzidos instrumentos de cordas conforme o padrão italiano. Deve-se notar que o padrão da orquestra atual ainda não estava consolidado na Europa; esta foi uma época de experimentação e de consolidação do formato e qualidades de muitos dos instrumentos atualmente utilizados. Foi nesse início de século que Stradivarius, na cidade italiana de Cremona, criou seus afamados violinos.

O órgão da Igreja de Mariana foi uma doação do rei de Portugal, D. João V, quando da criação do bispado em 1745. O instrumento, fabricado pelo afamado organeiro alemão Arp Schnitgel (provavelmente em 1701), continua em uso, após esmeradas reformas em 1984 e 1997. Na verdade, esse não foi o único órgão existente na Colônia, pois há registros de inúmeros organistas contratados para servirem as igrejas, além do nome de alguns construtores. Contudo, face à ausência de uma mentalidade preservacionista, a maior parte dos instrumentos foi destruída ou danificada irremediavelmente.[28]

Fica evidente a existência de uma grande disparidade entre a música praticada nas igrejas dos centros de maiores recursos e a situação precária das igrejas espalhadas pelo sertão adentro, desprovidas de músicos profissionais ou de condições financeiras. Mesmo assim, muitas comunidades mantiveram atividades musicais, fato que se manteve no século 19, atestado pelas pesquisas musicológicas que têm inventariado o acervo ainda existente nas igrejas católicas brasileiras.

3. A MÚSICA COLONIAL

A música praticada em terras do Brasil desde o início de sua história até sua Independência tem recebido diversas denominações. A mais conhecida pa-

[28] Há informações abundantes em comunicação da organista e musicóloga Dorotéa Machado Kerr ao Encontro de Musicologia da Faculdade de Artes e Educação Física da Universidade do Chile, Santiago, em 2003: *A atividade organística no Brasil colônia*: organistas, compositores, construtores. Disponível em: www.ia.unesp.br/pos/stricto/musica/int_artigos. php. Acesso em: 11 jun. 2009.

rece ser a mais imprópria, ao designar a produção acontecida em Minas Gerais como o *barroco mineiro.* Isto se dá porque uma análise cuidadosa não indica estreita similaridade com o estilo que recebeu esta caracterização na Europa, a grosso modo cobrindo o período 1600-1750. Otto Maria Carpeaux opina que a expressão "música mineira barroca" é inexata. O estilo é o da música sacra italianizante de Haydn (1732-1809), cujos quartetos eram conhecidos em Minas. Há traços de Pergolesi (1710-1736), "além de uma indubitável originalidade brasileira na melodia e até na harmonia".[29] Ao final da época barroca já se prenunciava a música clássica; há autores que fazem uso da expressão *estilo pré-clássico* para identificar o estilo mineiro de c.1760-c.1820. Obras de compositores europeus eram conhecidas pelos compositores brasileiros; de fato, muitos dos músicos do Norte e Nordeste mantiveram estreito contacto com a Corte e lá estiveram, estudando ou compondo.

O uso da expressão *música colonial,* que soa mais genérico, é útil tão somente como designação do período histórico abrangido, sem designar um estilo definido. Especialmente no que diz respeito aos dois primeiros séculos, é gritante a falta de fontes musicais, o que impede uma análise mais detalhada. Curt Lange, que a partir de 1944 desenvolveu intensa investigação que resultou na descoberta de um amplo acervo musical, batizou o resultado de sua descoberta como *Escola de Compositores da Capitania Geral das Minas Gerais*.[30]

Via de regra, os compositores faziam uso dos textos latinos utilizados na missa, não apenas aqueles que são a base da forma musical denominada *missa*, mas também outros textos. A *missa*, como forma musical, compõe-se de cinco textos distintos: *Kyrie Eleison*, *Gloria*, *Credo*, *Sancuts* com *Benedictus* e *Agnus Dei*. Estes textos fazem parte do *Ordinário,* assim denominado por serem cantados o ano inteiro. São exemplos de composições que se circunscrevem a esses textos: a *Missa Papae Marcelli*, de Palestrina (c. 1525-1594) e a *Missa em si menor,* de J. S. Bach (1685-1750). No campo da música colonial brasileira são encontrados diversos exemplos em que os compositores fizeram uso destas partes, mas não de todas: em todas as três obras citadas a seguir, estão presentes apenas o Kyrie e o Gloria, e este com o seu texto repartido em diversos movimentos: *Missa em dó,* a 4 vozes e órgão (1810), e *Missa concertada para a noite de Natal,* ambas de André da Silva Gomes; *Missa em mi bemol maior,* de José Joaquim Emerico Lobo de Mesquita.

Os compositores brasileiros não se limitaram aos textos do Ordinário, mas puseram em música outras porções, que também se fazem presentes na

---

29 CARPEAUX, Otto Maria. *Uma nova história da música.* 3. ed. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s/d., p. 100.

30 LANGE, Francisco Curt. A música barroca. In: HOLANDA, Sérgio Buarque (Org.). *A época colonial*: administração, economia, sociedade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 139. História geral da civilização brasileira; t. 1; v. 2.

celebração da missa. André da Silva Gomes compôs extensivamente, sendo de sua autoria vários hinos, ofertórios, motetos e salmos. Um tipo interessante de composição são os solos, árias, tercetos ou motetos *ao pregador.* Estas peças eram entoadas quando o pregador era buscado na sacristia; desse modo, sua subida ao púlpito ficava mais solene. Este costume existia no Arraial do Tejuco, onde Lobo de Mesquita desenvolveu grande parte de sua atividade como compositor.

Também foram preparadas obras para as procissões; por exemplo, os *Motetos de Passos* eram peças cantadas durante as procissões da Quaresma. Diante da capela ou de altares que retratavam episódios da Paixão de Cristo o cortejo se detinha, e uma peça adequada era cantada. Ademais, correspondendo ao espírito católico de veneração a Maria, surgiram diversas *Antífonas* ou *Ladainhas a Nossa Senhora.*

A conjugação de diversos fatores negativos contribuiu para que muitas obras se perdessem: os recursos precários, a mudança de gosto e o desprezo pelo passado, as demolições e reconstruções de edifícios religiosos.

As obras mais antigas localizadas até agora fazem parte de um pequeno acervo encontrado acidentalmente em Mogi das Cruzes. São 29 folhas de papel de música, utilizadas como recheio para a capa e contracapa de um livro aberto em 1748 na igreja da cidade. Foram identificadas onze obras diferentes, que teriam sido copiadas naquela localidade por volta de 1730. Algumas dessas obras continuaram a ser divulgadas por cidades paulistas e mineiras, visto que outras cópias foram localizadas em igrejas católicas dessas regiões. Entre as peças estão: *Bradados de Domingos de Ramos*, a quatro vozes; *Ex Tractatu sancti Augustini,* composição que faz uso de texto de Santo Agostinho e é considerada como de "caráter polifônico refinado". É provável que os manuscritos tenham pertencido a Faustino do Prado Xavier, que foi nomeado mestre de capela da igreja matriz em 1729; posteriormente tornou-se padre e deixou a cidade. Ele era músico e um de seus irmãos também; supõe-se que algumas peças sejam da autoria deles.[31]

Foram encontradas em Salvador duas peças conjuntas, que são as mais antigas obras musicais da Bahia. É uma obra profana, *Recitativo e Ária*, cantada em 2 de julho de 1759, na Academia dos Renascidos, em elogio a José de Mascarenhas, conselheiro do Conselho Ultramarino que atuava na cidade desde o ano anterior. O texto está em português, para ser interpretada por soprano, dois violinos e contínuo. Seu provável autor é Caetano de Mello Jesus, mestre de capela da Sé de Salvador. Este compositor escreveu uma *Escola de Canto de Órgão*, cujo manuscrito foi enviado a Portugal para publicação, o que nunca aconteceu. Foi encontrada na Biblioteca Pública de Évora parte da obra, na qual constam peças de outros compositores brasileiros.

31 TRINDADE e CASTAGNA, Música pré-barroca luso-americana, p. 2, 3.

Com a vinda da Família Real para o Brasil, em 1808, foram surgindo mudanças no gosto musical, o que afetou também a música sacra. A artificialidade da música de teatro e o estilo pomposo italiano de então influenciaram grandemente o estilo praticado. Com isto, as composições anteriores correram o risco de cair no esquecimento, visto terem um estilo mais sóbrio e conciso.

Outro fato que afetou negativamente a situação da música em geral, isto já no século 19 foi a Independência do país. Com o retorno de D. João VI para Portugal houve uma diminuição dos recursos financeiros disponíveis, situação que ficou ainda mais grave com a Independência. É exemplo dessa situação a patética carta que o padre José Maurício dirigiu ao futuro D. Pedro I, em 1822, dois meses antes da Independência. Nela o compositor, então com cinqüenta e quatro anos, faz ao príncipe o pedido de um aumento salarial, ou o retorno de uma verba de seus rendimentos que fora suprimida.[32] Embora esse fato seja posterior ao período colonial ora estudado, ele ilumina um quadro geral no qual se percebe que o brilho da produção musical em Minas e São Paulo, acontecida no século 18, estava desvanecendo-se rapidamente.

A vida e a obra do padre José Maurício exemplifica o final da música colonial; antes dele, contudo, existiram e atuaram outros compositores de valor.

4. OS MÚSICOS

A análise das origens étnicas dos músicos atuantes no Brasil colonial mostra que, em sua maioria, eles eram mulatos. Alguns músicos vieram de Portugal, como é o caso de André da Silva Gomes; entretanto, especialmente em Minas, os músicos mulatos eram a quase totalidade. Lobo de Mesquita era mulato; também, no Rio, José Maurício. Curt Lange usa a expressão "mulatismo musical" para descrever esse quadro, e comenta:

> O mulato de Minas Gerais foi o verdadeiro orientador de toda atividade artística e quase seu único intérprete. Essa circunstância deve ter sido aceita como natural e não como irremediável. Em todo caso, foi um fato consumado.[33]

Durante o apogeu da música colonial em Minas os músicos tinham tanto trabalho que podiam viver apenas desse ofício, o que lhes permitiu elevar a qualidade de suas execuções musicais, dada a possibilidade de dedicação integral ao estudo.

Foram muitos os compositores que criaram obras de valor durante o período colonial. Na impossibilidade de nomeá-los todos, de cada região será destacado um nome, para mostrar um pouco de suas obras e de sua atuação.

---

32 MATTOS, Cleofe Person de. José Maurício: compositor dos anos da Independência. *O Estado de São Paulo*: Suplemento Literário, n. 788, ano XVI, 03.09.1972, p. 6.

33 LANGE, A música barroca, p. 142, 146.

4.1 Recife: Luiz Álvares Pinto

A produção musical dos músicos pernambucanos foi perdida, exceção feita a algumas poucas obras de Luiz Álvares Pinto. Nascido em Recife em 1719, era filho de pais mulatos. Sua educação musical prosseguiu em Portugal, para onde foi em 1740; em Lisboa teve como professor Henrique da Silva Negrão, organista da Catedral. Consta que teria sido professor de música das filhas do marquês de Pombal. Escreveu um tratado ao qual denominou *Arte de Solfejar*; o manuscrito, de 43 páginas, está na Biblioteca Nacional em Lisboa, e nunca foi publicado. A data dessa obra é 1761, e neste mesmo ano Luiz já estava de volta ao Recife.

Em Recife atuou como mestre de capela da Igreja de São Pedro dos Clérigos, e também como comediógrafo, pois há registro de ter escrito uma comédia encenada com sucesso na Casa de Ópera de Recife. Fundou a Irmandade de Santa Cecília dos Músicos (1787), com 37 membros. Este fato demonstra a existência de um bom grupo de músicos, além de um esforço de ajuda mútua entre eles. Faleceu em 1789.

De sua obra, quase toda desaparecida, localizou-se um *Te Deum* a 4 vozes mistas e baixo contínuo, recuperada por Jaime C. Diniz em 1968, bem como um *Salve, Regina* a 3 vozes mistas, com acompanhamento de 3 violinos e contínuo.

4.2 Diamantina: Lobo de Mesquita

A cidade de Diamantina situa-se a 280 quilômetros ao norte da atual capital mineira. Seu nome original era Arraial do Tejuco, tendo surgido antes da descoberta de diamantes na região. Com a descoberta de ouro e diamantes na área que veio a ser conhecida como "as Minas Gerais" houve um intenso processo de urbanização, com a vinda de aventureiros de todas as partes, inclusive de Portugal. Em 1720 a população das *Minas de Ouro* já alcançava 250 mil pessoas.

Como havia sido proibida a atuação das ordens religiosas, a manutenção e apoio das atividades religiosas coube aos moradores, os quais, por meio das irmandades, apoiavam o clero secular em sua atuação. No início do povoamento de Tejuco, por exemplo, quando havia apenas uma igreja matriz, foram construídos quatro altares laterais distintos, um para cada irmandade.

José Joaquim Emerico Lobo de Mesquita é considerado o maior dos músicos mineiros de sua época. Ele teria nascido na Vila do Príncipe do Serro do Frio (atual Serro), localizada um pouco ao sul do Arraial do Tejuco. Há fontes que dão sua data de nascimento como certa em 12 de outubro de 1746; entretanto, Maria Inês Guimarães registra que esse ano foi sugerido por Geraldo Dutra de Moraes sem prova documental. É preferível estimar-se seu nascimento

no período entre 1740 e 1750.[34] Possivelmente era filho natural de José Lobo de Mesquita e sua escrava, Joaquina Emerenciana. Consta que era conhecido por *Emerico,* com a tônica em "ri".

Seu nome surge pela primeira vez em documentos da Câmara de Serro, atestando ter ele recebido pagamento pela música para as quatro festas anuais da vila. A data do documento é 26 de dezembro de 1774. Mudou-se para o Arraial do Tejuco, onde foi organista, músico a serviço de diversas irmandades e militar. Atuou nas seguintes confrarias: Irmandade do Santíssimo Sacramento, Confraria de N. S. das Mercês dos Homens Crioulos, Ordem Terceira de N. S. do Carmo, Irmandade de N. S. do Amparo.

Em 1798 foi para Vila Rica (atual Ouro Preto), ao que parece por motivos econômicos. Nesta época a produção diamantífera da região já dava sinais de esgotamento. Em Vila Rica permaneceu por poucos anos, tempo suficiente para atuar na Ordem Terceira do Carmo como regente e organista.

Deixou a cidade em 1800, indo para o Rio de Janeiro, onde há registros de que assinou contrato com a Ordem Terceira do Carmo em dezembro de 1801, em cuja igreja atuou como organista até sua morte, ocorrida em abril de 1805.

Seu autógrafo mais antigo é datado de 1778: *Missa para a Quarta-feira de Cinzas.* Compôs abundantemente, tendo Curt Lange estimado em 300 o total de suas obras, das quais cerca de 85 foram localizadas.[35] As obras conhecidas incluem: missas, novenas, ladainhas, Magnificat, motetos, antífonas marianas e Te Deum. Seu estilo musical revela influências de Pergolesi (1710-1736), Mozart (1756-1791) e da música instrumental italiana. Isto mostra que havia uma boa circulação de obras européias na Colônia, apesar da distância e das dificuldades de comunicação.

A reconstrução das partituras de suas músicas demonstra a difícil tarefa imposta aos musicólogos. A *Missa em mi bemol maior* foi apresentada e gravada por ocasião do 12º Festival Internacional de Música Colonial Brasileira e Música Antiga de Juiz de Fora em julho de 2001. Sérgio Dias, responsável pela transcrição da obra, explica que os manuscritos pertencentes ao Museu da Música de Mariana estão incompletos e datam de 1864; outras cópias, de outras partes, estão guardadas no Museu da Inconfidência de Ouro Preto, e pertencem a datas posteriores.[36]

---

34 GUIMARÃES, José Joaquim Emerico Lobo de Mesquita, p. 1. Esta musicista e musicóloga defendeu tese de doutorado em Paris, junto à Sorbonne, a respeito da obra de Lobo de Mesquita.

35 CASTAGNA, Música missionária na América portuguesa, p. 9.

36 DIAS, Sérgio. *A Missa em mi bemol maior de Joaquim José Emerico Lobo de Mesquita.* Juiz de Fora: Centro Cultural Pró-Música, 2001. 1CD. p. [12].

4.3 São Paulo: André da Silva Gomes

A cidade de São Paulo no século 18 era um lugar pacato, afastado do movimento, muito diferente da metrópole agitada dos dias de hoje. A cidade fora elevada a sede de bispado em 1745, sendo o seu terceiro bispo D. Manuel da Ressurreição. O novo bispo, que chegou ali em 1774, trouxe consigo um jovem músico português, que foi nomeado mestre de capela da Sé de São Paulo. Estimativas dão o número de dois mil habitantes para a cidade, na ocasião.

André da Silva Gomes nasceu em Lisboa em dezembro de 1752, filho de Francisco da Silva Gomes e Inácia Rosa. Não há informações sobre sua formação cultural e musical, salvo ter sido aluno de José Joaquim dos Santos (1747-1801), compositor e mestre de capela, no Seminário Patriarcal de Lisboa. Entre os papéis do compositor Elias Álvares Lobo (Itu, SP, século 19) foi encontrada uma obra teórica de André da Silva Gomes: *Arte Explicada do Contraponto,* com 150 páginas manuscritas.

Silva Gomes trouxe consigo obras já prontas, tanto próprias quanto de compositores portugueses e italianos contemporâneos. Logo se envolveu nas atividades musicais da cidade, atuando não só na Sé, mas também em diversas irmandades locais, nas festas reais e na corporação do 1º Regimento de Infantaria de Milícias, no qual chegou a tenente-coronel.

A remuneração pelo ofício de mestre de capela na Sé era pequena, da ordem de 40.000 réis anuais; daí o compositor buscar outras fontes de renda. Pela atuação nas festas reais recebia 43.600 réis por ano. Em 1797 obteve o posto de Professor Régio de Gramática Latina. A discrepância de rendimentos se percebe quando o salário do novo ofício é mencionado: 400.000 réis por ano.

