

2º CONGRESSO NACIONAL

FILOSÓFICO-TEOLÓGICO

XIII JORNADA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA



25 a 27 de setembro

Viver e pensar em tempos de mudança:
peregrinos da esperança.

ANAIS

REALIZAÇÃO:



APOIO:



ANAIS

**XIII Jornada de Filosofia e Teologia
&
II Congresso Nacional Filosófico e Teológico
do IFITEG**

*Viver e pensar em tempos de mudança:
peregrinos da esperança*

Edson Matias Dias
Gustavo Augusto da Silva
José Reinaldo F. Martins Filho
(Organizadores)

**25 a 27 de Setembro de 2024
Goiânia, Goiás**

EXPEDIENTE

Comissão Organizadora

Dr. José Reinaldo Felipe Martins Filho (IFITEG / PPGCR PUC Goiás)
(*Presidente*)

Dr. Edson Matias Dias (IFITEG) (*Presidente interino*)

Dr. Moésio Pereira de Souza (IFITEG / PPGCR PUC Goiás)

Dr. Flávio Pereira Noleto (IFITEG)

Dra. Raquel Mendes Borges (IFITEG)

Me. Marcelo Gabriel de Freitas Veloso (IFITEG / PPGCR PUC Goiás)

Ma. Mariana Andrade Santos (IFITEG)

Me. João Lourenço Borges Neto (IFITEG)

Comitê Científico

Dr. Mariosan de Sousa Marques (IFITEG / PPGCR PUC Goiás)
(*Presidente*)

Dr. Elismar Alves dos Santos (IFITEG)

Dra. Eliana Borges Fleury Curado (IFITEG)

Dr. Mauro Francisco dos Santos (IFITEG)

Dr. Cristiano Santos Araújo (UECE)

Dra. Ceci Maria Costa Baptista Mariani (PUC Campinas)

Dr. Valmor da Silva (PPGCR PUC Goiás)

Dra. Selma Marques de Paiva (UEG)

Dr. Leomar Nascimento de Jesus (UNIFAI)

Dra. Carla Milani Damião (UFG)

Dr. José João Neves Barbosa Vicente (UFRB)

Dra. Martina Korelc (UFG)

Dra. Angela Ales Bello (Università Lateranense)

Coordenação da Editoração
Dr. José Reinaldo F. Martins Filho

Equipe de Diagramação
Dr. Edson Matias Dias
Me. Gustavo Augusto da Silva
Dr. José Reinaldo F. Martins Filho

A revisão textual dos manuscritos remetidos é de total responsabilidade de seus respectivos autores, com anuência dos coordenadores das Sessões Temáticas e aprovação da Equipe Editorial.

Realização:



Dados Internacionais para Catalogação na Fonte

Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG)
ANAIS da XIII Jornada de Filosofia e Teologia & do II Congresso Nacional Filosófico e Teológico do IFITEG. Viver e pensar em tempos de mudança: peregrinos da esperança. Goiânia: IFITEG, 2024.
232 p.

DOI: <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.31332.08321>

1. II Congresso Nacional Filosófico e Teológico. I. Filosofia. II. Ciências da Religião. III. Teologia. IV. Anais. V. Título.

Patrocínio:



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	7
GRUPOS DE TRABALHO	10
TEXTOS COMPLETOS	20
EXPERIÊNCIA E VIVÊNCIA: POR UMA NOVA ESTRUTURAÇÃO DO SABER PARA A FORMAÇÃO HUMANA.....	21
A HERMENÊUTICA GEERTZIANA E A CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES: SÍMBOLOS RELIGIOSOS E MEMÓRIA COLETIVA NO EVANGELHO DE MARCOS	31
A CONTRIBUIÇÃO DA LOGOTERAPIA DE VIKTOR FRANKL PARA LIDERANÇAS RELIGIOSAS	40
VESTÍGIOS AXIOLÓGICOS RELIGIOSOS NO SISTEMA JURÍDICO BRASILEIRO	47
DESAFIOS NA CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA RELIGIOSA EM CONTEXTO DE PÓS-MODERNIDADE	54
<i>HYMNIS CONTINUET DIES: A PRAEFATIO DE PRUDÊNCIO E A POESIA CRISTÃ COMO CULTIVO DA ALMA</i>	62
PEREGRINANDO NA TOTAL DEPENDÊNCIA DE DEUS (ÊXODO 13,17-22)	73
REINO DE DEUS: POR UMA ESCATOLOGIA MAIS RELEVANTE.....	82
TEMPO E INTERPRETAÇÃO: POR UMA ANÁLISE CRÍTICA DOS CONCEITOS EXEGÉTICOS E HERMENÊUTICOS	93
O DESAPARECIMENTO DE DEUS E O COMEÇO DO INDIVIDUALISMO RELIGIOSO: PERSPECTIVAS CONTEMPORÂNEAS DA ESPIRITUALIDADE.....	102
NARRATIVAS MÍTICAS DE ORIGEM UMBANDISTAS: O RACISMO RELIGIOSO NA CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA COLETIVA DAS MACUMBAS CARIOCAS DA PRIMEIRA REPÚBLICA AO ESTADO NOVO.....	111