O musicólogo Régis Duprat localizou em 1960 obras de Silva Gomes que cobrem o período de 1774 a 1823, ou seja, do ano em que o músico chegou a São Paulo até as últimas peças feitas para a Igreja de Cotia.

> Por ocasião da proclamação da independência do Brasil, Dom Pedro I, adentrando a cidade de São Paulo com sua comitiva dirigiu-se à Sé onde foi cantado um Te Deum composto e regido por André da Silva Gomes.[37]

Silva Gomes morreu nonagenário, em 17 de junho de 1844. Não foram encontradas composições suas relativas ao período após 1823, quando esteve em Cotia. É bem verdade que nessa ocasião ele já contava com 71 anos de idade.

O acervo de suas obras contém cerca de 130 peças religiosas. Duprat elenca, de maneira classificatória: 18 missas, 38 salmos, 14 ofertórios, 10

---

37 DUPRAT, Régis. *André da Silva Gomes.* São Paulo: Paulus, 1994. Encarte ao CD André da Silva Gomes. Brasilessentia Grupo Vocal. Regência de Vitor Gabriel, p. 5.

matinas, 8 motetos, 3 Te Deum, 10 hinos, 4 sequências e 22 obras para a Semana Santa. Estas composições continuaram a ser cantadas após sua morte; parece que até 1910, quando o velho templo da Sé foi destruído, elas eram executadas em São Paulo. No interior do estado foram encontradas cópias em diferentes lugares, por exemplo, em Porto Feliz. Manoel José Gomes, pai do compositor campineiro Carlos Gomes, copiou 22 obras de Silva Gomes; esses manuscritos se acham guardados no Centro de Ciências, Letras e Artes de Campinas (CCLA).

O estilo empregado é pré-clássico, mas com preservação de elementos barrocos. Elementos característicos das obras de Silva Gomes são "baixos com melodia sinuosa, harmonia rica e seqüencial, uso freqüente de fugas e fugados e uso de baixos de Alberti no cifrado".[38]

A *Missa Concertada para a Noite de Natal* (1823) é a última peça de Silva Gomes, e foi escrita para a matriz da freguesia de Cotia, localidade onde o compositor morou por algum tempo. No arquivo de Manoel José Gomes também foi encontrada uma cópia dessa missa. Esta peça, como outras missas do mesmo autor, contém apenas o *Kyrie* e o *Gloria,* distribuídos em oito seções e cantados a 4 vozes, com acompanhamento de violinos e órgão cifrado.

4.4 Rio de Janeiro: Padre José Maurício

A atividade musical nas igrejas do Rio de Janeiro aconteceu ainda no século 17, muito embora sejam poucas as informações disponíveis. O surgimento das minas de ouro e diamantes no interior do país contribuiu para o progresso da cidade, de maneira que houve acentuado desenvolvimento na segunda metade do século 18. É nesse período que surge José Maurício Nunes Garcia. Nascido a 22 de setembro de 1767, era filho de um alfaiate e de uma parda liberta, sendo, portanto, um mulato. Sua primeira composição data de 1783, quando tinha apenas 16 anos de idade: *Tota pulchra.*

Na Irmandade de Santa Cecília assinou compromisso em 1784, o que significa que havia se tornado músico profissional. Atuou na igreja da Irmandade de São Pedro dos Clérigos até 1798; nesse período foi ordenado padre (1792). Em 1798 tornou-se mestre de capela da Sé do Rio, ficando responsável por compor e reger música para a catedral bem como para o teatro da cidade. Era homem culto, tendo alcançado ampla educação humanista; foi considerado grande orador, tendo feito um curso de retórica de 1802 a 1804.

Com a chegada da Família Real ao Brasil, fugindo de Napoleão Bonaparte, em 1808, José Maurício foi encarregado da Capela Real, sendo seu mestre de capela. Em 1811 o músico português Marcos Portugal (nome completo:

38 CASTAGNA, P. A produção religiosa nordestina e paulista no período colonial e imperial. São Paulo: UNESP/Instituto de Artes, 2004. Disponível em: www.ia.unesp.br/docentes/hmb/HMB_2004_apostila7.pdf (História da música brasileira, cap. 7, p. 20). Acesso em: 27 mar. 2009.

Marcos Antônio da Fonseca Portugal, 1762-1830) veio para o Brasil e assumiu a direção da Capela Real. Com isto, José Maurício foi posto de lado, chegando a ser hostilizado pelos músicos portugueses "como um competidor temível".[39] Marcos Portugal era compositor de renome, tendo morado na Itália por longo período. Autor de óperas, obras suas eram encenadas não somente na Itália, mas também em muitos outros países europeus.

O retorno de D. João VI para Portugal trouxe desagradáveis conseqüências para a carreira de José Maurício; com a redução dos recursos financeiros, despesas foram sendo cortadas, e o padre-músico se viu em situação de aperto. Sua última obra é a *Missa de Santa Cecília,* datada de 1826.

Divergem as fontes na informação da quantidade de obras deixadas por José Maurício: Robert Stevenson afirma serem 237,[40] enquanto Vasco Mariz calcula por volta de 400 peças.[41] De qualquer maneira, suas composições sacras são todas em latim, havendo peças seculares, inclusive uma modinha.

4.5 Um quadro incompleto

Evidentemente, a citação de um músico apenas de cada cidade significa que o quadro geral da música religiosa do período colonial é apresentado de maneira muito incompleta. Na verdade, embora as cidades mencionadas estejam entre as mais importantes, em outras vilas do imenso território brasileiro também surgiram compositores e executantes de qualidade.

Por outro lado, a existência de músicos comprova a prática musical em diversos lugares do país; a própria criação de irmandades vinculadas a Santa Cecília indica que não eram poucos os profissionais (na tradição católica, Santa Cecília é a padroeira dos músicos). Estas irmandades tinham, talvez, um papel semelhante às associações de classe prevalecentes no mundo medieval europeu.

5. UMA REFLEXÃO CRÍTICA

Caldeira Filho, crítico musical atuante em meados do século 20, após apresentar uma visão geral daquilo que chama de barroco mineiro, concluiu seu artigo com uma questão: "Resta indagar qual foi a influência do barroco de Minas sobre a cultura musical do país". A resposta que oferece é dúbia; se de um lado nega a sua influência, ao afirmar que "em nada contribuiu a música religiosa do barroco", por outro lado reconhece que "o barroco ofereceu

39 MARIZ, História da música no Brasil, p. 49.

40 STEVENSON, R. A música do Brasil colonial. In: BETHEL, Leslie (Org.). *História da América latina*: América Latina colonial. Trad. Mary Amazonas L. de Barros e Magda Lopes. 1. ed. São Paulo: Edusp, 2004, v. II, p. 737.

41 MARIZ, História da música no Brasil, p. 51.

à música do século 19 terreno suficientemente sólido, em termos de vivência musical, para que nele se erguesse o edifício da música brasileira".[42]

A análise da música colonial e, em especial, de sua produção mais abundante, a música sacra, demanda diversos ângulos. Por isso mesmo, qualquer reflexão, ainda que modesta, tem de considerar esses variados ângulos, correndo ainda o risco de se alcançarem conclusões contraditórias.

Dois pontos de observação distintos são propostos: o primeiro considera basicamente o evento musical. Caldeira Filho, nas observações acima, reflete sob o ponto de vista musicológico.

O segundo ângulo privilegia a música quanto à sua funcionalidade; como ela é usada no culto católico, no qual ela tem uma finalidade muito clara e específica. Daí poderem ser consideradas duas questões: para a estrutura oficial ou formal da igreja, as obras produzidas eram capazes de contribuir para o culto? E outra pergunta, correlata: para o povo, em grande parte ignorante da língua empregada, as obras produzidas contribuíram para sua edificação e aperfeiçoamento da religiosidade?

5.1 Do ponto de vista musical

É admirável que música de tanta qualidade tenha sido composta em um país tão atrasado e que sofria restrições da Metrópole. Note-se, a título de exemplo, que a existência de tipografias era proibida na Colônia, com a conseqüente limitação dos horizontes culturais possíveis para os moradores da terra.

Mesmo musicólogos de renome chegaram a partilhar de uma certa desconfiança quanto ao estado da música colonial brasileira. Curt Lange confessa, com franqueza:

> Quando encontrei os primeiros documentos de José Joaquim Emérico [sic] Lobo de Mesquita, só era possível imaginar que sua função de organista no Arraial do Tejuco teria sido uma espécie de suicídio profissional, ao dirigir-se, por equívoco, a um povoado longínquo e isolado onde não poderia existir nenhum estímulo. Quando prosseguiram minhas investigações iniciais, na capital diamantífera, cheguei à conclusão que, num período inferior a trinta anos, houve nesse arraial não menos do que sete regentes musicais, o que vale dizer, em número de corporações, perto de 100 músicos em plena atividade.[43]

Pelo menos dois elementos podem ser apontados como contribuições para a boa qualidade da música colonial: a ocorrência de recursos econômicos elevados, que permitiram o sustento integral de muitos músicos, dando a eles as condições essenciais para o desenvolvimento de seus talentos, quais sejam,

---

42 CALDEIRA FILHO, J. C. Barroco mineiro: uma vivência apenas, jamais uma tradição. *O Estado de São Paulo*: Suplemento Literário, n. 788, ano XVI, 03.09.1972, p. 5.

43 LANGE, A música barroca, p. 157.

tempo e oportunidade para praticar a música. Em segundo lugar, um elemento cuja avaliação é mais subjetiva, mas importantíssima: o talento. Meninos que, desde a infância, foram sujeitos ao estímulo da música e ao despertamento de seus talentos puderam se aperfeiçoar na arte musical, resultando nessa surpreendente explosão musical. Além disso, como o fenômeno do "mulatismo" indica, a música se tornou um meio de ascensão social para aqueles que, de outra sorte, ficariam relegados a uma situação de párias sociais.

O fato de a Igreja possuir em seus quadros eclesiásticos pessoas preparadas para o exercício das funções musicais também pode ser considerado como um elemento contribuidor. Estes clérigos, atuando como mestres de capela, tinham o seu sustento, mesmo que magro, assegurado pela Igreja ou pela sua ordem. Isto impediu a interrupção da tradição musical em muitas vilas e arraiais.

Em verdade, uma dúvida permanece: a real influência da música colonial sobre a música brasileira, quer sacra, quer popular. Ao mesmo tempo em que as composições de Lobo de Mesquita, José Maurício e tantos outros eram ouvidas no recinto das igrejas, o povo desenvolvia, para sua recreação, o lundu e a modinha, entre outros gêneros. Alguma influência houve; a análise dessas questões foge ao propósito deste artigo.

5.2 Do ponto de vista funcional

É tarefa complexa avaliar o impacto do uso das músicas ora descritas no culto formal e ainda na piedade coletiva e individual.

No culto formal a adequação das peças compostas ao culto católico pode ter o seu valor apreciado a partir de dois parâmetros: em primeiro lugar, o uso dos textos próprios, cuja utilização é governada pelas regras e determinações litúrgicas da igreja. Nesse caso, os compositores atentaram a tal padrão, de modo que puseram em música não apenas os textos do Ordinário da Missa, mas também versículos bíblicos e textos litúrgicos indicados para determinados momentos da liturgia. Isto pode ser comprovado em André da Silva Gomes: "A antífona *Pueri hebraeorum* pertence à liturgia do Domingo de Ramos e é cantada por ocasião da distribuição das palmas".[44]

Num segundo ponto, a simplicidade da trama musical facilitou a inteligibilidade do texto, ainda que cantado em latim. A Contra-Reforma preocupou-se com o problema da complexidade polifônica que obscurecia a compreensão do texto, de modo que amplas discussões ocorreram no seio da Igreja Católica européia a respeito disso. Os compositores brasileiros, talvez em função dos limitados recursos de que dispunham, compuseram de maneira simples, com uma textura polifônica discreta.

Quanto à piedade coletiva e individual, e em especial, quanto ao efeito sobre os leigos, diversas considerações podem ser expendidas.

---

44 DUPRAT, *André da Silva Gomes*, p. 6.

As primeiras considerações referem-se ao uso do latim e de uma liturgia uniforme. O texto cantado, por ser em latim, era compreendido por poucos. Na verdade, toda a missa, celebrada em latim e com o celebrante, na maior parte do tempo, de costas para o povo, era um evento que não desafiava a inteligência dos presentes. A seqüência das partes era sempre a mesma, bem como as respostas antifonais esperadas do povo; no máximo, algumas provisões se faziam para certas datas do calendário litúrgico, nas partes do *Próprio do dia*: salmos específicos, coleta com referência à data, ou, tecnicamente falando, o Intróito, o Gradual, o Aleluia, o Ofertório e a Comunhão.

As cerimônias, os rituais e as músicas empregadas, por se conformarem a um padrão já conhecido, eram mecanismos de controle social e de manutenção dos padrões religiosos. Tem sido apontado que um dos papéis da música é servir como reforço cultural:

> a música é freqüentemente usada para acompanhar as mais importantes atividades da sociedade e adiciona significado a esses rituais. Desta maneira, *a música tende a reforçar os ideais dessa sociedade*, sejam eles políticos, sociais ou religiosos.[45]

Um segundo grupo de considerações aponta para um culto impregnado de aspectos exteriores e faz uso de classificação exposta e defendida por Parcival Módolo. No culto, grosso modo, a música desempenha uma dessas duas funções: "impressão" ou "expressão". O papel de "impressão", considerado secundário por Módolo:

> Relaciona-se com o poder que a música tem de atuar sobre nosso corpo e nossas emoções, alterando-as, acalmando-nos ou excitando-nos, ainda que sem palavras. Ela pode criar diferentes atmosferas: de alegria, de paz, de tristeza, de majestade, ou simplesmente um ambiente devocional, quando for apropriada. Se as palavras de um cântico não são bem compreendidas, desaparece seu papel de expressão, podendo, porém subsistir o de impressão.[46]

E, a seguir, o mesmo autor discorre sobre a "música de expressão" quando afirma que "a música, nesse caso, será veículo para o texto e será tão mais eficiente quanto melhor for seu 'casamento' com as palavras, isto é, quanto melhor a música puder expressar, por si só, as ideias contidas no texto".[47]

---

45 HUSTAD, Donald P. *Jubilate! A música na igreja.* Trad. de Adiel Almeida de Oliveira. São Paulo: Vida Nova, 1986, p. 27. Itálico nosso.

46 MÓDOLO, Parcival. "Impressão" ou "expressão": o papel da música na missa romana medieval e no culto reformado. *Teologia para vida.* São Paulo: Seminário Teológico Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição, vol. I, n. 1, jan-jun 2005, p. 121.

47 Ibid., p. 122.

O culto colonial se caracterizava pelo "esplendor das festas sacras e profanas",[48] pela monumentalidade das próprias edificações religiosas em meio a um casario tosco. Embora o compositor e o clero soubessem o significado do texto cantado, não o sabia o povo, de modo que, para esse povo, a música tinha o papel de impressioná-lo e subjugá-lo diante das coisas divinas. É nesse sentido que Júnia Furtado parece refletir, ao dizer:

> As igrejas e suas ornamentações internas seguiam o gosto da época, que hoje definimos como um estilo artístico – o Barroco. Este caracterizou-se pelo jogo do claro-escuro, pelo gosto pelo simulacro, pelo uso da curva, pelo exagero, pela deformação como forma de acentuar a impressão causada por uma imagem. O ambiente interior das igrejas devia conduzir o fiel a uma experiência mística, imprimindo a sensação de estar flutuando entre o céu e a terra, numa verdadeira elevação espiritual.[49]

O culto realizado, ao pretender impressionar o fiel, enfatiza os sentidos; o esplendor das festas, a própria riqueza e elaboração das peças musicais, tudo contribui e reforça uma piedade que é mais exterior do que um recolhimento íntimo e transformador na presença do Eterno.

Assim, parece que a música colonial, em sua dimensão sacra, contribuiu para manter a identidade religiosa do povo como "católicos num padrão lusitano", sem que, por outro lado, houvesse um crescimento acentuado na religiosidade popular rumo a maior maturidade espiritual.

CONCLUSÃO

Uma avaliação crítica foi o objeto da seção anterior. Ela atende à necessidade de uma conclusão que enfeixe as percepções alcançadas pelo estudo da matéria.

Neste ponto, e a título de um comentário geral sobre o material pesquisado, deve ser destacado que as fontes falam bastante da música, efetuando análises musicológicas detalhadas. Estas são úteis quando se trata de investigar as influências sofridas pelos compositores e para calcular a medida do talento de cada um deles pelo maior ou menor emprego de técnicas composicionais.

Por outro lado, falta uma investigação mais acurada sobre o povo e sua interação com a música ouvida por ele. Registram-se procissões, novenas e outras práticas peculiares ao culto católico; não se registram notícias sobre o eventual desenvolvimento de uma piedade mais coerente com o evangelho.

---

48 DUPRAT, Régis. *Garimpo musical.* São Paulo: Novas Metas, 1985, p. 21.

49 FURTADO, Júnia Ferreira. A Diamantina de Lobo de Mesquita. Belo Horizonte: Secretaria de Cultura/ PAMM Patrimônio Arquivístico Musical Mineiro. Disponível em: www.cultura.mg.gov.br/pamm/site.html. Acesso em: 27 mar. 2009.

ABSTRACT

This article calls attention to the existence of meaningful artistic manifestations in colonial Brazil, particularly in religious circles. This is true not only of sculpture, but of music as well, both at the mass and also in processions and religious festivities. In time, this material was abandoned and forgotten. However, starting in the 1940s research has shown a rich variety of pieces and information about their production. Initially, the author sketches the main contours of colonial religiosity and some of its characteristic traits: the constant presence of the religious element; abundance of superstitions and syncretistic practices; emphasis on external and monumental aspects; dissociation between religious practice and moral rectitude. Then, he describes the musical activities and their producers, highlighting the types of composition and the occasions in which they were utilized. He stresses the wealth and diversity of the musical production, especially in more prosperous centers, and provides information about some representative composers who worked in different areas of the colony (Pernambuco, Minas Gerais, São Paulo, and Rio de Janeiro). In conclusion, the author provides a critical reflection both from a musical and a functional perspective. In his opinion, colonial sacred music had good qualities. However, as far as its impact on formal worship and popular piety is concerned, he concludes that it contributed towards the preservation of the people's religious identity, but did not promote greater spiritual maturity. He acknowledges the need for a more accurate investigation of the repercussion of this music on the religious experience of the Brazilian people.

KEYWORDS

Colonial Brazil; Sacred music; Brazilian composers; Catholic piety; Minas Baroque.

FIDES REFORMATA XIV, Nº 1 (2009): 101-115

Uma Hipótese Plausível da Identidade do "Eu" de Romanos 7

Jair de Almeida Jr.[*]

RESUMO

Quando lemos o texto de Romanos 7.7-25, vem à nossa mente a necessidade de um modelo ou parâmetro para a descrição ali feita pelo apóstolo dos gentios. Quando pensamos em comportamentos, até involuntariamente é comum serem projetadas em nossa mente, tal qual filme marcante, situações vividas por nós ou de nosso conhecimento, presenciadas ou não, que passam a servir de base para a atitude específica que estamos mentalizando. Devido a esse fenômeno, é muito provável que Paulo tenha se lembrado de alguém ao descrever o "eu" de Romanos 7, que passou a "posar", como imagem ideal na mente do apóstolo, para o retrato que pretendia "pintar". Quem seria esse indivíduo? Em nossa opinião, a hipótese de ser o chamado "jovem rico", conforme descrito em Marcos 10, reveste-se de razoável plausibilidade. Na verdade, não seria o personagem específico do evangelho, mas seu modelo de judeu apegado à Lei, que queria, através dela, alcançar o reino de Deus. A hipótese repousa sobre a probabilidade da utilização de Marcos 10, por parte de Paulo, para a composição de Romanos 7. Dessa forma, o "eu" descrito aos romanos refletiria, anonimamente, a personalidade de um judeu apegado à Lei, sendo aquele jovem aristocrata um bom exemplo. São fatos relevantes nessa consideração: 1) a antiguidade e a tradição histórica do Evangelho de Marcos, possivelmente escrito em Roma por João Marcos, registrando a apresentação da vida de Jesus feita por Pedro aos crentes daquela localidade; 2) a utilidade desse evangelho para o apóstolo, fazendo uso de um assunto comum e de se-

[*] O autor é mestre em teologia pelo Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper e pastor titular da 1ª Igreja Presbiteriana de Itajaí, Santa Catarina.

guro conhecimento de sua audiência; 3) a seqüência de temas de Marcos 10 e Romanos 7, que apresentam nítida correspondência.

PALAVRAS-CHAVE

Jovem rico; Evangelho de Marcos; "Eu"; Epístola aos Romanos; Seqüência temática; Judeu piedoso.

INTRODUÇÃO

O texto de Romanos 7.7-25 tem sido grandemente debatido pelos estudiosos por causa do uso *sui generis* que Paulo faz da primeira pessoa do singular. Quem seria o "eu" referido ali pelo apóstolo? Seria um personagem específico? Se a resposta for afirmativa, há alguma possibilidade de identificá-lo? Ou seria o caso de ser apenas um modelo formado na mente de Paulo, objetivando personificar um tipo de existência pretendido pelo apóstolo? É nossa opinião que se trata de um não-regenerado, como que "encarnado" por um convertido. Assim, Paulo teria conduzido sua audiência romana, membros da igreja, a experimentarem o que seria a vida de alguém que deposita sua confiança no cumprimento da Lei, ao invés da graça de Cristo.[1] Na verdade, como expõe Lloyd-Jones, a interpretação do "eu" de Romanos 7 como sendo um não-regenerado era praticamente unânime entre os pais da igreja pré-agostinianos. Por exemplo, Orígenes cria ser completamente indevido e incongruente com a dignidade apostólica de Paulo atribuir-lhe o *status* de estar sob o cativeiro da Lei e do pecado e a confissão de que em seus membros governa uma lei que, por sua vez, subjuga a lei de sua mente (Rm 7.18,23). Orígenes argumenta que as Escrituras têm o costume de mudar, de forma sutil, a *persona* em relação aos assuntos que pretendem discutir. Portanto, quando o apóstolo diz que é "carnal", ele está, na verdade, tomando sobre si a *persona* do fraco. Paulo assume a figura de quem está sob a carne e vendido à escravidão do pecado.[2] Todavia, embora tenha abraçado esta concepção no início, Agostinho mudou de opinião posteriormente, afirmando que o texto se refere ao regenerado. Eis a razão pela qual os reformadores, estando apegados ao bispo de Hipona e sendo, por isso, influenciados diretamente por ele, atribuíram em uníssono essa passagem à experiência do regenerado.[3]

Fincando o pé na interpretação de um não-regenerado, especialmente um judeu sinceramente apegado à Lei analisado em contraste com a experiência

---

1 ALMEIDA JR., Jair de. A agonia e o fracasso do não-regenerado em Romanos 7.7-25. Dissertação de Mestrado, Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, 2006.

2 ORIGEN, Commentary on the Epistle to the Romans, Books 6-10. In: *The Fathers on the Church*. Washington: The Catholic University of America Press, 2002, Vol. 104, p. 36, 37.

3 LLOYD-JONES, Martin. *Romanos*: exposição sobre os capítulos 7:1–8:4 – a Lei: suas funções e seus limites. São Paulo: PES, 2001, p. 233.

cristã, acreditamos que há algumas pistas para a possível identidade do "eu" descrito pelo apóstolo. Nossa investigação obedecerá alguns pressupostos que parecem lógicos: 1) o personagem é alguém do conhecimento de Paulo e dos destinatários de sua carta, mesmo que não pessoal e diretamente, algo muitíssimo oportuno para que a mensagem pretendida pudesse ser apreendida; 2) de alguma forma, o suspeito deve ter tido algum contato, mesmo que indireto, com a cidade de Roma; 3) de acordo com o texto de Romanos 7, ele tem um biótipo judaico; 4) tem que ser alguém adequado ao propósito paulino de mostrar a impossibilidade de se viver pela Lei; 5) trata-se de uma pessoa que se tornou notória pelo que foi exposto no ponto anterior. Destarte, passamos a tratar de uma possibilidade de identificação do "eu" de Romanos 7 que, particularmente, pensamos ser plausível. A hipótese é a seguinte: quando escreveu Romanos 7, estaria Paulo refletindo a tradição histórica da composição do Evangelho de Marcos e a seqüência do seu capítulo 10? Listamos, a seguir, algumas pistas que podem sugerir isso.

1. UM CANDIDATO HIPOTÉTICO

Devemos compreender que toda realidade para um adulto, ou seja, para alguém que já atingiu um cabedal de conhecimentos que o capacita a refletir e tomar suas próprias decisões mediante ponderação, tem a tendência de se refletir de forma associativa. Em outras palavras, o indivíduo é levado a associar aquilo que pensa a uma situação real que se identifica com o cerne daquilo que está ponderando. É por isso que é comum ao homem, refletindo sobre determinada situação, lembrar de alguma ocasião em sua vida que se assemelha ou se adapta perfeitamente ao objeto de sua reflexão, ou mesmo de alguém que tenha passado por aquilo. A reflexão humana é integrativa. Buscamos subsídios concretos para basear nossas conclusões. Portanto, ao tratar do "eu" de Romanos 7, por se adaptar à vida comum de muitos não-crentes, especialmente judeus (aqueles com quem Paulo mostra maior afinidade na carta por serem o seu povo), é muito provável que o apóstolo tenha refletido sobre muitos episódios de sua vida pregressa e da vida de conhecidos que ainda viviam na prática do judaísmo. Certamente isso não elimina a possibilidade de ter um molde concreto pré-estabelecido. É difícil imaginar que Paulo não teve em mente absolutamente nenhuma identidade do "eu" quanto escreveu Romanos 7. É importante ponderar que o apóstolo estava tratando de uma situação real. Ele não estava construindo uma história.

Outro argumento está baseado no realismo pretendido por Paulo para o texto. Ele estava tratando da tragédia humana contra a qual labutava em seu ministério, a saber, a terrível condição do homem sem Cristo, algo que caracterizava judeus e gentios. Para refletir tal realidade, ele teria que, necessariamente, espelhar a condição daqueles que conhecia, a fim de extrair os elementos verdadeiros e dar uma face real ao "eu" inominado. O assunto era

presente e concreto demais na experiência passada de Paulo e dos judeus para ser tão somente fruto da imaginação apostólica. Colocando esse fato de outra forma, seria impossível, especialmente para o judeu cristão, olhar para o seu passado e não se identificar com o "eu" referido por Paulo em toda a unidade dos versos 7-25, como uma referência ao não-regenerado.

Entretanto, seria de se esperar que o apóstolo não refletisse apenas a evidência experimental, isto é, as diversas pessoas que se enquadravam no "eu", a começar de seu próprio passado, mas buscasse, como era seu método, amparo na revelação bíblica para isso, ou fazendo alusão a alguma tradição evangélica sobre a vida de Cristo bem conhecida dos cristãos de sua época. Se admitirmos a segunda possibilidade, sugerimos que nenhum personagem se adaptaria melhor ao "eu" não-regenerado de Romanos 7 do que o jovem rico, descrito por João Marcos em seu evangelho (Mc 10.17-22). A plausibilidade dessa hipótese pode ser percebida nos pontos a seguir.

2. A ANTIGUIDADE DO EVANGELHO DE MARCOS

Na atualidade, há praticamente uma unanimidade entre os estudiosos sobre a antiguidade do Evangelho de Marcos.

2.1 A autoria do evangelho

Embora o texto grego não traga indicação do autor, não há razões convincentes para desacreditar da tradição histórica que o atribui a Marcos. Cullmann argumenta que, se fosse o caso de terem criado um autor para o livro, ele seria, preferencialmente, intitulado com o nome de algum dos apóstolos, visando conceder maior peso de autoridade ao escrito.[4] Gundry, concordando com a autoria marcana, explica que o Evangelho de Marcos deriva seu nome de João Marcos, companheiro de Paulo, Barnabé e Pedro mencionado no Livro de Atos. O referido autor continua seu arrazoado referindo-se a um escrito de Papias, um dos pais da igreja, que viveu no segundo século da era cristã, afirmando

> que Marcos anotou cuidadosamente, em seu evangelho, as reminiscências de Pedro sobre a vida e os ensinamentos de Jesus, embora nem sempre em ordem cronológica ou retórica, porquanto seu propósito era o da instrução espiritual, e não fazer uma crônica artística dos acontecimentos.[5]

---

4 CULLMANN, Oscar. *A formação do Novo Testamento*. 9. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2004, p. 24.

5 GUNDRY, Robert H. *Panorama do Novo Testamento*. 4. ed. São Paulo: Vida Nova, 1989, p. 85, 86. Ver também: BRUCE, F. F. *Merece confiança o Novo Testamento?* 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1990, p. 47; HARRISON, Everett. *Introducción al Nuevo Testamento.* Grand Rapids: Subcomision Literatura Cristiana de la Iglesia Cristiana Reformada, 1987, p. 175.

2.2 Local de origem

Embora não haja concordância na tradição antiga quanto ao local de origem do Evangelho de Marcos, é interessante observar que parece ser a cidade de Roma. Alguns testemunhos antigos indicam essa possibilidade, como o prólogo antimarcionita de Marcos, Tertuliano e Irineu.[6] Eusébio de Cesaréia explicita isso,[7] declarando também a concordância de Clemente de Alexandria.[8] Segundo nos parece, dentre as outras evidências que podem ser levantadas para apoiar essa idéia, as principais são as seguintes:[9] a) a grande ocorrência de latinismos no livro (por exemplo, λεγιών– "legião", em 5.9; σπεκουλάτορ – "soldado romano responsável pela guarda de um prisioneiro", em 6.27; δηνάριον – "denário", em 6.37); b) a referência em Marcos 15.21 a Alexandre e Rufo, sugerindo que o último talvez tenha tido contato com Marcos em Roma, pois é citado por Paulo na carta àquela igreja (Rm 16.13); c) Pedro cita a companhia de Marcos em Roma no início da década de 60 d.C. (1Pe 5.13); d) por volta do ano 66 d.C., antes do seu martírio em Roma, Paulo solicita a presença de João Marcos (2Tm 4.11b); e) o evangelho possivelmente foi endereçado a uma audiência gentílica, uma vez que fornece a tradução de termos que seriam de fácil entendimento para os judeus: *Boanerges* (Mc 3.17)*, talita cumi* (5.41)*, Corbã* (7.11)*, Efatá* (7.34) e *Abba* (14.36). Portanto, como diz Gundry: "Provavelmente, Marcos escreveu para leitores romanos".[10]

2.3 Data do documento

A data de sua composição parece ser mais apropriada se localizada entre os anos 40 e 65. As seguintes evidências indicam, como maior probabilidade, o inicio desse período:[11] 1) conforme Eusébio, foi durante o reinado de Cláudio

---

6 HENDRIKSEN, William. *Marcos*. In: *Comentário do Novo Testamento*. São Paulo, Cultura Cristã, 2003, p. 21, 22; CARSON, D. A. et al. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1997, p. 107; TENNEY, Merrill C. *O Novo Testamento*: sua origem e análise. 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 165; HARRISON, *Introducción al Nuevo Testamento*, p. 176.

7 "O evangelho segundo Marcos foi elaborado da seguinte forma: Pedro anunciava a palavra publicamente em Roma e explicava o evangelho guiado pelo Espírito. Os numerosos ouvintes insistiram para que Marcos, seu companheiro por muito tempo e, por isso, bem lembrado de suas palavras, transcrevesse o que ele havia dito. Marcos o fez e transmitiu o evangelho aos que lho haviam pedido". EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. *Coleção Patrística.* São Paulo: Paulus, 2000, Vol. 15, p. 14.

8 "Tendo conhecimento disto, Pedro nada aconselhou que o impedisse ou estimulasse a escrever. Por fim, João, ciente de que o lado humano havia sido exposto nos evangelhos, escreveu, impelido pelos discípulos e divinamente inspirado pelo Espírito, um evangelho espiritual. Eis o que refere Clemente" (EUSÉBIO DE CESARÉIA, *História eclesiástica*, p. 14, 15).

9 Para uma lista mais completa, ver CARSON et al., *Introdução ao Novo Testamento*, p. 107. Ver também HENDRIKSEN, *Marcos*, p. 25; CULLMANN, *A formação do Novo Testamento*, p. 24, 25.

10 GUNDRY, Robert H. *Panorama do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1989, p. 89.

11 HENDRIKSEN, *Marcos*, p. 27.

(41-54 d.C.) que Pedro foi a Roma; 2) a existência de manuscritos que indicam que o Evangelho de Marcos foi escrito dez ou doze anos após a ascensão de Jesus, o que estabeleceria a data de sua escrita por volta de 42 d.C.; 3) a descoberta de um fragmento do Evangelho de Marcos em Qumran que foi datado por volta do ano 50 d.C. Todavia, deve ser considerado, como Tenney afirma com propriedade, que embora as fontes históricas, em uníssono, concordem com a autoria marcana e liguem o seu conteúdo à pregação de Pedro, elas "estão em desacordo a respeito da relação do Evangelho com o tempo da vida de Pedro".[12] De acordo com o referido autor, em contraste com Clemente e Orígenes, Irineu parece sugerir que o segundo evangelho foi escrito postumamente a Pedro, por volta dos anos 65 a 68 d.C.[13] Entretanto, para a viabilidade da hipótese que levantamos presentemente, da correlação de Marcos 10 com Romanos 7, é condição *sine qua non* a origem "romana" do evangelho em questão.

3. A UTILIDADE DO EVANGELHO DE MARCOS PARA OS PROPÓSITOS DE PAULO QUANTO AOS ROMANOS

Com base nessas informações, percebemos que o Evangelho de Marcos era um material de grande importância para Paulo em seu relacionamento com a igreja de Roma. Certamente, como apóstolo que era, Paulo tinha registro escrito de tradições da igreja sobre a vida de Cristo, o que incluía o Evangelho de Marcos. Para os romanos, se foi realmente escrito ali por Marcos sob a autoridade de Pedro, o Evangelho de Marcos seria o mais conhecido e apreciado, por estar relacionado especialmente àquela igreja e cidade. Era o Evangelho de Pedro para a igreja de Roma. Destaca-se aqui outro elemento importante: Paulo não era o fundador daquela igreja e jamais havia visitado aquela comunidade. Assim, seria natural lançar mão de algo que o identificasse com os irmãos romanos, que o aproximasse mais de seu público alvo e, mais ainda, de um material ao qual pudesse se referir que fosse de pleno e inquestionável conhecimento comum: o Evangelho de Marcos.

3.1 A popularidade da passagem

A tradição histórica do encontro de Jesus com o homem rico é de indiscutível força na igreja primitiva. Uma forte evidência disso é sua ocorrência nos três evangelhos sinóticos (Mt 19.16-30; Mc 10.17-31; Lc 18.18-30). O tema tratado nessa passagem seria de particular relevância para que Paulo o utilizasse em sua argumentação aos romanos. O jovem judeu se dirige a Cristo perguntando: "Bom mestre, que farei para herdar a vida eterna?" (Mc 10.17). Para repelir o conceito de aprovação por meio da Lei, demonstrado pelo moço, Jesus, embora fosse realmente perfeito e bom, confronta-o com seu conceito

12 TENNEY, *O Novo Testamento,* p. 165.

13 Ibid., p. 165, 166.

de justiça meritória, baseada na simples avaliação exterior. Sob esse prisma, Cristo lhe responde de forma surpreendente: "Ninguém é bom senão um, que é Deus" (v. 18). Dessa forma, Jesus estabelece uma barreira intransponível entre aquilo que o judeu chamava de justiça e a verdadeira justiça, que é vista unicamente na santidade e perfeição divinas. Se o diálogo tivesse sido interrompido aqui, certamente a incompetência do homem para produzir a justiça agradável a Deus já estaria completamente afirmada. Tivesse ali o colóquio terminado, a mensagem pretendida teria sido dada nitidamente.