FOLIA DE REIS EM ITAGUARI-GO: MULHER E O BINARISMO DE SUA SUBJUGAÇÃO	126
REFLEXÃO TEOLÓGICA E FILOSÓFICA SOBRE DEUS E TEMPO: ATEMPORAL OU TEMPORAL?.....	136
DÊUTERO-ISAÍAS: O NOVO ÊXODO E A NOVA CRIAÇÃO – IMAGENS DE LIBERTAÇÃO, RETORNO E RESTAURAÇÃO CÓSMICA	142
A FUNÇÃO SOCIAL DO FILÓSOFO A PARTIR DO MITO DA CAVERNA PLATÔNICO.....	151
AS INQUIETAÇÕES SOCIAIS DA MORTE EM HIERONYMUS BOSCH A PARTIR DA OBRA “A MORTE DO AVARENTO” (1490-1510)	157
DEMOCRACIA EM CRISE: FATORES QUE CONDUZEM AO RETROCESSO DEMOCRÁTICO	167
GUNGFU: UM MODO DE VIDA FILOSÓFICO/ESPIRITUAL: CONTRIBUIÇÕES HADOTIANAS	176
O CREPÚSCULO DA CORUJA DE MINERVA: EXERCÍCIOS DE CONTRA-FILOSOFIA.....	182
“UM DIA, MEU BARCO FOI LANÇADO NESSE RIO-MAR DA VIDA”: – INTERSECÇÃO SOCIAL, ESPIRITUAL E MÍSTICA NA ALEGORIA DO RIO DE CORALINA	193
40 ANOS DA REVISTA BÍBLICA BRASILEIRA (RBB): CONTRIBUIÇÕES E PERSPECTIVAS FUTURAS PARA O ESTUDO BÍBLICO NO BRASIL	202
<i>BENE NAVIGAVI CUM NAUFRAGIUM FECI</i> : O CARÁTER INTEMPESTIVO DA NOÇÃO DE FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA EM NIETZSCHE.....	212
ESPIRITUALIDADE E SAÚDE: OS BENEFÍCIOS À SAÚDE HUMANA PROPORCIONADOS PELA FÉ CRISTÃ.....	224

APRESENTAÇÃO

Ao se realizar a sua XIII Jornada e o II Congresso Nacional em Filosofia e Teologia, o Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás põe-se em continuidade ao seu projeto idealizador, de contribuir no campo da formação humana com a promoção de espaços para debate qualificado, envolvendo a sua comunidade acadêmica e a sociedade em geral. Isso se pode atestar pela abundância de iniciativas ao longo das últimas décadas, sob as mais variadas denominações, Seminários, Colóquios, Cafés, Simpósios, sempre com participação significativa de envolvidos de diferentes partes do Brasil. A princípio, sobretudo das regiões Sul e Sudeste, mas progressivamente também do Nordeste brasileiro.

A edição de 2024, proposta em parceria com o Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Goiás, aglutina, por isso, a longevidade das Jornadas de Teologia e Filosofia do IFITEG, já em sua XIII edição, e a possibilidade aberta pela realização do I Congresso Nacional, em 2022, ganhando, assim, em termos da repercussão do evento, que terá como tema: “Viver e Pensar em Tempos de Mudança: Peregrinos de Esperança”.

O tema insere-se no conjunto de celebrações articuladas por conta do jubileu do Concílio Vaticano II, um evento decisivo para o catolicismo no mundo, mas, para além disso, símbolo de abertura ao movimento das sociedades, em constante transformação. Por isso, não se limita à abordagem teológica, fomentando a participação de pesquisadores e pesquisadoras, docentes e discentes de diferentes áreas, predominantemente dos campos da Teologia e das Ciências da Religião, mas também da Filosofia, da História, da Antropologia, enfim, de vários seguimentos. Sua programação contou com conferências, mesas-redondas temáticas, palestras e apresentação de comunicações em Grupos de Trabalho (GT), de pesquisadores e pesquisadoras dos diferentes níveis da formação acadêmica. Adotou um formato híbrido, com atividades presenciais transmitidas remotamente, GT presenciais e virtuais e algumas conferências realizadas de maneira síncrona via web.

Em 2010 se consolidou a expressão “Jornada” para designar o evento periódico promovido pelo IFITEG. A partir de então, o IFITEG tem

promovido anualmente um Colóquio de Filosofia e Teologia, sempre no primeiro semestre e voltado para a comunidade interna, e uma Jornada de Filosofia e Teologia, aberta para o público em geral, inclusive de outras partes do Brasil. As primeiras edições da Jornada de Filosofia e Teologia do IFITEG não tiveram tema específico. Em 2015 deu-se o primeiro evento com temática delimitadora, com o título “Biopolítica: um olhar filosófico e teológico”. Em 2016, por conta de desafios do processo de gestão da instituição, não houve o evento, que foi retomado em 2017 com o tema: “Fundamentalismo: desafios à espiritualidade cristã”.

Em 2018, o evento, que já havia solidificado a sua marca, contando a sua VIII edição, inclusive com padronização, desde as edições anteriores, do seu formato, teve como tema: “Bioética, ética cristã e pós-humanismo: perspectivas para o futuro”. Em 2019, ganhou destaque o tema “Migrações bíblicas e contemporâneas: desafios e perspectivas”. Em 2020, embora programada, com o tema da “Morte e do morrer”, a X Jornada não ocorreu, por conta da pandemia do coronavírus, realizando-se apenas em 2021, em formato remoto, com o tema modificado para: “Vida e Esperança: perspectivas para os novos desafios”. Em 2022 o tema da XI Jornada foi “Consciência, Liberdade e Espiritualidade”, e em 2023, “Sinodalidade: Encontro, Diálogo e Discernimento”.

Ainda em 2022, no entanto, lançou-se a ideia de também se realizar um Congresso Nacional Filosófico e Teológico, com edições doravante bianuais, a fim de consolidar a presença do IFITEG na sociedade. O evento ocorreu de forma híbrida, em parceria com instituições como a Universidade Católica Dom Bosco, de Campo Grande, a Pontifícia Universidade Católica de Goiás e a Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Para a edição de 2024, pensamos em unir as duas iniciativas, o Congresso e a Jornada.