Todavia, o próprio Cristo dá andamento à conversa, com o claro objetivo de dirimir toda e qualquer dúvida sobre o assunto. Diz o Senhor: "Sabes os mandamentos..." (v. 19). Jesus estimula aquele judeu, apoiando sua argumentação exclusivamente na Lei. Certamente, nada há de errado com a Lei. Sua ineficácia se deve ao homem, à sua impiedade natural. Imediatamente, nosso Senhor lista mandamentos que tangem a esfera dos relacionamentos humanos, no trato de pessoas e bens materiais, ou seja, os últimos seis mandamentos do Decálogo. Isso é relevante, pois, implicitamente, percebemos que não é questionado o desejo daquele homem de buscar o Deus de Israel através da religião estabelecida, mas o resultado dessa sua suposta fé no dia-a-dia de sua vida. Entretanto, Cristo omite deliberadamente o décimo mandamento, certamente por ser o grande problema, não apenas daquele jovem, mas de todo judeu.

É de grande importância observar que todo o diálogo travado na narrativa do chamado "jovem rico" tem como base a suficiência da Lei para se herdar a vida eterna. Mais do que isso, a resposta dada por Cristo considerou exatamente a ausência, impossível de não ser notada, do décimo mandamento: a proibição quanto à cobiça. A cobiça é a raiz de todo pecado humano. É possível que Paulo tenha pensado em Adão quando construiu a experiência histórica do pecador.[14] Mesmo se for o caso de ter em mente o ocorrido com o jovem rico, isso não descarta tal possibilidade. É necessário lembrar que o que está sendo sugerido é apenas uma semelhança da seqüência temática na comparação entre Marcos 10 e Romanos 7. É inegável que a cobiça esteve presente no coração de Eva e na solidariedade de Adão quando desobedeceu, estimulado pela mulher. A partir da queda, a cobiça se tornou a marca de todo ser caído. Segundo Schreiner, é o pecado fundamental daqueles que têm prazer naquilo que é contrário à vontade de Deus.[15] Ela caracteriza o mais profundo da exis-

---

14 CRANFIELD, C. E. B. *The Epistle to the Romans*. In: *The International Critical Commentary.* Vol. 1. Edinburgh, T. & T. Clark, 1987, p. 341; MOUNCE, Robert H. *Romans*. In: *The New American Commentary.* Broadman & Holman, 1995, p. 164; BARTH, Karl. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Novo Século, 2002, p. 380ss; STUHLMACHER, Peter. *Paul's Letter to the Romans.* Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox, 1994, p. 104ss.

15 SCHREINER, Thomas R. *Romans*. In: *Baker Exegetical Commentary on the New Testament.* Grand Rapids: Baker Academic, 2005, p. 368.

tência humana. É o pecado que origina todos os outros. É exatamente nesse sentido que a cobiça está diametralmente oposta ao primeiro mandamento. Não apenas a disposição nas tábuas da Lei sugere isso. A cobiça implica a tendência do ser humano de ser deus para si mesmo. Ao invés de se submeter ao único Soberano Senhor, o homem firma sua autonomia, como se a criatura pudesse garantir sua própria criação e manutenção. A cobiça daquele rico judeu, seu apego àquilo que possuía, mostrou que ele servia aos seus próprios desejos e não a Deus, embora procurasse guardar os outros mandamentos.

São exatamente esses os temas usados por Paulo na experiência do "eu" de Romanos 7. O seu objetivo foi mostrar a total ineficácia da Lei, especialmente em virtude da cobiça natural, o "pecado original". Quanto a isso, acreditamos não haver melhor exemplo nos evangelhos que o encontro de Jesus com aquele jovem aristocrata judeu.

4. A SEQUÊNCIA DO TEXTO

Como já dissemos, parece haver certo paralelismo na sequência dos textos, um fator muito interessante que dá base à hipótese da identidade do "eu" de Romanos 7. Não apenas Marcos, mas também os outros dois sinóticos, apresentam a mesma sequência de situações que pode ter sido utilizada por Paulo para compor todo o capítulo 7 da sua epístola à igreja de Roma. Se, de fato, o Evangelho de Marcos foi escrito em Roma, como já foi discutido, esse argumento se reveste de alguma plausibilidade. Vejamos como seria:

4.1 A questão do divórcio (Mc 10.1-10) e a analogia do casamento (Rm 7.1-3)

É muito interessante observar que tanto Marcos 10 quanto Romanos 7 iniciam tratando do tema da possibilidade de outro casamento. No evangelho, Jesus faz referência à Lei Mosaica, na qual havia a prescrição da possibilidade de divórcio (v. 3,4). Ele deixa claro que o divórcio não é apenas uma questão legal, como o judeu aparentemente cria, mas envolvia a própria ordem da criação (v. 6-8). O divórcio é algo que contraria o princípio da vida originada por Deus e, portanto, tende à "não-criação", à não-existência. Em outras palavras, o divórcio é autodestrutivo para a raça humana. De certa forma, o próprio Cristo está afirmando que a ordem da criação está além da Lei, como um princípio absoluto que já existia e que vai existir mesmo quando ela perder a sua validade, no novo céu e na nova terra. É digna de nota a referência ao adultério feita no texto (v. 11,12).

É inegável que Paulo poderia encontrar em Marcos 10.1-10 os temas necessários para compor Romanos 7.1-3. Relembremos que a hipótese repousa na coincidência temática da sequência, não na exatidão do significado e aplicação. Se, quando o apóstolo estava se dirigindo à igreja de Roma, veio à sua mente a figura do jovem rico para representar o homem sem Cristo, o contexto de

Marcos 10 poderia tê-lo "inspirado" na própria composição do capítulo 7 e na transição para o capítulo 8, adaptando os temas segundo a sua necessidade.

Para falar da nova realidade de vida do crente utilizando a figura do casamento, o divórcio não seria adequado. Ele não é recomendado nas Escrituras, mas permitido e tolerado como única e última alternativa para casamentos que já se encontram desfeitos devido à infidelidade conjugal. Também, para Paulo, o divórcio não se coadunaria com o que pretendia transmitir, pois, se o marido ainda continuasse vivo, isso manteria algo dos efeitos do casamento anterior sobre a esposa divorciada, atraindo alguma influência e ligação do passado para o novo matrimônio. Contudo, isso não ocorre no caso da morte da própria pessoa casada. Tal idéia *sui generis* faz com que nenhuma lei possa se aplicar a tal situação. Uma vez que o marido é, na analogia do casamento, correspondente à Lei, falar de sua morte seria equivalente a dizer que a Lei foi anulada ou abolida. Para fugir de tal conclusão, é a mulher, ou seja, o crente que morre para a Lei. Por outro lado, se a mulher casada se unisse a outro homem, tornar-se-ia adúltera. O próprio texto de Marcos 1.1-10 trazia para Paulo as normas que regeriam o molde da sua analogia nos primeiros versículos de Romanos 7. Se Paulo foi realmente influenciado por Marcos 10, talvez isso explique o "porquê" de ter usado a figura do casamento, que exigiu dele a elaboração de um novo formato que se coadunasse ao seu propósito.

4.2 Jesus abençoa as crianças (Mc 10.13-16) e o frutificar para Deus (Rm 7.4-5)

Sem sombra de dúvida, esse é o ponto mais fraco da validade da hipótese da comunalidade temática entre Marcos 10 e Romanos 7. Todavia, ela é possível, sendo fortalecida especialmente pela plausibilidade da sequência dos demais temas. Primeiramente, é importante observar aquilo que o próprio Marcos faz questão de enfatizar no verso que inaugura o capítulo: Jesus estava com seus discípulos na Judéia. Com isso, certamente, queria mostrar a presença de Jesus no meio de judeus daquela região. Assim, na composição de seu evangelho, é impossível acreditar que Marcos não quis causar o contraste entre as crianças (Mc 10.13-16) e o jovem judeu rico (Mc 10.17-22). Enquanto as crianças receberam o reino sem nenhuma obra da Lei, o jovem rico buscou abrigo no seu suposto cumprimento da Lei, desprezando a cobiça de seu coração. É possível que tenha sido exatamente a declaração de Jesus àquelas crianças que estimulou o jovem a sair correndo atrás dele pelo caminho perguntando sobre "herdar o reino", precisamente aquilo que Cristo havia acabado de dizer que caracterizava a realidade das crianças (comparar os v. 14,15 com o v. 17).

Acreditamos que o grande ensinamento da passagem sobre os pequeninos está em seu modelo de dependência de Deus. A criança tem convicção das suas limitações e, sem maiores impedimentos, recorre aos seus pais para que suas necessidades sejam supridas. As crianças são conscientes de que

não têm competência para sobreviver à parte daqueles que zelam por elas. Se Paulo foi influenciado pela seqüência de acontecimentos de Marcos 10, leria a passagem observando que os pequeninos vivem "sem lei". Obviamente, eram ensinados desde cedo, mas não se esperava que tivessem o mesmo compromisso com ela como tinham os adultos. Uma prova disso é que eram representadas na aliança pelos seus pais. Curiosamente, é essa idéia que o apóstolo utiliza nos versos 4 e 5 de Romanos 7, afirmando o fato de estarmos mortos para a Lei. É igualmente inegável que Cristo esteja tomando a figura da criança para falar da realidade do homem escatológico, que vive o fato do reino presente. O frutificar que Paulo afirma ser o resultado natural daquele que já morreu com Cristo encontra paralelo harmonioso com a "consciência infantil" daquele que entra no reino. Frutificar para Deus, na concepção paulina, é viver morto para a Lei, sob a graça e não sob a Lei, exatamente a condição exigida para se receber o reino de Deus como criança (Mc 10.15).

Talvez haja outra ligação temática com Marcos se entendermos que a referência ao "frutificar" (Rm 7.4,5) seja a figura dos "filhos gerados do casamento", ou seja, o resultado natural esperado no matrimônio.[16] Todavia, levantar isso como argumento seria basear a hipótese sobre algo que já é disputado. Porém, embora não haja uma ligação clara, com respeito aos termos, entre as passagens da bênção sobre os pequeninos e a responsabilidade de frutificar, ela existe no assunto propriamente dito.

4.3 O apego às muitas propriedades do rico (Mc 10.21-22) e a letra da lei (Rm 7.6)

Já vimos alguma coisa sobre a cobiça demonstrada pelo jovem rico, mas não terminamos a sua história. Em resposta à condição imposta por Jesus a ele, a saber, cumprir os mandamentos mencionados, aquele homem afirma que os cumpria desde a "juventude". O uso do termo νεότητος é uma provável referência ao momento no qual assumiu a sua maioridade, ainda em sua adolescência. Ele parece querer, de alguma forma, se aproximar e se identificar com aquilo que Jesus disse da realidade anunciada às crianças que foram por ele abençoadas.

Longe de ser algo relacionado ao desejo sexual, como é defendido por Gundry,[17] a cobiça desse jovem envolvia o desejo materialista de ser grande aos olhos dos homens, especialmente pelo acúmulo de bens materiais. Tal realidade torna-se translúcida ao observarmos o desafio de fé colocado por

16 CRANFIELD, *The Epistle to the Romans*, p. 336, 337; LLOYD-JONES, *Romanos – exposição sobre os capítulos 7:1–8:4*, p. 91, 92.

17 GUNDRY, Robert L. The Moral Frustration of Paul before his Conversion: Sexual Lust in Romans 7.7-25. In: HAGUE, Donald; HARRIS, Murray J. (Orgs.). *Pauline Studies*: Essays Presented to Prof. F. F. Bruce on his 70th Birthday. Grand Rapids: Eerdmans, 1980, p. 229–245.

Jesus a ele: "Só uma coisa te falta: Vai, vende tudo o que tens, dá-o aos pobres e terás um tesouro no céu; então, vem e segue-me" (v. 21), e sua consequente atitude: "Ele, porém, contrariado com esta palavra, retirou-se triste, porque era dono de muitas propriedades" (v. 22). Por ser apegado apenas exteriormente à Lei, ele ajuntava tesouros corruptíveis na terra, não no céu (Mt 6.19-21). Na verdade, temos aqui um tema abordado por Paulo em Romanos 7.6 como uma espécie de transição para introduzir o personagem "eu" na sequência do texto. Ali o apóstolo distingue, para os crentes de Roma, a verdadeira obediência da Lei como sendo aquela interior, ocasionada exclusivamente pelo Espírito de Deus. A "caducidade da letra" aponta para as tábuas de pedra recebidas por Moisés no Monte Sinai, as quais, por sua vez, simbolizam a Lei morta e exterior, impossível de ser cumprida pelo homem. A "novidade de espírito" diz respeito à era escatológica sob a graça, a cidadania do reino, que é a realidade de vida de todo regenerado. Essa Lei é escrita no coração, possibilitada pelo Espírito Santo que faz morada no crente. Assim, como bem observa Hoekema, em Romanos 7.6 Paulo estabelece o contraste que fará nos capítulos 7.7-25 e 8.1ss entre aqueles que vivem pelos seus próprios esforços e aqueles que recebem gratuitamente o Espírito pela graça.[18] Esse verso se harmoniza com o contraste que a situação do jovem rico estabelece. Ele vivia pela Lei exterior, deixando a cobiça, que é interior, sem solução. O tesouro oferecido por Cristo a ele era uma riqueza espiritual, ou seja, a habitação do reino de Cristo que ele teria se tivesse tomado a decisão correta (Mc 10.21). Hipoteticamente, o "eu" descrito por Paulo vai mostrar o interior do jovem rico, não visto com tanta clareza na narrativa de Marcos.

4.4 A estrutura de Marcos 10.17-31 e Romanos 7.7-25

Uma das maiores dificuldades que os estudiosos têm encontrado em Romanos 7.7-25, especialmente aqueles que não dividem o texto em dois momentos históricos, em contraste com a linha que defende a trajetória do cristão,[19] é explicar a mudança do tempo verbal. Os versos 7-13 são narrados

---

18 HOEKEMA, Anthony A. *O cristão toma consciência do seu valor.* Campinas: Luz Para o Caminho, 1987, p. 63ss.

19 Podemos listar seis possibilidades de interpretar o "eu" de Romanos 7: 1) trata-se de uma personificação da história de Israel, principalmente quando da dádiva da Lei; 2) alude à caminhada do regenerado: os versos 7-13 referem-se ao período pré-regenerado, e os versos 14-25, à experiência do já convertido; 3) é uma autobiografia de Paulo: essa linha de interpretação defende a frustração de Paulo com referência à Lei, cujas obrigações assumira plenamente desde a adolescência; 4) aplica-se à queda de Adão: nesse caso, o pecado aludido no verso 8 é personificado e apresentado como se fosse a serpente no Éden; 5) reflete o dilema teológico de Paulo: o intérprete esforça-se para reconhecer alguns "becos" aos quais Paulo teria conduzido seu próprio raciocínio; 6) é o retrato de um não regenerado, sob a análise de um convertido: essa interpretação está baseada especialmente na força das expressões utilizadas pelo apóstolo no texto e no contexto da passagem.

no passado e os versos 14-25 no tempo presente. Olhando para a estrutura da passagem do jovem rico (Mc 10.17-31), percebemos uma possibilidade interessante. Tal texto é disposto da seguinte forma: primeiramente é apresentada a narrativa do encontro de Jesus com aquele judeu (v. 17-22); posteriormente, Marcos oferece a explicação/aplicação dada por Jesus, que se segue imediatamente (v. 23-31). Se admitirmos a influência desse texto na mente de Paulo ao escrever Romanos 7.7-25, poderíamos entender a mudança do tempo verbal exatamente da mesma forma. Na primeira parte (vs. 7-13), Paulo "narraria" o "eu", construiria sua história, falaria de acontecimentos que foram decisivos para ele (isto é, o "eu") e suas experiências: "outrora, sem lei, eu vivia", "sobrevindo o preceito, reviveu o pecado, e eu morri" (v. 9), "pelo mesmo mandamento, me enganou e me matou" (v. 10). Contudo, é a partir do verso 14 que Paulo faz uma análise do "eu", dissecando e analisando suas experiências interiores mais profundas, sem dúvida uma explicação/aplicação mais densa da existência do "eu" sem Cristo.

É nesse momento da explicação que encontramos outra semelhança muito interessante entre os textos. Em Marcos 10, Jesus estatui o princípio da incapacidade que o ser humano tem de se salvar (v. 24), em particular para aqueles que granjeiam o poder humano através de riquezas. Ele diz: "Quão dificilmente entrarão no reino dos céus os que têm riquezas" (v. 23). Após a surpreendente afirmação de Cristo, especialmente para o judeu que entendia a riqueza como sendo sinônimo de bênção de Deus, ele choca ainda mais sua audiência ao dizer: "É mais fácil passar um camelo pelo fundo de uma agulha do que entrar um rico no reino de Deus" (v. 25). Chama-nos a atenção, nesse ponto, a pergunta que emerge de forma incontida dos lábios dos discípulos: "Então, quem pode ser salvo?" (Mc 10.26). Assim como o "eu" de Romanos 7.24: "Desventurado homem que sou! Quem me livrará do corpo dessa morte?", também é mostrado o desespero daqueles que esperam a salvação na exterioridade da guarda dos mandamentos. Arriscamos dizer que, se o jovem rico tivesse permanecido no local e ouvido aquilo que Jesus declarou, ele poderia ter pronunciado o clamor de Romanos 7.24.

Embora tenham sido os discípulos aqueles que demonstraram toda a sua frustração com as palavras ditas por Jesus, certamente ainda estão refletindo o conceito errado que havia no coração deles, segundo o seu judaísmo natural. Eles refletem a mesma frustração de alguém que quer alcançar o favor de Deus pelo esforço próprio. A concepção da fé exterior ainda pode ser vista na declaração de Pedro: "Eis que nós tudo deixamos e te seguimos" (v. 28). O principal não era a exterioridade de abandonar as posses. Jesus não estava sugerindo um voto de pobreza, mas enfatizando que a verdadeira miséria e riqueza que os homens deveriam considerar são as da alma. A resposta de Jesus mostra a abastança espiritual já presente, por causa da realidade do reino,

e anuncia a concretização de toda a plenitude garantida aos crentes na vida eterna (v. 29-30). Os valores do homem natural, seus bens e posição social, nada valem na escala de valores do reino (v. 31).

Talvez encontremos aqui o motivo de Paulo ter voltado ao assunto da impiedade após ter declarado a graça em Cristo em Romanos 7.25. Não houve inversão de texto, nem mesmo seria uma digressão. Todavia, se o apóstolo foi influenciado pelo episódio do jovem rico, ao perceber que os discípulos reagiram à declaração de Jesus sobre a impossibilidade do rico entrar por si mesmo no reino afirmando que deixaram tudo por Cristo, ou seja, ainda refletiam basicamente a exterioridade da Lei, Paulo poderia concluir que aqueles que fazem essa leitura da vida, com a mente buscam a Lei de Deus, mas, segundo a carne, estão ainda escravizados pela cobiça (Rm 7.25). Isso se torna ainda mais sugestivo quando, na seqüência do texto, vemos a preocupação dos discípulos quanto às grandezas que eles teriam no reino (Mc 10.35-45). Nisso, eles estavam, ainda, refletindo o conhecimento natural do judeu, que precisava ser abandonado.

4.5 Predição da morte e ressurreição de Cristo (Mc 10.32-34) e a gratidão por Cristo (Rm 7.25)

É muito interessante observarmos que, na seqüência da passagem do jovem rico no Evangelho de Marcos, temos a antecipação da morte e ressurreição de Cristo. Aliás, os três sinóticos trazem esta mesma ordem, com a única diferença em Mateus, que insere a parábola dos trabalhadores na vinha (Mt 20.1-6) entre o jovem rico e a predição da morte e ressurreição de Jesus. De qualquer forma, a seqüência permanece a mesma. Se Paulo tinha diante de si o Evangelho de Marcos e intentou usar o jovem rico como modelo do "eu" de Romanos 7, certamente que a resposta ao clamor desesperado encontraria resposta tão somente na morte e ressurreição de Jesus. É possível que a figura do "corpo de morte" (Rm 7.24) expresse, em alguma medida, a idéia simbólica de sofrimento físico, motivada pela descrição precisa dos sofrimentos de Jesus em sua tortura e morte (Mc 10.34). Paulo teria sido influenciado a ver nos sofrimentos físicos de Cristo a agonia de alma advinda da frustração mediante o desastre pessoal resultante da confiança nas próprias forças. Tudo aquilo que Jesus experimentou nos confere a liberdade de tal sofrimento interior. O corpo de morte traduziria assim a tragédia da existência humana, em meio ao seu sofrimento de morte pelo afastamento de Deus. Para o crente, isso não mais existe, pois ele já morreu e ressuscitou com Cristo. Com esse tema, o apóstolo também encontraria a ligação para a sequência do texto no capítulo 8. Para Paulo, o Espírito Santo é o Espírito de Cristo (1 Co 15.45; 2 Co 3.17; Gl 4.6), ligando, assim, a morte e ressurreição de Cristo a todo o contexto posterior de Romanos 8, que trata da realidade do salvo na era escatológica do Espírito.

CONCLUSÃO

Sumariando o que dissemos, o jovem rico supriria a necessidade de Paulo de mostrar a judeus e gentios que o homem não pode ser salvo pelo seu próprio esforço? Acreditamos que sim. Paulo poderia ter lançado mão desse exemplo por três motivos: primeiro, por ser mais ligado à sua própria experiência, ou seja, um antigo fariseu poderia avaliar com maior propriedade a frustração de alguém que quer viver pela Lei; em segundo lugar, por estar tematicamente mais de acordo com a natureza judaica dos temas tratados na carta aos Romanos; e, em terceiro lugar, sendo possuidor da legislação mosaica, o fracasso do judeu em cumprir a Lei reveste-se de importância especial para Paulo, enfatizando a incapacidade humana de alcançar o favor de Deus. Dessa forma, o argumento apostólico se torna fortíssimo: nem mesmo o povo a quem a Lei foi revelada conseguiu alcançar qualquer mérito para a salvação.

Na verdade, o "eu" de Romanos 7 não é exatamente o jovem rico, mas a hipótese sugere apenas a sua utilização como modelo do fracasso humano para judeus e gentios. É importante lembrar que Paulo nivela judeus e gentios na mesma condição de perdidos (Rm 2.1-16), indicando, assim, um único meio de salvação para ambos (Rm 11.32). Deve-se ainda destacar que a insinuação de que Marcos 10 está por trás de Romanos 7 restringe-se apenas aos temas tratados. Em outras palavras, Paulo teria achado material naquele evangelho, utilizando-o como um celeiro de idéias, adaptando-o àquilo que tencionava atingir. Contudo, uma pergunta se faz óbvia: se Paulo queria usar o exemplo do jovem rico de Marcos 10, por que não deixou isso claro através de uma citação, inferência ou referência direta ao personagem? Dois argumentos podem ser levantados: primeiramente, por se tratar tão somente de um molde; além disso, ele não poderia especificar o "eu", pois acabaria por excluir judeu ou gentio. Se nomeasse o jovem rico, certamente afastaria o gentio por se tratar da experiência judaica. O revés é igualmente verdadeiro. Com certeza, sua intenção não era caracterizar explicitamente um judeu, embora seja inquestionável que o "eu" descrito é mais adequável à experiência judaica, por se falar em Lei, do que à do gentio. É nossa opinião que Paulo pretendeu um "eu" genérico, que se enquadrasse tanto ao judeu quanto ao gentio. Pelo que foi exposto, acreditamos na plausibilidade e sustentação da hipótese.

ABSTRACT

When one reads Romans 7.7-25, it comes to mind the need for a model or parameter for the description made by the apostle Paul. As we think about behavior, even unwillingly situations experienced by us or known to us are projected in our minds, like a movie, serving as a foundation for the specific attitude we are thinking about. Due to this phenomenon, as he described the "I" in Romans 7 it is likely that Paul remembered someone who "posed", as

an ideal image in the apostle's mind, for the portrait he intended to paint. Who was this individual? In our opinion, it is plausible that he was the "young ruler" described in Mark 10. Actually, not the specific gospel character, but his model of a Jew attached to the law, who wanted, through the law, attain the kingdom of God. This hypothesis rests on the likelihood that Paul used Mark 10 for the composition of Romans 7. This way, the "I" described to the Romans would reflect, anonymously, the personality of a Jew attached to the law, the young aristocrat serving as a good example. Some facts are relevant to this conclusion: 1) the antiquity and historical tradition of the gospel of Mark, possibly written by John Mark in Rome, recording the presentation of Jesus' life made by Peter to the believers in that city; 2) the usefulness of that gospel to the apostle as he employed a common subject certainly known to his readership; 3) the sequence of themes in Mark 10 and Romans 7, which show clear mutual correspondence.

KEYWORDS

Young ruler; Gospel of Mark; The "I"; Epistle to the Romans; Thematic sequence; Pious Jew.

FIDES REFORMATA XIV, Nº 1 (2009): 117-131

O Conceito de Justificação no Pensamento de Thomas Boston

Daniel Leite Guanaes[*]

RESUMO

A doutrina da justificação tem sido identificada, na história da teologia, com o século 16. Tendo em vista que ela foi a mola propulsora para a manifestação de Martinho Lutero face ao *status quo* da Igreja, é natural que sua maior ênfase, nos tratados teológicos, esteja relacionada com o período da Reforma. Os debates entre protestantes e católicos romanos concernentes a essa doutrina foram a tônica da era dos reformadores. Não obstante, assim como é verdadeira a afirmação da centralidade da referida doutrina no século 16, é igualmente verdade que a justificação ocupou lugar de destaque nos séculos seguintes. Esse período, também conhecido como pós-Reforma, foi uma época de definição da identidade protestante. Se o século anterior caracterizou-se pelo delineamento das diferenças entre a perspectiva protestante e a romana, o século em questão ocupou-se em desenvolver a teologia recém-identificada com o protestantismo. Dentre aqueles que esboçaram conjecturas teológicas nos séculos 17 e 18, no âmbito do protestantismo, encontra-se o puritano escocês Thomas Boston. Conquanto ele não receba tanto destaque quanto outros puritanos como Richard Sibbes, John Owen, Richard Baxter e John Bunyan, Thomas Boston deixou sua marca na teologia da pós-Reforma. Dentre outros fatos, Boston delineou a doutrina da justificação de forma bíblica e relevante, em meio às controvérsias teológicas concernentes a essa doutrina no século 17. Este artigo tem por objetivo apresentar a doutrina da justificação no pensamento desse puritano escocês, conforme exposta no 7º volume de suas obras completas, situando a importância do tema na pós-Reforma, mostrando

[*] Ministro presbiteriano, doutorando em teologia pelo International Christian College/ University of Aberdeen, Escócia.

as controvérsias desenvolvidas nesse período e ilustrando a possibilidade de se manter a ortodoxia bíblica mesmo em um período marcado por posições heterodoxas.

PALAVRAS-CHAVE

Pós-Reforma; Puritanismo; Thomas Boston; Justificação; Lei e evangelho.

INTRODUÇÃO

O período histórico conhecido como pós-Reforma ficou marcado pela ocorrência de algumas controvérsias teológicas de grande importância no cenário protestante. Se o século 16, sobretudo sua primeira metade, caracterizou-se por debates teológicos entre católicos romanos e protestantes, sua segunda metade, bem como os dois séculos subsequentes, foram caracterizados por debates internos no contexto do protestantismo.

Dentre os assuntos polêmicos, encontra-se uma das verdades mais centrais no corpo doutrinário da fé cristã – a doutrina da justificação. Ao longo da história da Igreja, essa verdade tem sido debatida por grandes teólogos. Considerando que ela está incluída nos temas relacionados com a salvação do ser humano, e que se trata de um dos pontos mais discutidos nos círculos teológicos ao longo dos séculos, não há como negar que, direta ou indiretamente, o tema da justificação tem marcado o desenvolvimento da teologia cristã.

Considerando os fatores supramencionados, fica claro que essa doutrina não só esteve presente no período da pós-Reforma, como recebeu grande destaque. Não foram poucas as discussões em torno desse ponto. A relação entre lei e evangelho para a justificação; a imputação da justiça de Cristo com base em sua obediência e sofrimento, ou somente em seu sofrimento; a justificação pela obediência de Cristo e por nossa fé ativa; a imputação da justiça de Cristo a nós na eternidade ou na história; e a justificação como um processo ou como uma posição constituem, dentre outros, alguns dos tópicos de discussão em torno desse tema.

Caracterizados por debates de suma importância, uma vez que era o momento de solidificação da identidade protestante, esses séculos testemunharam o surgimento de brilhantes teólogos. Na Grã-Bretanha, região de grande concentração de teólogos protestantes, muitos dos quais identificados como puritanos,[1] um desses nomes de destaque foi Thomas Boston (1676-1732).

Nascido na cidade de Duns, na Escócia, Boston foi despertado espiritualmente com aproximadamente onze anos, ao ouvir mensagens de Henry Erskine sobre João 1.29 e Mateus 3.7. Posteriormente, depois de estudar teologia e ser

[1] Nome cunhado pejorativamente, nos anos de 1560, para caracterizar o movimento que pretendia reformar plenamente a Igreja da Inglaterra elizabetana.

licenciado pelo Presbitério de Duns em 1697, Boston, conforme afirma Joel Beeke, "logo chamou a atenção pelo poder de suas pregações".[2] Dentre os trabalhos que deram projeção a esse notável puritano estavam o seu comentário da primeira parte do Breve Catecismo de Westminster, publicado inicialmente como *Uma ilustração das doutrinas da religião cristã* (1755), e suas anotações acerca da obra de Edward Fisher, *The Marrow of Modern Divinity.*

Este artigo tem por objetivo analisar a posição de Boston no que diz respeito à doutrina da justificação, tomando por base o 7º volume de sua obra, que inclui seu comentário sobre a primeira parte do Breve Catecismo de Westminster, suas notas concernentes ao trabalho de Edward Fisher, bem como seu sermão intitulado *Sedentos de justiça,* nas seções em que tais textos discorrem sobre a doutrina em questão.

Para tal fim, este estudo estrutura-se da seguinte forma: apresentação do conceito de justificação na pós-Reforma, a fim de que o leitor esteja ciente da maneira pela qual os primeiros sucessores dos reformadores enxergavam a mesma; exposição das principais controvérsias em torno dessa doutrina no período em questão; apresentação do conceito de justificação no pensamento de Thomas Boston, bem como algumas considerações sobre as implicações desse pensamento em seu contexto.

1. O CONCEITO DE JUSTIFICAÇÃO NA PÓS-REFORMA

O conceito de justificação, conquanto tenha tido grande importância na pós-Reforma, não é fruto de um labor apenas dessa época. Na verdade, toda a discussão em torno do assunto, no período analisado, consistiu no desenvolvimento de um legado deixado por aqueles que viveram em épocas anteriores. Por essa razão, o propósito desta seção será alcançado mais adequadamente se acompanhado de breve explanação da maneira como os reformadores, principais contribuidores para o pensamento dos puritanos, consideravam esse assunto.

1.1 Os reformadores e a doutrina da justificação

É impossível discorrer sobre a Reforma Protestante sem mencionar a doutrina da justificação. Conforme afirmou Timothy George, "o protestantismo nasceu da luta pela doutrina da justificação pela fé somente".[3] Por esse motivo, serão expostas brevemente as percepções de dois dos grandes nomes da Reforma, Martinho Lutero e João Calvino, a respeito do assunto.

Heber Campos, ao expor a doutrina da justificação no pensamento de Lutero e seus seguidores, afirmou:

---

2 BEEKE, Joel; PEDERSON, Randall. *Meet the Puritans*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006, p. 654.

3 GEORGE, Timothy. *Teologia dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 64.

> Na teologia luterana, a justificação é um termo jurídico e significa pronunciar e tratar como justo, justificar... Lutero usou a famosa frase *simul justus et peccator* (ao mesmo tempo justo e pecador), referindo-se à condição simultânea do pecador, onde ele é contado, ao mesmo tempo, como justo judicialmente, em virtude da imputação da justiça de Cristo e, todavia, permanecendo pecador em si e de si mesmo. Por causa do aspecto forense da doutrina, todo pecador é visto como justificado *coram Deo*.[4]

João Calvino, reformador francês da segunda geração, tinha entendimento semelhante quanto aos aspectos essenciais dessa doutrina. Ao discorrer sobre o tema em seu *opus magnum*, Calvino apresenta sua perspectiva acerca da justificação:

> Justificado diante de Deus é aquele que é julgado justo perante o juízo de Deus e que é aceito como tendo satisfeito à sua justiça... Diremos que o homem seria justificado diante de Deus por suas obras, se em sua vida houvesse tal pureza e santidade que mereceria o título de justo diante de Deus; ou então, que seria justificado aquele que, pela integridade de suas obras, pudesse responder e satisfazer ao juízo de Deus. Ao contrário, será descrito como justificado pela fé aquele que, sendo excluído da justiça das obras, apropria-se da justiça de Cristo pela fé; revestido desta, comparece à presença de Deus, não mais com pecador, mas como justo.[5]

Conquanto outros reformadores tenham discorrido sobre essa doutrina, a exposição destes parágrafos acerca do pensamento de Lutero e Calvino é suficiente para mostrar algumas contribuições importantes para o desenvolvimento desse preceito na pós-Reforma. Conforme mencionado no começo deste ensaio, não foram poucas as diferenças de percepção acerca desse assunto. Contudo, por mais que houvesse divergências em alguns aspectos, essencialmente os reformadores convergiam na tese de que a justificação é uma declaração legal feita por Deus em relação ao pecador, mediante a manifestação de sua livre graça. Esse era o ponto central que distinguia o pensamento dos protestantes daquele dos católicos romanos, e que serviu de base para as futuras conjecturas feitas pelos puritanos, na pós-Reforma, em torno dessa verdade central: a doutrina da justificação.

1.2 Os puritanos como herdeiros do pensamento dos reformadores

Como foi mencionado em seção anterior deste artigo, é impossível pensar nos puritanos sem considerar que seu trabalho teve como antecedente

---

4 CAMPOS, Heber Carlos de. A justificação pela fé nas tradições luterana e reformada: um ensaio em teologia comparativa. *Fides Reformata*, vol. 1, n. 2, 1996, p. 33.

5 CALVINO, João. *As Institutas*: edição especial com notas para estudo e pesquisa. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, II.vi.1.

o labor dos reformadores. Por essa razão, a definição básica da doutrina da justificação no pensamento da pós-Reforma guarda grande semelhança com a dos reformadores.

Dentro da tradição protestante, todos os teólogos da pós-Reforma convergiam, na doutrina da justificação, em vários pontos. A base dessa verdade, para eles, estava sustentada em algumas teses: a justificação é uma declaração forense ao invés de um processo; é uma mudança no estado antes do que na natureza; a justiça justificadora é a *iustitia aliena* de Cristo.

Por mais que houvesse divergências, não havia quem se aproximasse dos pressupostos romanos concernentes a essa doutrina. Para os puritanos, estava clara a idéia de que a justificação não se dava por infusão, diferia da santificação, não expulsava o pecado que há no homem e jamais poderia ser conquistada por obras humanas – idéias básicas do conceito de justificação da Igreja Romana.[6] Na teologia puritana, falar sobre justificação era ter como pressupostos básicos, como afirmou Louis Berkhof, a remissão dos pecados com base na obra expiatória de Cristo Jesus, a adoção de filhos e o direito à vida eterna.[7]

Thomas Boston, como bom puritano e herdeiro da tradição calvinista, desenvolveu seu pensamento ortodoxo acerca do preceito da justificação sobre essa base, apresentada pelos apóstolos, desenvolvida por alguns homens ao longo da história, apagada na Idade Média, mas resgatada e solidificada na Reforma Protestante.