O evento tem evidente contribuição formativa para todos os envolvidos, pesquisadores docentes, mas, sobretudo, para os pesquisadores em formação, nos diferentes níveis (graduação, mestrado e doutorado). A parceria desempenhada pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG) e o Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Goiás é, nesse sentido, fundamental. Graças a isso, o evento mostrou-se espaço para a troca de experiências entre pesquisadores advindos de diferentes regiões do país, como forma

de oxigenar as relações, dar a conhecer novos saberes e métodos de análise da realidade. Isso sobretudo para a área de Ciências da Religião e Teologia, para a qual submetemos a presente proposta, dada a sua adesão mais explícita.

Como resultado, o evento trouxe importantes contribuições para a leitura da sociedade atual, em seus processos de transformação, com impactos significativos para o campo das relações interpessoais, para a composição de mundividências, para o engajamento das gerações que, em breve, estarão inseridas em causas sociais e nos diferentes postos do espaço público. Tudo isso a par da contribuição para a comunidade local, a cidade e microrregião em que a instituição se localiza, que também se beneficiará do conjunto de conhecimento produzido por ocasião do evento, contando um notório impacto social em âmbito regional. Trata-se da democratização do acesso ao conhecimento e à ciência, tão requerido em nosso tempo.

Estes anais registram algumas das apresentações realizadas nos vários GT do evento, como amostragem do total de comunicações. As conferências e palestras em mesas-redondas serão publicadas à parte, em livro.

Boa leitura a todos!

Os organizadores

GRUPOS DE TRABALHO

GT 1 - EXERCÍCIOS DE FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA: LAMPEJOS DA ATUALIDADE

Dra. Marcela Alves de Araújo França Castanheira (IFG/Senador Canedo)

Ma. Mariana Andrade Santos (IFITEG)

Me. João Lourenço Borges Neto (IFITEG)

Ao colocar o exercício da reflexão diante das questões que têm despontado na contemporaneidade, a filosofia nos convida e nos auxilia a desvendar os desafios do presente e se torna uma atividade fundamental para a compreensão do mundo atual. Nesse sentido, o grupo de trabalho “Exercícios de filosofia contemporânea: lampejos da atualidade” propõe fomentar o debate filosófico sobre as complexidades emergentes nos dias de hoje e próprias da nossa época. Como uma anti-coruja de Minerva, o GT pretende ser o espaço para que reflexões sobre os desafios do contemporâneo alcem voo antes do cair do crepúsculo. Explorando temas como a crise das democracias, o impacto da inteligência artificial e as questões ambientais emergentes, o grupo busca compreender as dinâmicas sociais e políticas que moldam o nosso tempo.

Palavras-chaves: Filosofia, contemporânea, exercício filosófico, dinâmicas sociais.

GT 2 – A LINGUAGEM, A EXPERIÊNCIA E A NORMA

Dr. Alexandre de Siqueira Campos Coelho (UNIEURO)

Ma. Bianca Soares Magalhães (PUC Goiás)

A linguagem é expressão sistemática e hermenêutica – como apreensão e exteriorização de uma realidade e mundo compartilhado possível –. Com isso em vista, a religião cria um sistema próprio de geração de sentido. Estruturando, portanto, as práticas e as experiências religiosas humanas, bem como implicações sociais outras, para além da religião, ao passo em que também é estruturada. Pela via hermenêutica e fenomenológica, percebe-se que tais narrativas e

axiomas religiosos influem substancialmente na conduta humana e nas normas socialmente admitidas. Esse narrar a realidade apreendida em forma de vivência converge para representação do passado-presente-futuro, inclusive, como fixação e expectativa de conduta. O repertório de axiomas religiosos apreendido/vivenciado responde a questões para além do espaço-tempo sagrado. O intento aqui é fomentar o diálogo a partir das abordagens teóricas sobre o fenômeno religioso, que têm por premissa as relações entre a linguagem religiosa, linguagem artístico-literária e linguagem em geral, inclusive, como norma e expressão da experiência.

Palavras-chave: Linguagem, experiência, norma, fenômeno religioso.

GT 3 - AGOSTINHO DE HIPONA ANTIGUIDADE TARDIA E MÍSTICA

Dr. Marcos Roberto Nunes Costa (UFP)
Dra. Silvia Maria de Contaldo (FAJE)
Dra. Ana Kelly Ferreira Souto (PUC Goiás)

12

Este GT tem como objetivo o estudo e a pesquisa sobre Agostinho de Hipona e outros pensadores da Antiguidade Tardia. Agostinho de Hipona é notadamente um pensador que continua influenciando e inspirando o pensamento filosófico do Ocidente. Nessa proposta a intenção é tratar da mística agostiniana, marcada pelo exercício da interioridade, da volta para si mesmo e pelo desejo de união com Deus. A mística, em sentido amplo, é a expressão de diferentes experiências espirituais em busca de sentidos e respostas para questões vitais e, na história da Filosofia do Ocidente sempre houve pensadores e pensadoras que fizeram da via mística sua opção filosófica. É sob essa perspectiva que propõe-se, para esse Congresso, ampliar e aprofundar os estudos e o debate sobre as contribuições de Agostinho acerca dessa via transracional, a mística, frente aos muitos desafios que o mundo contemporâneo nos apresenta.

Palavras-chave: Agostinho, mística, antiguidade, transracional;

GT 4 – AS LIDERANÇAS RELIGIOSAS E OS DESAFIOS DO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Dra. Carolina Teles Lemos (PUC Goiás)
Me. Gustavo Cortez Fernandez (PUC Goiás)
Me. Andrei Baruk Silva Cunha (PUC Goiás)

As lideranças religiosas exercem papel determinante em suas respectivas crenças as mais variadas, pois atuam na oferta religiosa e no compartilhamento de significados sagrados junto às necessidades de determinado grupo social participando dos efeitos de sentido e graus de ressonância que essas crenças exercem no grupo, igreja ou comunidade. No contexto do pluralismo religioso pós-moderno, construído com os vários processos de secularização, novas espiritualidades e movimentos religiosos crescem e afloram, assim como os perfis dos líderes religiosos também têm passado por transformações sobretudo devido aos novos contextos em que estão inseridos os homens e mulheres que falam e atuam em nome das religiões. A proposta deste grupo temático é discutir sobre os desafios pessoais, espirituais, conjunturais e estruturais enfrentados pelas lideranças religiosas na atualidade e como os impactos dessa problemática repercutem em sua vida, em seu ministério e na vida das comunidades.

Palavras-chave: liderança, cenário religioso, ministério, comunidades.

GT 5 – DIÁLOGOS FILOSÓFICOS E CULTURAIS: O PAPEL DAS ARTES EM TEMPOS DE CRISE E MUDANÇA

Dr. Allan Lourenço da Silva (UFG)
Me. Phelipe Augusto Silva Santos (PUC Goiás)

O Grupo Temático “Diálogos Filosóficos e Culturais: O Papel das Artes em Tempos de Crise e Mudança” propõe um espaço de interlocução entre pesquisadores de Filosofia e Performances Culturais, com o objetivo de explorar o papel ético-político-estético dos artistas na construção de esperança em momentos de crise. Este GT busca refletir sobre como as diversas formas que as Artes podem atuar como

catalisadoras de mudança social, promovendo diálogos entre Cultura e Filosofia. Através da análise de práticas artísticas, pretende-se discutir a capacidade das Artes de instigar a reflexão crítica e fomentar a resiliência comunitária, oferecendo caminhos para a reconstrução e renovação em tempos de adversidade. Convidamos estudiosos a discutir a importância das Artes na reconfiguração de identidades e na potencialização de movimentos sociais em tempos de mudança.

Palavras-chave: diálogo filosófico, artes, tempo, identidades.

GT 6 – FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA: POR OUTRAS POSSIBILIDADES DO EXISTIR

Dr. Lucas Machado (USP)

Dr. Rafael Silva (UECE)

Me. Marcelo Gabriel (IFITEG/PPGCR-PUC Goiás)

O tema da Filosofia como modo de vida ganha cada vez mais espaço nas academias dentro e fora do Brasil na realidade hodierna. Tendo como principais referências – mas não somente, Michel Foucault (1926-1984) e Pierre Hadot (1922-2010), tal temática problematiza diversos conceitos que atravessam a senda da produção filosófica. Pierre Hadot, por exemplo, a partir de seus estudos da filosofia no ambiente greco-romano, sugere pelo intermédio do conceito de exercícios espirituais, repensarmos a relação existente entre discurso e modo de vida filosófico, bem como suas reverberações no transcurso da história do pensamento. Michel Foucault, por seu turno, ao realizar também suas pesquisas pela perspectiva genealógica, a partir daquela atmosfera greco-romana, provoca-nos a pensar outras formas possíveis de subjetivações na contemporaneidade, tendo como proposta sua concepção de estética da existência. Nesse sentido, para além destes dois filósofos, este GT é um convite a pesquisadores, docentes, discentes e interessados, a dialogar sobre outras possibilidades de realização filosófica, ou, por outros possíveis modos do existir.

Palavras-chave: filosofia como modo de vida, estética da existência, exercícios espirituais, Pierre Hadot, Michel Foucault.

GT 7 – LITERATURA SAGRADA: TRADIÇÕES RELIGIOSAS E CULTURAIS

Dr. Valmor da Silva (PUC Goiás)

Me. Narcélio Ferreira de Lima (PUC Goiás)

Gilmar Tavares Reis (PUC Goiás)

Propõe-se reunir comunicações sobre a literatura sagrada da humanidade, em torno a suas tradições religiosas e culturais, com destaque para a Bíblia Hebraica e Cristã, preferencialmente em torno ao tema do Congresso: Peregrinos da esperança. Nesse sentido, podem ser apresentadas comunicações sobre textos específicos, temas ou terminologias próprias da Bíblia ou de outras tradições orais ou escritas, personagens ou perspectivas religiosas que contemplem os textos sagrados. O objetivo do Grupo de Trabalho é reunir pessoas que pesquisem sobre livros sagrados da humanidade, nas diversas perspectivas de análise. A metodologia pode desenvolver pesquisas de tradução, exegese ou hermenêutica, a depender da ótica de quem pesquisa e apresenta. Em perspectiva hermenêutica, podem ser atualizados os textos sagrados para os mais diversificados contextos da realidade hodierna. Dada a relevância e atualidade dessa temática, a hipótese é de partilha e discussão em alto nível, em vista do aprofundamento e de possíveis publicações individuais ou coletivas.

Palavras-chave: Literatura sagrada, tradição, religiosidade, cultura.

GT 8 - MEMÓRIAS, NARRATIVAS E IDENTIDADES CULTURAIS: INTERFACES SIMBÓLICAS ENTRE HISTÓRIA E ANTROPOLOGIA

Dr. Clóvis Ecco (PUC Goiás / PPGCR)

Me. André Valva (PUC Goiás / PPGCR)

Ma. Laura Beatriz Alves de Oliveira (PUC Goiás / PPGCR)

O GT objetiva explorar as conexões entre memórias individuais e coletivas na construção das narrativas confessionais e na formação das identidades culturais, em diversas tradições religiosas. A memória, enquanto “lugar onde a história cresce”, é instrumento cultural com raízes na realidade. A construção da memória se dá por elementos

culturais, desenvolvendo narrativas sobre a realidade e gerando uma dialética que culmina nas formações de identidades. Por meio da arte, educação, entre outros instrumentos, identidades são construídas, levando comunidades a elaborarem suas narrativas e a postularem suas memórias. Assim, o GT abraça comunicações – com vieses histórico-antropológicos – que dialoguem com interfaces simbólicas presentes nas narrativas, incluindo mitos, rituais, símbolos e práticas culturais, e que analisem como esses elementos comunicam significados em contextos específicos. Portanto, são bem-vindas comunicações que investiguem como essas identidades são negociadas, contestadas e reafirmadas por meio das memórias compartilhadas nas comunidades religiosas, destacando processos de permanência e transformação.