2. PRINCIPAIS CONTROVÉRSIAS EM TORNO DESSA DOUTRINA

Esta seção tem como objetivo apresentar as principais controvérsias teológicas em torno da doutrina da justificação, no âmbito protestante, durante a pós-Reforma. Tendo considerado, na seção anterior, que os puritanos desenvolveram seu pensamento sobre o fundamento dos reformadores, é importante analisar agora as diferenças internas concernentes a essa verdade.

Thomas Boston foi um puritano que viveu nos últimos dias deste movimento. No final do século 17, muitas discussões já haviam acontecido sobre esse assunto. Por isso, para compreender a importância de sua ortodoxia, é fundamental que sejam mencionados, ainda que sucintamente, alguns pensamentos que refletiam certa heterodoxia.

Uma discussão inicial, nas controvérsias relacionadas com essa doutrina, aconteceu como fruto de diferentes compreensões acerca da expressão "o fim

---

6 "Se alguém disser que somente pela fé o ímpio é justificado em termos tais que signifique que nada mais se requer para cooperar para a obtenção da graça da justificação, e que de modo nenhum é necessário que ele seja preparado e ajustado pelos impulsos de sua própria vontade: seja anátema". Concílio de Trento, Cap. XVI, cânone IX.

7 BERKHOF, Louis. *Teologia sistemática*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 474-476.

da lei" (Rm 10.4). Os antinomianos, por exemplo, criam que a Bíblia ensinava a abolição da Lei, por causa de seu cumprimento por Cristo.

Os puritanos, por sua vez, como afirmou Ernest Kevan,

> sustentavam uma posição, a respeito da relação da obra de Cristo para justificação com a fim da Lei, que diferia dos antinomianos, que sustentavam que a Lei havia sido ab-rogada, bem como dos baxterianos, que viam a lei como tendo sido modificada.[8]

Para os calvinistas ingleses, como também eram conhecidos os puritanos, a Lei não foi abolida por Cristo, mas estabelecida. Cristo a cumpriu de forma obediente passiva e ativamente, mas não a revogou. O fim da Lei em Cristo, segundo a ortodoxia puritana, é "um indicativo de que esse é o objetivo, a finalidade da Lei",[9] e não o seu término.

Além dessa discussão, a pós-Reforma foi palco de debates acerca da causa meritória da justificação. Isto é, o pecador é justificado pela imputação da obediência ativa e passiva, ou somente da obediência passiva de Cristo? Havia quem dissesse que a imputação da obediência ativa de Cristo isentava o cristão de um viver santo.[10] Tais homens alegavam que se Cristo obedeceu em nosso lugar, nós devemos nos considerar isentos do compromisso com essa obediência, uma vez que o seu sofrimento por nós isenta-nos de sofrermos o que deveríamos.

Johannes Wollebius (1586-1629), teólogo reformado continental, David Clarkson (1621-1686), puritano inglês do século 17, e François Turretin (1623-1687), grande defensor das verdades reformadas, encontravam-se entre aqueles que sustentavam a imputação tanto da obediência ativa quanto passiva de Cristo na justificação, mas chegaram a uma conclusão diferente. Entendiam que "o sofrimento de Cristo em lugar dos seus não os isentava de sofrer por todas as coisas, mas pelos motivos pelos quais Cristo sofreu. Isto é, para satisfazer a justiça divina".[11]

Houve ainda um terceiro ponto de discussão concernente a essa doutrina. Estava relacionado com o lugar da obediência e da fé na justificação. O pensamento romano, diretamente, e o pensamento arminiano, indiretamente, não entendiam a fé como o único meio através do qual o pecador se apropria da graça de Deus para justificação. Para eles, a *sola fide,* tal qual vista pelos

---

8 KEVAN, Ernest F. *The Grace of Law*: A Study in Puritan Theology. Ligonier, PA: Soli Deo Gloria Publications, 1993, p. 137.

9 Ibid., p. 141.

10 Piscator e Cargius defendiam que a imputação se restringia à obediência passiva de Jesus.

11 Resposta de David Clarkson a possíveis objeções que eram feitas. CLARKSON, David. *The Practical Works of David Clarkson*. Edinburgh: James Nichol, 1864, vol. 1, p. 292.

protestantes (no caso dos papistas) e pelos reformados (no caso dos arminianos) era uma doutrina licenciosa e que destruía as boas obras.

Dentre os puritanos, houve quem se aproximasse de tal pensamento, gerando essa controvérsia. Richard Baxter (1615-1691), notável puritano inglês, era um expoente dessa posição. De acordo com ele, "assim como há duas alianças, há dois tipos de justificação, e ambos são necessários".[12] Ele sustentava que a fé é a justiça do Evangelho e que Cristo é a justiça legal. A justiça legal decorre dos méritos de Cristo. A justiça do Evangelho, todavia, é fruto da obediência e fé daqueles que crêem.

Por fim, outra importante discussão acerca dessa doutrina relaciona-se com a ocasião e com a freqüência da justificação. Thomas Goodwin (1600-1679), por exemplo, identificava três etapas ou momentos. O primeiro, como acordado e cumprido na eternidade; o segundo, na morte e ressurreição de Cristo; e o terceiro, na apreensão da justificação feita pelo homem.

Por sua vez, Wilhelmus à Brakel (1635-1711) divergiu de Goodwin, visto que não entendia a justificação como tendo sido feita na eternidade e tampouco na morte de Cristo. Não obstante, à Brakel distanciou-se da ortodoxia uma vez que enxergava a justificação como sendo algo transitório, devendo ser repetida vez após vez, à medida que o pecador confessa seus pecados.

Foi em meio a esse cenário que Thomas Boston desenvolveu seu pensamento acerca da doutrina da justificação. Muito material havia sido produzido até então. Contudo, boa parte do que estava sendo ensinado distanciava-se da ortodoxia protestante. Por essa razão Boston expôs seu pensamento acerca dessa doutrina – a fim de defender a posição ortodoxa outrora sustentada por João Calvino, Teodoro Beza e demais reformadores, bem como pelos pós-reformados como John Owen e outros, que se mantiveram firmes nessa verdade bíblica.

3. O CONCEITO DE JUSTIFICAÇÃO EM THOMAS BOSTON

Após consideração do conceito de justificação na pós-Reforma, bem como do contexto teológico no qual o puritano em questão estava inserido, esta seção tem como objetivo apresentar o pensamento de Thomas Boston concernente à doutrina analisada.

Em sua vasta obra, o sétimo volume é o que contém a maior parte do discurso de Boston acerca da justificação. O teólogo trata inicialmente do assunto quando discorre sobre a pergunta 33 do Breve Catecismo de Westminster (BCW). Em seguida, ao comentar o trabalho de Edward Fisher (*The Marrow of Modern Divinity*), Boston volta a dissertar sobre o assunto. Além disso, a mesma doutrina é também considerada, ainda que sucintamente, no primeiro volume de suas obras, quando o teólogo disserta sobre os benefícios da justi-

12 BAXTER, Richard. *Aphorismes of Justification*. The Hague: Abraham Brown, 1655, p. 66.

ficação, e no terceiro volume, em um pequeno sermão intitulado *Sedentos de justiça*. Com base nos referidos textos, esta seção mostrará a ortodoxia presente no pensamento do puritano escocês em meio aos pensamentos heterodoxos sustentados na pós-Reforma.

3.1 Pergunta 33 do Breve Catecismo de Westminster

Boston começa a expor seu pensamento sobre a justificação a partir de um dos documentos centrais da ortodoxia protestante, elaborado pelos notáveis teólogos puritanos reunidos na Assembleia de Westminster, em Londres, na década de 1640. Em sua pergunta 33, o BCW ensina o seguinte:

> Pergunta 33 – O que é justificação?
> Resposta – Justificação é um ato da livre graça de Deus, no qual ele perdoa todos os nossos pecados e nos aceita como justos diante de si, somente por causa da justiça de Cristo a nós imputada, e recebida somente pela fé.[13]

3.1.1 É uma Declaração

Boston inicia seu comentário acerca desse ponto distinguindo seu pensamento da concepção romana de justificação. Assim como os reformadores e os demais pós-reformadores, ele entendia a justificação como uma declaração, e não como uma transformação da natureza. De acordo com suas palavras, "a justificação de uma pessoa não consiste na mudança de sua natureza, mas de seu estado".[14]

Tal consideração inicial deixa clara a total incompatibilidade da maneira pela qual esse teólogo via a doutrina em questão com a percepção que os teólogos de Roma tinham acerca do assunto. À semelhança dos demais protestantes, Boston entendia que, na justificação, Deus não transforma a natureza do pecador tornando-o justo, mas o declara como tal.

"A justificação de uma pessoa nunca, nas Escrituras, significa transformar a pessoa em alguém justo, com justiça ou santidade própria. Ela sempre tem a conotação de declarar alguém justo",[15] afirma o autor. "Justificação não é uma real mudança da natureza do pecador, mas uma mudança de seu estado... Consiste apenas na retirada desse pecador do estado de condenação e na colocação do mesmo além do alcance da lei, como uma pessoa justa",[16] conclui ele.

---

13 Breve Catecismo de Westminster. *In*: M'MILLAN, Samuel (Org.). *The Complete Works of the Late Rev. Thomas Boston*, Ettrick: Including his memoirs, written by himself. Wheaton: Richard Owen Roberts, 1980, Vol. VII, p. 91.

14 Ibid., p. 92.

15 Ibid.

16 Ibid., p. 582.

3.1.2 É um Ato

Além de mencionar que a justiça que vem ao pecador se manifesta por imputação, e não por infusão, Boston, comentando essa seção do BCW, identifica a justificação como um ato. Nesse ponto, a posição de Boston não se opõe apenas ao pensamento dos romanistas, mas ao de alguns puritanos, conforme analisado na parte anterior.

Boston divergia da posição sustentada por à Brakel e Thomas Goodwin. Enquanto Goodwin dizia, por exemplo, que "é necessário saber que há três estágios ou momentos na justificação", [17] mencionando a eternidade (primeiro momento) e a história (dois últimos momentos), Boston, além de defender apenas a justificação na história, sustentava a tese de que ela acontecia uma única vez. "Um pecador é justificado no primeiro momento em que crê em Cristo, e não antes disso",[18] argumenta o teólogo.

Além de se opor ao pensamento de Goodwin, Boston também deixa claro seu distanciamento da percepção de à Brakel. Como foi mencionado na seção anterior, esse teólogo entendia que, por mais que a justificação não acontecesse na eternidade, ela se perpetuava na história, cada vez que o pecador se arrependia de seus pecados. Em outras palavras, "a justificação é um ato que se repete diariamente".[19] Thomas Boston divergia radicalmente desse pensamento: "A justificação não é uma obra que avança em degraus, mas um ato perfeito realizado em um instante".[20] "Todos os pecados de um homem são perdoados de uma vez",[21] ratifica o teólogo.

3.1.3 Envolve Imputação da Obediência Ativa e Passiva de Cristo

Além dos dois aspectos supramencionados, Boston, ao comentar a referida pergunta do BCW, defende a imputação da obediência ativa e passiva de Cristo no ato da justificação. Esse também foi um ponto de discussões na pós-Reforma. Havia quem afirmasse que a imputação da obediência ativa concedia ao homem liberdade para viver a vida que desejasse.[22]

Não obstante tais objeções, Boston alegava que "as partes nas quais a justiça de Cristo consiste são: completa santidade de natureza, retidão em sua

---

17 GOODWIN, Thomas. *The Object and Acts of Justifying Faith* in *The Works of Thomas Goodwin*. Edinburgh: James Nichol, 1864, vol. 8, p. 184.

18 BOSTON, *Complete Works*, Vol. VII, p. 93.

19 À Brakel, Wilhelmus. *The Christian's Reasonable Service*. Vol. 2. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 1992.

20 BOSTON, *Complete Works*, Vol. VII, p. 93.

21 Ibid., p. 587.

22 Ver a seção 2 deste artigo.

vida e satisfação em seu sofrimento".[23] Ademais, segundo ele, "em nossa justificação, a justiça de Cristo é imputada a nós em todas as suas partes".[24]

Ao discorrer sobre os benefícios da justificação, Boston inicia seu discurso mostrando sua percepção acerca do que é a justiça de Cristo. Segundo ele, existem dois elementos na justiça de Cristo: sua justiça essencial, que ele tem desde a eternidade, como Deus, e sua justiça mediatória. Essa última é a que se relaciona com a justificação do injusto.

Dissertando sobre essa justiça, Boston a expõe da seguinte maneira: "Ela consistiu em sua conformidade com a lei, em sua perfeita obediência a ela, quando ele se entregou à morte pelos seus eleitos, para satisfação, em tudo o que ela demandava deles".[25] Isto, segundo Boston, significa que "ele obedeceu universalmente os mandamentos",[26] ou seja, todos os preceitos da lei divina foram por ele observados. Além disso, "ele sofreu a penalidade da lei, que havia sido quebrada".[27]

Para esse teólogo, foram os benefícios da conformidade de Cristo com a lei, somados aos de seu sofrimento pela morte, que o Pai imputou aos injustos, a fim de que viessem a ser tidos por justos no tribunal divino. "Cristo se conformou à Lei e a satisfez em todos os pontos. E nisso consistiu sua justiça, a justiça com a qual cada pecador que crê é justificado",[28] conclui Boston.

3.1.4 É um Ato da Livre Graça Divina

Por fim, ao comentar essa importante pergunta do BCW, Boston sustenta a tese de que a justificação acontece como um ato da livre graça de Deus. Ainda que tal posição pareça se contrapor apenas ao pensamento romano, os arminianos, por darem à fé uma propriedade humana, imprimem à justificação um caráter meritório.

Conforme visto em seção anterior, não apenas os arminianos, mas puritanos como Richard Baxter acabaram por se aproximar dessa linha de raciocínio. Diante disso, Boston deixa clara sua defesa da imputação da justiça de Cristo por livre e única manifestação da graça de Deus na vida do pecador.

"Nossa justificação é um ato da livre graça de Deus",[29] afirma o teólogo escocês. "E por livre graça deve-se entender seu livre favor e boa vontade".[30]

---

23 BOSTON, *Complete Works*, Vol. VII, p. 96.

24 Ibid., p. 96.

25 Ibid., p. 595.

26 Ibid.

27 Ibid.

28 Ibid., p. 596.

29 Ibid., p. 93.

30 Ibid., p. 93, 94.

Ou seja, por mais que a fé seja o meio pelo qual o pecador se apropria da graça divina e é justificado, considerando que a mesma é um dom de Deus, ela é fruto da graciosa ação divina no coração do homem.

3.2 The Marrow of Modern Divinity: relação entre lei e evangelho na justificação

Conquanto não tenha comentado a obra de Edward Fisher com o intuito de trabalhar a doutrina da justificação, em sua reflexão Boston discorreu sobre um tópico de extrema relevância nas discussões concernentes a essa doutrina na pós-Reforma: a relação entre Lei e Evangelho na justificação.

A Igreja da Escócia foi palco, nos dias de Boston, de uma controvérsia envolvendo antinomistas e neonomistas.[31] Dentre outros assuntos, essa polêmica se relacionava com a permanência ou não da Lei divina.

"A doutrina da justificação não estava diretamente envolvida na *Marrow Controversy*... Contudo, alguns pontos muito conectados a ela foram trazidos para a discussão".[32] Como mencionado por Buchanan, por mais que essa discussão não tivesse versado acerca da justificação, os argumentos de Boston a favor da permanência bem como da necessidade da Lei foram importantes para solidificar uma tese que, décadas antes, tinha sido alvo de controvérsias.

3.2.1 Boston e a Permanência da Lei

Uma das discussões da pós-Reforma relacionou-se com as diferentes formas de entendimento da expressão "fim da Lei". De acordo com o que foi exposto na seção anterior, os antinomistas entendiam que tal expressão bíblica indicava o término da Lei. Como afirmou Kevan, "os antinomistas entenderam 'fim' como término, ou abolição, e eles não hesitaram em afirmar que Cristo encerrou as demandas da Lei moral".[33]

Boston, por sua vez, discordou radicalmente dessa posição. Para ele, a Lei havia sido dada para que o homem se relacionasse com Deus. De acordo com suas palavras, "Deus requer de todo homem perfeita obediência a todos os mandamentos",[34] mesmo que seja impossível ao homem cumpri-los perfeitamente.

---

31 A "Controvérsia Marrow", na Escócia, foi um protesto contra o antinomismo, de um lado, e uma reação contra o neonomismo, do outro. Foi ocasionada pela reedição de uma obra intitulada "The Marrow of Modern Divinity", escrita por Edward Fisher em 1647. BUCHANAN, James. *The Doctrine of Justification*: An Outline of its History in the Church and of its Exposition from Scripture. Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1997, p. 182.

32 BUCHANAN, *The Doctrine of Justification*, p. 184.

33 KEVAN, Ernest F. *The Grace of Law*: A Study in Puritan Theology, Ligonier, PA: Soli Deo Gloria Publications, 1993, p. 137.

34 BOSTON, *Complete Works*, Vol. VII, p. 439.

Ademais, diante de possíveis objeções de que tal exigência, somada à incapacidade da raça humana, não satisfaria a justiça divina, mas revelaria sua injustiça, Boston adverte:

> Deus não é injusto ao fazer tal exigência, pois a mesma foi feita quando tínhamos condições de cumpri-la. Uma queda voluntária do homem não obriga Deus a retirar uma exigência que foi feita no exercício da livre vontade do Criador.[35]

Percebe-se, daí, que a posição de Boston quanto à permanência da Lei se deve, dentre outros aspectos, ao fato de que, não tendo sido Deus o responsável pela infração da Lei, não há porque a mesma ser retirada por ele. Ademais, sendo o propósito de Deus para o homem a obediência, e sendo a Lei o meio pelo qual a raça humana é capaz de cumprir esse propósito, a abolição da Lei torna-se impossível, na percepção desse teólogo.

3.2.2 Boston e a Permanência da Lei como um Condutor para Cristo

É de suma importância destacar que a intenção de Boston ao sustentar a permanência da Lei não é advogar a necessidade de que o homem a obedeça para se encontrar como justo diante de Deus. A permanência da Lei tem como objetivo maior revelar a esse pecador sua incapacidade de cumpri-la perfeitamente e sua necessidade de apropriar-se da justiça de Cristo, perfeito cumpridor da mesma.