Palavras-chave: Memória, narrativa, identidade cultural, símbolo.

GT 9 – EXPLORANDO EXPERIÊNCIAS ESPIRITUAIS E O SAGRADO NA LIRICIDADE DE CORA CORALINA

Dr. Clovis Carvalho Britto (UNB)
Dr. Thiago de Almeida (EACH-USP)
Ma. Marta Bonach (PUC Goiás)

Esta proposta tem como objetivo explorar as diversas experiências espirituais e as representações do sagrado e do profano na literatura de Cora Coralina, utilizando o método fenomenológico como ferramenta de análise de alguns poemas escolhidos. A literatura oferece um rico campo de estudo para investigar a complexidade das experiências religiosas e a interação entre o divino e o humano, proporcionando múltiplas experiências e significados sobre questões existenciais e espirituais. Ao empregar a abordagem fenomenológica, o eu poético e expressividade lírica da autora será possível examinar de perto as manifestações do sagrado e do profano, analisando como essas representações refletem e influenciam as práticas religiosas e as concepções de transcendência. Além disso, serão explorados elementos simbólicos das diferentes noções de religiosidade presentes na literatura, investigando seu significado e sua função na construção de narrativas religiosas. O tema de interesse para esta sessão inclui, mas

não se limita a: a análise fenomenológica de experiências místicas e transcendentais nos poemas; a representação do divino e do sagrado na obra; o uso de imagens bíblicas e mitológicas na construção de narrativas religiosas; a relação entre literatura e práticas religiosas; e o papel da literatura como espaço de reflexão e questionamento das questões espirituais. Espera-se que as contribuições ofereçam uma visão plural das experiências espirituais e das representações do sagrado na literatura, enriquecendo assim o diálogo acadêmico sobre religião, literatura e fenomenologia.

Palavras-chave: Experiências espirituais, sagrado e profano, literatura religiosa, método fenomenológico.

GT 10 - THOMAS MERTON E A MÍSTICA: REFLEXÕES PARA NOSSOS TEMPOS

Dr. Edson Matias Dias (IFITEG)

Dr. Getulio Antonio Bertelli (UNESPAR)

Adriano César Oliveira (UFMG)

17

O Grupo de Trabalho tem como objetivo a partilha de pesquisas sobre Thomas Merton e seus escritos, bem como de outros autores que contribuam para a reflexão sobre a mística e a espiritualidade de forma geral. Em contextos socioculturais onde se perde a noção de profundidade e interioridade, margeando a patologia no excesso de exterioridade, a busca por uma reflexão que possa elucidar o contexto em que vivemos e a possibilidade do nascimento de novos sentidos para a compreensão do ser humano e da concretude da vida mostra-se fecunda. O mundo da imagem acaba por soterrar as realidades mais essenciais do humano, aprisionando-o em uma grande vitrine de exposição. Assim, o ser humano se torna um objeto em meio a tantos outros, em uma verdadeira oferta de mundo consumista. O estudo da mística em uma linguagem mais contemporânea pode ser um auxílio fundamental para o debate adequado diante de tantos desafios atuais.

Palavras-chave: Thomas Merton, mística, contemporaneidade, espiritualidade, linguagem.

GT 11 – TEOLOGIA TOMISTA EM DIÁLOGO

Dra. Raquel Mendes Borges (IFITEG)
Me. Marcos Vinícius Ramos de Carvalho (IFITEG)

No contexto moderno e contemporâneo temos a possibilidade de diálogo com o pensamento tomista em diferentes áreas, neste GT propomos especialmente o diálogo com o Concílio Vaticano II e a esperança. A filosofia, antropologia e teologia podem dialogar no contexto de diferentes autores e épocas. Propomos uma abordagem aberta para que outros pensadores dialoguem com a estrutura de pensamento de S. Tomás. O pensamento de S. Tomás em sua atualidade para as ciências religiosas, especialmente nas discussões antropológicas, Cristológicas e da Trindade, oferece uma grande riqueza. Para a análise de textos de Santo Tomás, do Concílio Vaticano II e de outros autores no contexto da atualidade, propomos este GT. Diferentes autores podem ser abordados, outras formas de pensar ou métodos podem dialogar quando temos uma pergunta norteadora. Propomos explorar temas com possíveis hipóteses de diálogo no mundo acadêmico de pesquisa teológica e filosófica.

Palavras-chave: diálogo, teologia, antropologia, Concílio Vaticano II.

GT 12 – RELIGIÃO, ESPIRITUALIDADE E EXPRESSÕES REGIONAIS DA CULTURA

Dr. José Reinaldo F. Martins Filho (IFITEG/PPGCR PUC Goiás)
Dra. Ceci Maria Costa Baptista Mariani (PUC Campinas)
Me. Gustavo Augusto da Silva (Doutorando PPGCR PUC Goiás)
Guedes Sobrinho da Silva (Mestrando PPGCR PUC Goiás)

Este Grupo de Trabalho (GT) propõe uma reflexão interdisciplinar sobre as interações entre religião, espiritualidade e as expressões culturais regionais, reunindo contribuições das áreas de Ciências da Religião, Teologia, Filosofia, História, Antropologia e outras disciplinas afins. O objetivo é analisar o fenômeno religioso e a construção da espiritualidade como processos fundamentais na elaboração do

sentido humano, bem como investigar como esses processos se manifestam de diversas formas nas culturas locais e regionais. A religião e a espiritualidade são elementos centrais na formação das identidades individuais e coletivas. Elas oferecem estruturas de significado e valores que orientam as práticas sociais e culturais. Este GT busca explorar como diferentes tradições religiosas e espirituais influenciam e são influenciadas pelas particularidades regionais, resultando em uma rica diversidade de expressões culturais. A análise dessas interações permitirá compreender melhor como os contextos históricos, sociais e geográficos moldam as práticas religiosas e espirituais. Serão discutidos temas como a adaptação de tradições religiosas em contextos culturais específicos, a sincretização religiosa, e a influência da espiritualidade nas práticas artísticas, linguísticas e festivas das regiões. O GT também se interessa por estudos de caso que revelem a complexidade das expressões religiosas e espirituais em contextos de pluralismo cultural e religioso.

Palavras-chave: Religião, Espiritualidade, Teologia, Cultura, Ciências.

TEXTOS COMPLETOS

EXPERIÊNCIA E VIVÊNCIA POR UMA NOVA ESTRUTURAÇÃO DO SABER PARA A FORMAÇÃO HUMANA

Anderson Hicher de Paula*

Resumo: O presente trabalho explora as definições de experiência e vivência do filósofo e ensaísta alemão Walter Benjamin, no texto *Experiência e Pobreza*, presente em sua obra *O Anjo da História*, bem como a pobreza de experiência da contemporaneidade. Em seu trabalho, Benjamin visa criticar como a ideia utilitarista das coisas transforma o conhecimento em uma mercadoria. A proposta principal desta comunicação é realizar o cotejo entre as definições de experiência e vivência analisadas, apresentando como a pobreza de experiência suscita a necessidade de uma nova estruturação do saber, que possibilite a mediação entre conhecimento e vida em sua relação direta para com a realização da existência humana.

Palavras-chave: Benjamin; Experiência; Pobreza; Vivência.

21

Introdução

Em seu ensaio intitulado “Experiência e pobreza”, de 1933, Benjamin realiza uma crítica ao processo de atrofia da *Erfahrung* (experiência) que se dá devido ao crescimento da *Erlebnis* (vivência) no período moderno. Por meio desta crítica, são levantados questionamentos acerca da estrutura e do modo sob o qual estabelecemos e produzimos conhecimentos e sabedorias (bem como a sua partilha uns com os outros). Estes questionamentos nos levam a refletir acerca da capacidade desta estrutura vigente, se, efetivamente, é capaz sustentar tanto o conhecimento como a sabedoria neste modelo atual de modernidade que, não somente modificou a forma de nos relacionarmos com o conhecimento, como modificou a nossa própria forma de compreensão do mundo, de compreensão de nós mesmos, de nos relacionarmos com os outros, com o nosso passado e nosso futuro e, por fim, os valores (ou significações)

* Graduando em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). Seminarista Estigmatino. E-mail: hicherhp@gmail.com

que damos para nossas próprias experiências que compõem nossa memória.

1. O Saber de Experiência (*Erfahrung*)

Ao longo da obra, Benjamin faz uma distinção bem clara entre a *Erfahrung* e a *Erlebnis*, sobre a *Erfahrung*, afirma:

[...] matéria da tradição, tanto na vida privada quanto na coletiva. Forma-se menos com dados isolados e rigorosamente fixados na memória do que com dados acumulados e, frequentemente, inconscientes, que afluem à memória (Benjamin, 1989, p. 105).

Segundo Gagnebin (2007), a *Erfahrung* em Benjamin é a experiência que persiste inserido no tempo e que transcende o indivíduo, pois é uma experiência intergeracional comum. Nós reunimos estas experiências, desta forma, em coletâneas de experiência pertencentes a toda a comunidade à qual pertencemos (tal reunião dá-se principalmente através do exercício do encontro significativo e profundo entre os sujeitos desta comunidade). Este acúmulo revela-se, então, não apenas como uma aglutinação de unidades isoladas e herméticas de experiência que tenhamos vivido, mas antes, constroem todo um tecido sociocultural que nos conecta à uma mesma sociedade através destas narrativas, saberes partilhados e tradições, construindo toda uma espécie de tecitura que fundamenta a identidade cultural.

É possível observarmos as bases da experiência presentes na coletividade a partir de seu modo de perpetuação, que se dá através da contação de histórias, da repetição de mitos e na execução dos ritos tradicionais de uma sociedade. Uma das características da narrativa é a sua capacidade de moldar identidades, seja esta identidade pertencente à grupos ou à indivíduos. As narrativas exercem, desta forma, o papel de registrar e arquivar os saberes que serão transmitidos oralmente, de geração a geração, sobre a narração, Benjamin afirma:

Esta não tem a pretensão de transmitir um acontecimento, pura e simplesmente (como a informação o faz); integra-o à vida do narrador, para

passá-lo aos ouvintes como experiência. Nela ficam impressas as marcas do narrador como os vestígios das mãos do oleiro no vaso da argila (Benjamin, 1989, p. 107).

Ora, podemos concluir, portanto que a experiência compartilhada através da narração, enriquece tanto o indivíduo quanto a própria comunidade, de modo que ela aprimora a compreensão do mundo e das relações humanas, resultando, assim, no desenvolvimento do senso de continuidade e de pertença para com a sociedade, tudo isso graças a esta capacidade cumulativa destes saberes de experiência.