"Não é preciso apenas lutar para reconhecer sua própria insuficiência em obter justiça própria e aceitação no tribunal de Deus; é necessário, com essa percepção, reconhecer a necessidade de mudança de vida, de conversão",[36] argumenta Boston. "Nada se pode fazer por sua própria obediência à Lei a fim de obter justificação ou salvação eterna. A obediência à Lei tem como finalidade levar o homem a Cristo Jesus para, livre da condenação eterna, ser justificado e eternamente salvo", ratifica o teólogo.[37]

A eliminação da Lei excluiria toda possibilidade de justificação para a raça humana. Visto que mediante a Lei o homem se relaciona com Deus, a eliminação da mesma impossibilitaria qualquer retomada da relação perdida por causa da rebeldia.

Essa é a razão pela qual Boston entendia que, mesmo sendo impossível ao homem cumprir a Lei perfeitamente, o rigor da mesma permanecia inalterado. Era necessário que o homem, diante de sua incapacidade, percebesse a necessidade de se apropriar da justiça daquele que conseguiu obedecê-la cabal e perfeitamente: Cristo Jesus.

---

35 Ibid., p. 440.

36 Ibid., p. 447.

37 Ibid., p. 440.

"Todos os homens estavam vinculados ao pacto das obras e a ele deviam perfeita obediência. Todavia, tendo falhado, Cristo se fez substituto de seus escolhidos e cumpriu perfeitamente a Lei em seu lugar e por seu nome".[38] É precisamente para revelar esse propósito que Boston entendia a permanência da Lei.

3.2.3 Boston e a Diferença entre Lei e Evangelho

Por fim, no comentário ao texto de Edward Fisher, Boston trabalha com a diferença entre Lei e Evangelho. A teologia puritana entende a lei como fundamental para a compreensão do Evangelho. As boas novas de Cristo não excluem a importância da Lei mosaica. Até porque, como mencionado acima, esta leva o homem a reconhecer a necessidade daquela.

"A natureza da Lei tem como ofício mostrar ao homem seu pecado, condenação e morte. Em contrapartida, a natureza do Evangelho tem como ofício mostrar ao homem que Cristo levou sobre si seus pecados",[39] argumenta Boston.

Segundo o teólogo, por mais que a Lei seja fundamental para conduzir o pecador a Cristo, ela o conduz uma vez que revela a ele sua real e iminente condenação, bem como sua necessidade de justificação. Ou seja, por mais que a existência de um não exclua o outro, é fundamental que eles sejam vistos como distintos entre si. Isto porque, conforme o próprio autor argumenta, "embora Lei e Evangelho, enquanto doutrina, sejam colocados diversas vezes lado a lado – como é o caso da justificação – eles devem ser entendidos como distintos um do outro".[40]

Lei e Evangelho caminham juntos para revelar a necessidade de justificação. A Lei revela ao homem sua incapacidade de justificar-se por conta própria. O Evangelho, por sua vez, revela a graça divina ao anunciar que a justiça de Cristo é suficiente para tornar o pecador aceitável diante de Deus. Conquanto distintos, caminham lado a lado para revelar a miséria do homem e a graciosa manifestação do amor de Deus em Cristo.

CONCLUSÃO

De acordo com o exposto, é possível perceber que Thomas Boston foi um teólogo que, mesmo vivendo em meio a um contexto polêmico, conservou uma posição afinada com a ortodoxia da Reforma, concernente à justificação pela fé. Como afirmou Ryken, "o Escolasticismo reformado escocês requer ser inserido na ampla narrativa da ortodoxia protestante".[41]

---

38 Ibid., p. 592.

39 Ibid., p. 460.

40 Ibid., p. 462.

41 RYKEN, P. G. Scottish Reformed Scholasticism. *In*: CLARK, R. Scott; TRUEMAN, Carl R. (Orgs.). *Protestant Scholasticism*: Essays in Reassessment. Carlisle: Paternoster Press, 1999, p. 196.

Em suas próprias palavras, a visão de Boston acerca da maneira pela qual Deus justifica o injusto pode ser definida como

> a voluntária oferta de Cristo ao pecador, com sua perfeita justiça, e toda a sua salvação. O pecador abraça essa oferta com o coração cheio de boa vontade, estabelecendo aliança com ele pela fé e o tomando como sua segurança. Assim é o pecador unido com Cristo, e em virtude dessa união tem comunhão com ele, principalmente em sua justiça. Assim sendo, permanece diante do Pai, por causa da justiça de Cristo.[42]

Boston, como outrora mencionado neste trabalho, foi um puritano das últimas gerações. O século no qual viveu foi o último do período puritano. Assim sendo, esse teólogo viveu depois que muito já havia sido escrito e debatido acerca dessa doutrina controvertida.

Não obstante, conquanto não tenha presenciado as grandes polêmicas relacionadas a essa doutrina, esse puritano sabia da importância da mesma no corpo doutrinário cristão. Por essa razão, mesmo vivendo em um período marcado mais por absorção de idéias anteriormente desenvolvidas do que pela elaboração de novas conjecturas teológicas, Boston deixou importante legado para aqueles que o sucederam.

Segundo Alister McGrath, teólogo irlandês contemporâneo, "no geral, os puritanos ingleses podem ser lembrados como seguidores da ortodoxia reformada em seu ensino da justificação".[43] Thomas Boston, conquanto não tenha procedência inglesa, demonstrou que a ortodoxia reformada também marcou a Igreja da Escócia, no que concerne a essa doutrina. Seu pensamento acerca desse tema consiste em real e indubitável ratificação de que, mesmo em meio a controvérsias das mais diversas, foi possível manter a verdade do evangelho exposta através da beleza e do rigor escolásticos.

ABSTRACT

The doctrine of justification has been associated to the sixteenth century. It was one of the chief concerns that led Martin Luther to confront the *status quo* in his days. For this reason, it is understandable that the main emphasis in theological treatises is laid on its relationship to the Reformation period. The debates between Protestants and Catholics regarding this doctrine were constant at that time. Nevertheless, it is also true that the doctrine of justification was important in the seventeenth century. The Post-Reformation was a crucial period for the definition of Protestant identity. If the sixteenth century was marked by

42 BOSTON, The Complete Works, v. VII, p. 585.

43 McGRATH, Alister E. *Iustitia Dei*: A History of the Christian Doctrine of Justification. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 302.

controversies between Catholics and Protestants, the following century was important for the development of Protestant theology. One of the Protestant theologians of that time was Thomas Boston, a Scottish Puritan. Although he is not as familiar as Richard Sibbes, John Owen, Richard Baxter, and John Bunyan, Boston made a great contribution to Post-Reformation theology. Among other things, he presented the doctrine under consideration in a biblical and relevant way. The purpose of this paper is to present the doctrine of justification by faith according to Thomas Boston, showing the importance of such teaching for the Post-Reformation period, and the possibility of being an orthodox in a time marked by heterodox ideas.

KEYWORDS

Post-Reformation; Puritanism; Thomas Boston; Justification; Law and gospel.

Resenha

Alderi S. Matos

MATOS, Alderi Souza de. **Uma igreja peregrina**: história da Igreja Presbiteriana do Brasil de 1959 a 2009. São Paulo: Cultura Cristã, 2009. 400 pp.

Esse livro foi publicado como parte das comemorações do sesquicentenário da obra presbiteriana no Brasil, transcorrido no dia 12 de agosto de 2009. Alguns historiadores já haviam abordado os cem primeiros anos da Igreja Presbiteriana do Brasil, mas faltava um relato abrangente dos últimos 50 anos. O livro consta de catorze capítulos. Inicialmente, para que a narrativa fique mais completa, é apresentada uma síntese do primeiro século da trajetória da IPB. Em seguida, cada capítulo aborda um período de quatro anos (de uma reunião ordinária do Supremo Concílio até a véspera da seguinte). Em cada período são destacadas as principais resoluções do concílio magno da igreja e de sua Comissão Executiva. Também são abordados tópicos como educação teológica, evangelização, missões nacionais e estrangeiras, relações com outras igrejas, trabalho das sociedades domésticas, instituições de ensino (Mackenzie e outras), atuação social, questões controvertidas, processos disciplinares, criação de novos concílios, personagens em destaque e outros temas.

No final do volume, estão disponíveis diversos apêndices com as seguintes informações: (1) lista completa dos órgãos da igreja e seus titulares em 2009; (2) integrantes da mesa do Supremo Concílio de 1958 a 2009; (3) liderança das sociedades internas (secretários gerais e presidentes das confederações nacionais); (4) cronologia do período, destacando os eventos mais significativos de cada ano; e (5) uma extensa galeria de fotografias de personagens, instituições, templos e eventos (reuniões do Supremo Concílio, congressos, etc.). Foi incluída uma detalhada documentação das fontes consultadas, na forma de 1.640 notas bibliográficas também inseridas na parte final do livro. Finalmente, visando facilitar a localização de tão vasta gama de informações, existem dois detalhados índices remissivos, um de personagens e outro de assuntos.

O livro se baseou essencialmente em um detalhado levantamento do jornal *Brasil Presbiteriano*, o órgão oficial da IPB. Foram consultados todos os números desse periódico, desde o primeiro, em setembro de 1958, até meados de 2009. Esses dados foram complementados com uma pesquisa minuciosa do *Digesto Presbiteriano*, ou seja, as resoluções do Supremo Concílio e de sua Comissão Executiva nesse período de meio século. Foram ainda incluídas informações procedentes de muitas outras fontes, publicadas ou em forma de manuscrito.

Esse é um tipo de obra que desperta reservas em alguns leitores, por se tratar de uma "história institucional". No caso, uma instituição, a Igreja Presbiteriana do Brasil, conta a sua própria história através do historiador oficial da denominação. Tais relatos são acusados de estar comprometidos com uma agenda prévia, procurando destacar somente aquilo que interessa e ocultando questões constrangedoras ou desagradáveis. Essa questão se torna ainda mais relevante no caso em tela porque, como é amplamente conhecido, a primeira metade do período abordado se constituiu numa das épocas mais conturbadas e controvertidas da história da Igreja Presbiteriana do Brasil. Assim sendo, muitos leitores ficarão curiosos em saber como esse período foi abordado e principalmente as interpretações que foram dadas a respeito do mesmo.

Tais leitores poderão ficar desapontados, porque essa não foi a intenção principal do autor. Diante das dificuldades do tema e da exigüidade do tempo disponível para a produção do livro, optou-se por fornecer um grande volume de informações objetivas e um mínimo de interpretações ou juízos de valor, deixando que o leitor tire dos fatos narrados as suas próprias conclusões. No entanto, em momento algum houve a preocupação de maquiar a realidade, apresentando apenas os acontecimentos favoráveis ou auspiciosos, e omitindo os demais.

Como o título indica, o objetivo principal é narrar a peregrinação de uma igreja, com seus aspectos construtivos e também as suas mazelas. Na teologia reformada, a igreja institucional é um "corpus permixtum", constituído de trigo e joio. Ela não se confunde com o reino de Deus. Em algumas ocasiões, em alguns aspectos, ela se aproxima dos ideais do reino; em outras épocas e aspectos, se afasta dos mesmos. Portanto, se por um lado existe espaço para a celebração e a gratidão na vida de uma comunidade de fé, por outro lado, é necessário rejeitar o triunfalismo ufanista e insensato que se recusa a ver as limitações e falhas da igreja. Assim como os indivíduos que a compõem, a igreja tem a possibilidade de pecar e carece continuamente de santificação, correção de rumos e renovação do compromisso com Cristo.

Espera-se que esse livro proporcione aos presbiterianos maior apreciação pela sua rica herança e ao mesmo tempo contribua para uma discussão saudável e construtiva sobre a caminhada da IPB e o seu papel na sociedade brasileira.

Resenha

Antonio Paulo Benatte[*]

GIRALDI, Luiz Antonio. **História da Bíblia no Brasil**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008. 288 pp. il.

Em boa hora publica-se este livro do Rev. Luiz Antonio Giraldi, o primeiro de sua incursão pela história da difusão da Bíblia no Brasil. Outras duas obras estão previstas, conforme informou-me o autor: uma sobre a colportagem bíblica no século 19 e outra sobre a ação da Sociedade Bíblica Americana no Brasil. A trilogia é muito bem vinda, pois, apesar da profunda influência da Bíblia em nossa sociedade e cultura, ainda são escassos os estudos históricos sobre sua produção, distribuição e leitura.

Ninguém mais autorizado a fazê-lo. Giraldi é reconhecido nos meios evangélicos brasileiros por uma vida inteira dedicada à causa bíblica no Brasil. Começou atuando como colportor da Sociedade Bíblica do Brasil e aposentou-se recentemente como secretário-geral da mesma Sociedade. Colaborou também, durante três décadas, com a comissão que levou a bom termo a *Nova Tradução na Linguagem de Hoje,* publicada pela SBB. Agora inicia uma nova carreira, a de historiador. É natural que esse meio século de experiência nos assuntos relacionados à tradução, impressão e distribuição da Bíblia transpareça ao longo de todo o livro, e isso constitui a principal virtude da obra.

O livro aborda cronologicamente o trabalho de difusão da Bíblia no país, do começo do século 19 aos dias atuais. Traz informações históricas pertinentes, dados estatísticos de produção e distribuição de diferentes versões das Escrituras, as trajetórias das principais sociedades bíblicas, breves biografias de agentes bíblicos e testemunhos de leitores.

[*] Doutor em História; pesquisador-colaborador do Departamento de História da Unicamp; bolsista da Fapesp.

Embora não se trate de obra acadêmica, o texto é bem escrito e cuidadoso no caracterizar os diferentes contextos históricos de distribuição e recepção da Bíblia ao longo dos últimos dois séculos. É claro que um tema tão complexo e um recorte cronológico dessa amplitude não permite aprofundar a análise ao nível do cotidiano, nem foi esse o objetivo proposto.

Em contrapartida, o autor recorreu profusamente a documentos originais, limitando o uso de fontes secundárias. Evitou o tom apologético de muita história eclesiástica, adotando claramente um discurso interdenominacional. Apesar das convicções pessoais, evitou as infindáveis querelas bíblicas entre católicos e protestantes, acenando para uma posição moderadamente ecumênica.

Mais que um relato informativo e bem documentado, *História da Bíblia no Brasil* é um testemunho de primeira mão, escrito por um agente bíblico que "pôs a mão na massa". É, assim, uma obra útil não apenas para o crente-leitor, interessado em saber como as Escrituras têm se difundido em nossa sociedade, mas também para o pesquisador acadêmico, ocupado em analisar historicamente a difusão da Bíblia no Brasil, sem o que não se compreende plenamente a formação do campo religioso brasileiro contemporâneo. Aguardemos com boa expectativa os próximos livros do Rev. Giraldi.

Resenha

Wanderson F. M. de Oliveira

SHEDD, Russell P. **O líder que Deus usa**: resgatando a liderança bíblica para a igreja no novo milênio. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 2005. 128 pp.

O autor dessa obra é um teólogo muito conhecido no meio evangélico nacional e internacional, tendo publicado dezenas de artigos eruditos em periódicos nacionais e estrangeiros. É autor de *A escatologia no Novo Testamento* (Vida Nova, 1983), *Adoração bíblica* (Vida Nova, 1987) e *A oração e o preparo de líderes cristãos* (Shedd Publicações, 2001), entre outras obras.

Shedd obteve o seu Th.M. no Wheaton Graduate School of Theology e o Ph.D. na Universidade de Edimburgo. É missionário aposentado da Conservative Baptist Foreign Mission Society (Missão Batista Conservadora), está no Brasil desde 1962 e é professor visitante em diversos cursos de graduação e pós-graduação no país. Foi também o fundador da editora Vida Nova no Brasil. A piedade cristã, erudição teológica e testemunho moral exemplar durante todos esses anos fizeram com que Shedd seja visto como um modelo de líder cristão, sendo bastante respeitado desde o ambiente pentecostal até o tradicional.

Shedd reconhece a importância de uma liderança saudável para a vitalidade espiritual da igreja. Basta ver a influência, sobre o povo de Israel, dos reis que foram infiéis ou não ao Senhor no Antigo Testamento. Ele defende que "a liderança positiva precisa ser exercida por um homem ou uma mulher que conheça a Deus e inclua os alvos dele. As prioridades do líder precisam ser prioridades bíblicas" (p. 11). Esse livro, pois, se propõe a refletir sobre as qualidades essenciais de um líder, sob a perspectiva do modo como Jesus e os autores bíblicos a entenderam.

No primeiro capítulo, Shedd analisa os perfis de José, Moisés e Davi, extraindo os traços de liderança característicos desses grandes personagens. Sua conclusão sobre eles é a seguinte: "Um profundo senso do chamado de Deus para servir outros deve marcar a vida dos líderes" (p. 15).

O autor discorre, no segundo capítulo, sobre a necessidade de seleção de líderes para a igreja (ou qualquer organização). O perfil do líder cristão que deve ser observado para nortear esse processo é o seguinte: ser dedicado à oração (p. 29), ter sido aprovado em experiências anteriores (p. 30), estar disposto a servir na obra (p. 32), estar pronto a ensinar e a aprender (p. 33) e ser perseverante (p. 35).

O caráter do líder que Deus usa é abordado no terceiro capítulo. Para Shedd, "o caráter é central na liderança efetiva" (p. 37). Nessa parte, os temas tratados são a santidade do líder (que deve ser semelhante à do Deus que ele está representando), o que pode ser considerado como "possuir boa reputação", o ser cheio do Espírito Santo, da sabedoria de Deus, fé e amor, e o zelo na prestação de contas.

No quarto capítulo, são considerados o modelo e as instruções de Jesus acerca de liderança. Para Shedd, o líder necessita possuir uma nova perspectiva, a mortificação da vida centralizada em si mesmo para uma vida centralizada em Jesus, compaixão pelas pessoas de menor importância na sociedade, saber administrar as finanças pessoais e permanecer fiel a Cristo.