1.1. O potencial de cumulação do saber

A potencialidade cumulativa do saber em uma única e comum estrutura de conhecimento é uma das características mais importantes que Benjamin associa à *Erfahrung*. “A experiência é matéria da tradição, na vida coletiva como na vida privada. Constitui-se menos a partir de dados isolados rigorosamente fixados na memória, e mais a partir de dados acumulados” (Benjamin, 1989, p. 105). Ou seja, toda experiência é inserida em um contexto mais amplo, sendo constantemente associada à outras experiências ocorridas. Não podemos, portanto, tentar limitar esta concepção de experiência à um único e singular momento ou mesmo um único e singular indivíduo. O acúmulo destas experiências já ocorridas permite-nos realizarmos uma reflexão crítica sobre o nosso próprio presente, a partir do momento em que estas “lições”, cumulativas e refletidas a partir de experiências refletidas (rememoradas) do passado que iluminam nossas decisões e ações que tomaremos neste presente, e é com esta rememoração, e somente a partir dela, que nos tornamos conscientes destas experiências vividas, como afirma Benjamin ao citar a seguinte suposição de Freud: “o consciente surge no lugar de uma impressão mnemónica” (Freud, 1921, apud Benjamin, 1989, p. 108). A realização de uma reflexão crítica no presente, tendo suas bases estruturais e de significação no passado, é, para Benjamin, um modo de combatermos a superficialidade e a fragmentação da experiência no período moderno, período este em que o imediatismo pode acabar por

suplantar a profundidade histórica, e conseqüentemente, nossa própria identidade e sentido de pertença à uma sociedade, nossa tradição.

1.2. A influência da Tradição

A tradição nos ajuda a orientar nossos comportamentos e nossa moral dentro da sociedade e, portanto, não é apenas um conjunto de práticas culturais, mas antes, são repositórios de saberes acumulados. Benjamin afirma que “a experiência constitui um traço cultural enraizado na tradição” (Benjamin, 1989, p. 105), conseqüentemente, desconexão para com a tradição resulta na perda de profundidade (de significação e de sentido) da experiência e da cultura em que se está inserido. A experiência, fundamentada em uma tradição, nos permite alcançar uma estabilidade que nos proporciona uma oportunidade de nós nos (re-) conectarmos com as nossas raízes, com as nossas origens.

2. A vivência (*Erlebnis*)

Já a *Erlebnis*, para Benjamin, é uma forma de experiência que encontramos sob influência profunda da imediatidade, da superficialidade e da fragmentação que vivenciamos na modernidade. Diferentemente da *Erfahrung* (que é uma experiência cumulativa e coletiva dentro da comunidade), a *Erlebnis* (vivência) está inteiramente associada a uma forma de experiência individual e desconexa, completamente submetida às transformações tecnológicas, à urbanização e ao avanço do capitalismo. Em uma vida cotidiana marcada pela rapidez e pelo fluxo constante de estímulos, a *Erlebnis* desponta, assim, como uma espécie de resposta ao ambiente cultural e social que experimentamos nesta modernidade. Criamos, nos centros urbanos, um ambiente no qual, o indivíduo, vê-se completamente imerso em vivências efêmeras e individualizadas, encontramos-nos absolidos por um ritmo acelerado, no qual não encontramos nem tempo, nem espaço para refletirmos sobre os estímulos que nos atravessam, pois, o consciente, segundo Benjamin, passa a ser limitado à uma única e específica função: “a de agir como proteção contra os estímulos” (Benjamin, 1989, p. 109).

2.1. A fragmentação da experiência

A vivência em Benjamin é, segundo Franco, uma forma de “experiência degradada, à qual estão condenados os indivíduos isolados, atomizados, por imposição da organização industrial do trabalho e da própria sociedade que a sustenta.” (Franco, 2015, p.82), ou seja, é um reflexo que surge junto ao desenvolvimento da técnica (particularmente, ao processo de industrialização). Nas indústrias, nas fábricas, nas cidades... Somos expostos a estímulos rápidos, intensos e de modo contínuo, estímulos que (diferentemente da sabedoria acumulada pela experiência em coletividade) “não se sedimentam na memória”, não somos capazes, portanto, de produzir uma espécie de sabedoria acumulada. Podemos comparar, por exemplo, ao trabalhador que opera em uma linha de produção (assim como no filme “Tempos Modernos”, do ator e diretor Charles Chaplin). Não é dado a este trabalhador a capacidade de viver, ou seja, de experienciar o processo produtivo em sua inteireza, ele fica preso à movimentos repetitivos, automáticos, mecânicos, as suas ações são fragmentadas em movimentos desconectados uns dos outros, gerando, cada vez mais, uma vivência marcada pelo isolamento e pelo senso de descontinuidade cada vez mais presente em cada um de nossos atos.

Esta fragmentação da experiência é intensificada, ainda mais, pela aceleração do tempo na modernidade. Este tempo cada vez mais acelerado que vivemos, para Benjamin, dificulta a sedimentação, e a assimilação das nossas experiências, a partir deste momento, os choques contínuos e “frenéticos” sob os quais somos submetidos, não nos permitem uma integração destas experiências de forma organizada em nossa memória na nossa consciência “transformando a narrativa tradicional e única em múltiplas narrativas subjetivas” (Freitas, 2014, p. 83), ou seja, substituindo a memória pela lembrança.

Encontramo-nos, assim, submetidos a um estado de constante alerta da nossa consciência, que se volta não para a reflexão e tomada de decisão consciente, mas antes, à reação a estes estímulos como uma tentativa de proteger-se destes estímulos, não há, assim, um espaço para a reflexão ou internalização das experiências. Somos transformados em sujeitos menos conscientes das nossas ações e decisões e mais reativos aos estímulos que sofremos.