O autor analisa, no quinto capítulo, a necessidade de um líder ter visão e valores na perspectiva divina, de estar regularmente motivado e de ser um motivador, através do amor e da utilização adequada de ferramentas administrativas no exercício da liderança.

No sexto capítulo, Shedd discorre a respeito dos fatores que dificultam o exercício da liderança: externos (relacionados ao grupo que está sendo liderado), como a incredulidade, inconstância e desânimo; e internos (referentes à pessoa do líder), como a estagnação teológica e espiritual, a inveja, a soberba e a falsidade. Ele destaca que "o caminho mais efetivo para aprender a humildade para a liderança é dar as boas-vindas à humilhação e à repreensão" (p. 89).

No sétimo capítulo, o autor enfatiza através de exemplos como a liderança deve ser exercida de modo equilibrado, fazendo distinção entre determinação e teimosia, flexibilidade e indecisão, ser firme e ser prepotente, perdoar um pecado sem desculpá-lo, humildade e timidez, entre outras situações.

No oitavo capítulo, Shedd relaciona algumas atitudes que considera imprescindíveis para uma liderança bem sucedida: gratidão ao Senhor, humildade, disposição regular para aprender, interesse pelo Reino, otimismo e oração perseverante. O autor finaliza sua obra no nono capítulo, descrevendo as recompensas que uma boa liderança acarreta: o sentimento de realização, o reconhecimento, o peso da glória: "... a liderança exercida para a glória de Deus será recompensada no mundo por vir" (p. 118).

O líder que Deus usa é uma obra bem escrita, de leitura agradável, possuindo relativa profundidade teológica e com a necessária ênfase no que as Escrituras ensinam sobre o assunto. O livro é importante por tratar de um assunto que, embora seja muito explorado no mercado editorial brasileiro, nem sempre

recebe um tratamento adequado. Seu diferencial está no respeito à Bíblia como fonte de autoridade plena para discorrer sobre o tema, sem depender de outros ramos do conhecimento, tais como a psicologia e o marketing pessoal.

O ponto alto do livro é o capítulo sete, em que o autor lista alguns posicionamentos popularmente tratados como sendo quase sinônimos, mas que necessitam de uma alternativa que seja correta e equilibrada. Talvez alguém possa notar a falta de resultados de pesquisas de opinião que objetivam identificar as características dos líderes das organizações consideradas bem sucedidas, e que poderiam ser aplicadas na igreja.

Recomendo esse livro pelas razões apresentadas e finalizo esta resenha com palavras de Shedd que podem sintetizar toda a sua obra: "A liderança que, de alguma forma, inclui domínio sobre as pessoas, pode ser uma boa coisa quando ela é centralizada em Deus e reflete o seu caráter santo e amoroso" (p. 111).

FIDES REFORMATA XIV, Nº 1 (2009): 141-143

Texto Especial

O que Podemos Aprender com o Projeto do Grande Colisor de Hádrons?†

*Gustavo R. S. Assi**

Fiquei surpreso quando um colega mostrou-me um artigo científico assinado por 3.099 coautores.[1] Correr o dedo sobre aquela longa lista foi como abrir o índice de um atlas. Da Armênia ao Uzbequistão, praticamente todos os países que conseguia lembrar estavam ali representados. Essa publicação é um recém-nascido do que promete ser um frutífero genitor: o LHC ou *Large Hadron Collider* (Grande Colisor de Hádrons), da Organização Européia de Pesquisa Nuclear (CERN), simplesmente o maior acelerador de partículas já construído.[2]

Sua inauguração foi acompanhada por um grande alvoroço na imprensa popular. Alguns imaginavam que o LHC fosse causar o fim do mundo, supostamente sugando toda a matéria e energia em um buraco negro centrado em Genebra. Para outros, ele prometia desvendar o princípio do universo, revelando os segredos da sagrada fonte de toda a existência. De repente, a raça humana tinha construído com suas próprias mãos a chave para detalhar o Gênesis ou iniciar o Apocalipse. Contudo, no mundo real, entre esses dois limites da

† Texto classificado no concurso de ciência "Imperial College Science Challenge Competition", promovido pelo Royal College of Sciences, da Inglaterra.

* O autor acaba de obter o grau de Ph.D. em Engenharia Aeronáutica pelo Imperial College London. É membro da Igreja Presbiteriana Ebenézer, em São Paulo. Durante os estudos, foi presbítero da London City Presbyterian Church.

1 The CMS Collaboration, S. Chatrchyan et al. The CMS experiment at the CERN LHC. *JINST*, 2008.

2 Hádrons são partículas subatômicas formadas por agrupamentos de quarks. Os hádrons mais conhecidos são os prótons e os nêutrons.

história, longe dos tablóides e novelas, encontramos um grupo de cientistas determinados a liderar-nos em mais um passo na direção do entendimento da essência do universo.

Obviamente, o LHC foi criado com um propósito cientifico muito bem definido: unir os ramos teórico e experimental da física moderna para validar seus modelos e expandir nossa compreensão da física das partículas subatômicas. Centenas de nações investiram preciosos recursos para montar "provavelmente o maior e mais complexo empreendimento científico já construído pela humanidade",[3] projetado para encontrar as mais elementares peças do quebra-cabeças mais intricado que conseguimos conceber em nossas mentes e vislumbrar com nossas teorias. Como um leopardo-da-neve que está sendo fotografado em seu ambiente selvagem, uma multidão de minúsculas partículas que nunca foram vistas – as quais temos quase certeza que existem – posam para a meticulosa equipe de fotógrafos do CERN.

Junto com esses cientistas, creio que o LHC vai trazer uma nova onda de descobertas como nunca antes experimentamos na história das ciências naturais. Eventualmente, como árdua consequência, talvez consigamos compreender outra fração de segundo mais próxima do Big Bang, ou simplesmente usufruir de uma rede mais veloz de supercomputadores.[4] Talvez nos encantemos com onze dimensões[5] ou quem sabe até encontremos o famoso bóson perdido.[6] Mas, ainda que o LHC não produza as respostas que nossas atuais teorias tanto esperam, esse empenho já terá cumprido outro objetivo: formular melhores perguntas em nossa infinita busca do pleno entendimento do mundo natural.

Além de todas as descobertas cientificas que em breve podem aparecer, já colhemos, agora, as primeiras lições do LHC. Aprendemos que não há limites para nossa compreensão do mundo físico. "Quanto mais procuramos, mais nosso entusiasmo é aguçado".[7] Este acelerador de hádrons é mais um passo em direção àquilo que acreditamos ser elementar, primário... até descobrirmos que ainda existe algo mais fundamental por detrás. Nesse mundo de maravilhosa

---

3 BERTOLUCCI, Sergio. Towards dynamic scientific research. *CERN The Bulletin*, issue 5-6 (January 2009), p. 22. Minha tradução.

4 A rede de supercomputadores projetada para uso do LHC reúne processadores espalhados pelo mundo todo, trabalhando em paralelo para analisar a enorme quantidade de dados gerados em cada experimento.

5 A chamada "Teoria-M" explica que todas as formas de matéria e energia podem ser equacionadas como "membranas" matemáticas vibrando em diferentes modos. Tais membranas poderiam vibrar em onze dimensões que, observadas no nosso universo tridimensional, representariam massa e energia da forma que conhecemos.

6 Bósons são partículas elementares associadas às forças subatômicas. O Bóson de Higgs é o último bóson ainda não observado que completaria o modelo padrão de partículas elementares.

7 SALAM, Abdus. Discurso no banquete do Prêmio Nobel. In: ODELBERG, Wilhelm (Org.). The Nobel Prizes 1979. Stockholm: Nobel Foundation, 1980. Minha tradução.

busca por conhecimento, "não há uma folhinha de grama, não há cor" – e não há partícula subatômica – "que não tenha a intenção de nos fazer regozijar".[8]

Porém, também aprendemos que a maneira mais eficiente (e provavelmente mais prazerosa) de prosseguirmos nessa jornada de descobrimentos é através da cooperação. Levando-nos ou não à Teoria da Grande Unificação,[9] o LHC já se mostrou uma extraordinária iniciativa unificadora, ajudando-nos a experimentar unidade científica em um contexto de extrema diversidade social. Esse artigo de milhares de autores é um dos primeiros frutos do projeto que inaugura uma nova era de cooperação pacífica nas ciências. Aquelas primeiras 23 páginas, listando autores de todas as 177 instituições envolvidas, são tão impressionantes quanto o próprio conteúdo publicado nas outras 293. Celebramos a colaboração científica em um nível nunca visto na história.

Em suma, descobrimos que há outra face do LHC que vai além da matéria e energia. Esse projeto multicultural já está emitindo luz para fora do mundo material e dentro do reino dos pensamentos e idéias. Da física à metafísica, há muito mais envolvido nesse acelerador de partículas do que a colisão de minúsculos hádrons selvagens. Milhares de cientistas com centenas de cosmovisões diferentes deparam-se com questões sobre nossa própria natureza mesmo antes que uma única partícula tenha sido liberada. No meio desse universo de partículas intangíveis estamos prontos para combinar a ordem observada no cosmos com a inquisitiva mente humana dotada de habilidade e anseio de compreensão. Que maravilha que estamos buscando tudo isso juntos. Que a família frutifique!

---

8 CALVIN, John. Como citado em TIERNEY, Thomas F. *The Value of Convenience*: Genealogy of Technical Culture, 1993. Minha tradução.

9 Teoria da física que procura explicar em uma só estrutura teórica e matemática todos os fenômenos físicos. Também conhecida como "Teoria de Tudo" ou "Teoria Unificadora".

Diretrizes para a Preparação de Artigos da Revista *Fides Reformata*

Tarcízio de Carvalho e Valdeci Santos

1. NORMAS GERAIS

As matérias publicadas são de propriedade da Revista, podendo ser reproduzidas total ou parcialmente, segundo a legislação vigente, com indicação da fonte.

Os artigos, as resenhas crítico-informativas, as indicações bibliográficas e as traduções devem ser redigidos na língua portuguesa. Devem ser entregues uma cópia impressa e outra em disquete (ou cópia eletrônica para o e-mail do editor da revista), no formato compatível com o editor de textos "Word for Windows", versão 6.0 ou mais recente, com fonte *Times New Roman,* corpo 12 e com alinhamento justificado somente à esquerda.

Ao formatar o seu trabalho, configure a página e o texto com as seguintes especificações:

- Papel A4 padrão (210 x 297 mm) e margens superior e esquerda com 3 cm, e inferior e direita com 2 cm.
- Texto distribuído em uma única coluna.
- Indentação (recuo) dos parágrafos de 1 cm.
- Todas as páginas numeradas seqüencialmente no alto e à direita.
- Apresentar as ilustrações, desenhos e fotos com boa qualidade, quando for o caso.

1.1 Forma de Apresentação

1.1.1 De artigos

A forma de apresentação de artigos deve respeitar a seguinte seqüência:

a) título do trabalho centralizado, corpo 16, *Times New Roman*;
b) nome do autor (centralizado e italicizado), seguido de asterisco, remetendo a uma nota de rodapé em que constem titulação, função e instituição a que se vincula;

c) resumo do trabalho em português (entre 150 e 250 palavras);
d) palavras-chave (no máximo 6 palavras);
e) texto em conformidade com o item 1 (Normas Gerais), com no máximo 7000 palavras;
f) Apresentar os títulos e subtítulos das divisões do texto claramente identificados e hierarquizados, conforme NBR 6024.

1.1.2 De resenhas crítico-informativas

A forma de apresentação de resenhas crítico-informativas deve respeitar a seguinte seqüência:

a) nome do resenhista.
b) dados bibliográficos da obra resenhada, de acordo com as normas da ABNT (por exemplo, PETERS, Otto. *Didática do ensino a distância.* São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001. 402 pp.).
c) texto em conformidade com o item 1 (Normas Gerais), com no máximo 1700 palavras;
d) O conteúdo de uma resenha crítico-informativa dcve ser como segue:

1. Referência bibliográfica: ver letra "b" acima.

2. Apresentação do autor da obra: Em alguns casos é importante situar o local e ano do nascimento. Em todos os outros será importante um pequeno comentário sobre o autor – formação acadêmica, pessoas (ou escolas de pensamento) que exerceram influência teórica sobre sua obra e fatos que teriam marcado sua vida e forma de pensar.

3. Perspectiva teórica da obra: Toda obra escrita se insere em uma determinada perspectiva teórica. É importante procurar informar, da melhor forma possível, a que tradição/escola teórica pertence o autor da obra que se está analisando. Isso permite compreender a forma como está organizada, bem como a lógica da argumentação utilizada.

4. Breve síntese da obra: Antes de começar a análise de uma obra é muito importante que se tenha uma visão panorâmica da mesma; isso pode ajudar a visualizar a seqüência do texto, permitindo saber de onde parte e para onde vai o autor na sua argumentação; esta parte da resenha (e somente esta) pode ser feita na forma de um esquema.

5. Principais teses desenvolvidas na obra: Depois desse trabalho preliminar, é hora de analisar o conteúdo da obra. O objetivo é traçar as principais teses do autor, e não resumir a sua obra (resenha não é resumo). É preciso ler com muita atenção para se apreender o que é fundamental no pensamento do autor.

6. Apreciação crítica da obra: Após apresentar e compreender o autor e sua obra, pode-se fazer alguns comentários pessoais sobre o assunto. Embora

os comentários sejam pessoais, não devem ser excessivamente subjetivos ("achei a obra isso ou aquilo"), mas expressar uma opinião pessoal ancorada em argumentos fundamentados academicamente.

1.1.3 De traduções

A forma de apresentação de traduções deve respeitar a seguinte seqüência:

a) dados bibliográficos da obra traduzida, de acordo com as normas ABNT (por exemplo, HORTON, Michael. *Finding a church*: a brief guide for the discriminating worshiper [on-line]. Jun. 2001. Disponível em: http://www.christianity.com/partner/Article_Display_Page0,,PTID307086|CHID560462|CIID 1415582,00.html [acesso em 9 jun. 2003]).
b) texto em conformidade com o item 1 (Normas gerais), com no máximo 3500 palavras;
c) nome do tradutor.

1.1.4 De indicações bibliográficas

A forma de apresentação de indicações bibliográficas deve respeitar a seguinte seqüência:

a) dados bibliográficos da indicação, de acordo com as normas ABNT (por exemplo, MACGREGOR, Jerry.: WALTKE, Bruce. *Conhecendo a vontade de Deus.* São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2001, 160 pp.)
b) texto em conformidade com o item 1 (Normas gerais), com no máximo 200 palavras;
c) nome de quem faz a indicação bibliográfica.

2. NORMAS ADICIONAIS

2.1 Uso de itálicos

Usar itálicos para as ênfases absolutamente necessárias, jamais negrito ou sublinhado. Palavras, expressões ou frases em língua estrangeira devem ser igualmente italicizadas e, de preferência, traduzidas entre parênteses.

2.2 Uso do hífen

Quaisquer que sejam os textos (artigo, tradução etc) é importante não hifenizá-los manualmente.

2.3 Notas de rodapé

Utilizar a numeração automática do editor de textos para as notas de rodapé. Deve-se evitar colocar material relevante nas notas; as observações relevantes ao tema do artigo devem ser incluídas no texto.

2.4 Citações em grego ou hebraico

As citações do grego, hebraico ou aramaico devem ser feitas nos alfabetos originais, sem transliteração e devem ser traduzidas pelo autor.

2.5 Citações bíblicas e outras

As citações bíblicas devem ser feitas conforme o padrão encontrado na versão Almeida Revista e Atualizada, 2ª ed. Em caso de outra versão, indicar entre parênteses no texto. Os nomes dos livros da Bíblia devem ser mencionados por extenso, se referidos diretamente. Quando citados indiretamente, entre parênteses ou após cf. ou vide, usar abreviações conforme a versão Almeida Revísta e Atualizada, 2ª ed.

Citações de outras fontes, como escritos rabínicos etc., devem ser feitas, na primeira vez, por extenso, com a abreviação entre parênteses e, a partir da segunda vez, somente com a abreviação, que seja clara o suficiente para que o leitor a identifique.

2.6 Pronomes que se referem a Deus

Estes pronomes devem ser escritos em letras minúsculas (como por exemplo sua, seu, dele, ele etc.).

2.7 Citações em língua estrangeira

As citações em língua estrangeira devem ser traduzidas pelo autor no corpo do texto, com citação do título original e a observação “minha tradução”.

Excelência acadêmica e piedade a serviço do Reino de Deus

Venha estudar no Centro Presbiteriano de
Pós-Graduação Andrew Jumper, em São Paulo!
Cursos modulares
Corpo docente pós-graduado
Convênio com instituições internacionais
Biblioteca teológica com mais de 40.000 volumes
Acervo bibliográfico atualizado e informatizado

Mestrado em Teologia

Sacrae Theologiae Magister
(S.T.M. ou Mestre em Teologia)
é um mestrado *stricto sensu*
preparando o aluno para a docência.

Especialização em Estudos Teológicos e Especialização em Teologia Bíblica

Lato sensu no regime Educação a Distância (EAD).

Doutorado em Ministério

É um grau profissional avançado (D.Min.) oferecido em parceria com o Reformed Theological Seminary (RTS) com natureza *intracorpus* no Brasil, mas com validade internacional.

Mestrado em Divindade

Magister Divinitatis (Mestre em Divindade) é um mestrado *stricto sensu* de natureza *intracorpus*. Seu perfil acompanha o dos mestrados profissionais.

O Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper prepara líderes para ministérios, buscando desenvolver nestes uma profunda compreensão da Palavra de Deus e um desejo de aplicar esse conhecimento a serviço do Senhor.

Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper
Rua Maria Borba, 15 – Vila Buarque – São Paulo – SP – Brasil – CEP: 01221-040
Tel.: +55 (11) 2114-8644/8759 – Fax: +55 (11) 3256-6611
www.mackenzie.com.br/teologia
pos.teo@mackenzie.com.br

Editoração eletrônica
LIBRO Comunicação

Impressão e acabamento
COMPANYGRAF