Esta desassociação entre o indivíduo e a totalidade da experiência é um reflexo desta vivência fragmentada. As artes clássicas,

ou tradicionais, como as esculturas e as pinturas permitem uma contemplação e, conseqüentemente, uma interiorização da experiência, dentro de um período prolongado, o que não é permitido pelas sequências aceleradas e desconexas presentes no cinema, já que não é concedido ao espectador esta mesma contemplação prolongada. O espectador torna-se sujeito a um bombardeamento de choques visuais. Um modo muito próximo do qual o indivíduo vivencia o mundo urbano e a tecnologia na modernidade.

O declínio da narrativa tradicional é um exemplo deste processo de fragmentação e da desassociação do indivíduo para com a totalidade da experiência que é possível de ser adquirida por meio de uma conexão para com o passado, de forma a promover uma reflexão, uma análise consciente do presente. Por meio da narrativa dava-se a organização (em forma de histórias) das vivências individuais do sujeito à uma história coletiva, conectando o passado, o presente e o futuro. A ebulição destas vivências fragmentadas, em grande quantidade e alta velocidade atingindo o indivíduo, impedem o sujeito de narrar suas próprias experiências, e assim, a própria capacidade de narrar, compartilhando e organizando as memórias, bem como os conhecimentos elaborados a partir das experiências, torna-se uma capacidade em declínio.

A *Erlebnis* é, assim, vivência fragmentada e momentânea da modernidade, onde estímulos desconexos e efêmeros bombardeiam de forma constante o indivíduo que se torna incapacitado de, em tempo hábil, processar reflexivamente tais estímulos armazenando-os em uma memória. Benjamin a associa à urbanização, ao ritmo acelerado da vida moderna e, principalmente, ao desenvolvimento tecnológico, que tornam o contato do sujeito para com o mundo em algo superficial e individualizado, empobrecido de experiência.

2.2. A pobreza de experiência

A pobreza de experiência é um fenômeno originado pelo esvaziamento (pelo empobrecimento) que ocorre através da substituição das experiências, que se estruturam na memória, por vivências imediatas e fragmentadas, que caracterizam a (des-)estrutura das lembranças, o que transformou a base daquilo que moldava tanto a nossa individualidade como a nossa vida dentro de uma comunidade.

Desta forma, a pobreza de experiência é inteiramente ligada à produção de vivências e o declínio do valor da experiência.

A pobreza de experiência é, assim, a perda da nossa capacidade de acumularmos experiências significativas, profundas e persistentes, em memórias que possam ser transmitidas de uma geração a outra e, em seu lugar, é posto um “batalhão de vivências imediatas e fragmentadas” (lembranças) que, por serem desagregadas e descontextualizadas, não integram uma narração, rompendo para com o elo da tradição. Ou seja, a pobreza de experiência é o declínio da experiência e a ascensão da vivência. O que tem por resultado, a incapacidade de organizarmos e de incorporarmos as nossas vivências cotidianas em narrativas, esvaziando a significação e o valor que associamos à experiência humana, empobrecendo nossa vida emocional e intelectual.

A transição dos valores tradicionais, das experiências acumuladas e compartilhadas coletivamente para o domínio da técnica e do rápido consumo modificou o modo pelo qual nos relacionamos com o mundo e com o tempo. Tornamo-nos pessoas “fatigadas com as complicações infinitas da vida diária e que veem o objetivo da vida apenas como o mais remoto ponto de fuga numa interminável perspectiva de meios” (Benjamin, 1987, p. 119), este empobrecimento não é, portanto, uma simples falta de eventos e experiências significativas em nossas vidas, mas antes, a nossa própria incapacidade de transformarmos estes eventos e experiências em algo mais duradouro e significativo.

São várias as causas apontadas por Benjamin para o nosso empobrecimento de experiência. Entre eles está o progresso da técnica, esta forma de miséria, para Benjamin, “surgiu com esse monstruoso desenvolvimento da técnica, sobrepondo-se ao homem. A angustiante riqueza de ideias que se difundiu entre, ou melhor, sobre as pessoas” (Benjamin, 1987, p. 115). É devido ao processo de industrialização e do avanço da técnica que sofremos, em nossas vidas, o processo de mecanização e aceleração, o que ocasionou na fragmentação das nossas vivências cotidianas. E assim, as experiências que transformaríamos (através do processo de ordenamento e estruturação narrativa) em memória, passam a ser substituídos por vivências de choques contínuos. Retirando, de nós, a capacidade de processarmos e refletirmos sobre estes estímulos, tornando-nos capazes,

apenas, de reagirmos a estes estímulos de modo irrefletido e imediato, uma desagregação da memória em lembranças.

Para Benjamin, o capitalismo também é um outro fator que exerce um grande papel neste processo de empobrecimento. Para Benjamin, o capitalismo (como sistema) fragmenta a experiência humana, transformando a tudo (inclusive o conhecimento e a cultura) em uma espécie de mercadoria. As experiências tornam-se objetos de consumo rápidos e descartáveis, seguindo o mesmo modelo de consumo direcionado aos produtos, ou seja, a própria experiência e o conhecimento tornam-se produtos de consumo dentro de um sistema capitalista. Passamos, assim, a associarmos um valor à experiência e ao conhecimento que passa a não mais ser estipulado por sua profundidade e pelo seu potencial de gerar uma sabedoria, mas antes, pela sua capacidade de gerar lucro, e pela sua instantaneidade, ou seja, sua brevidade.

Esta redução da experiência à uma série de vivências isoladas e desconexas por parte da lógica capitalista busca nos incentivar, nos impulsionar, a consumirmos constantemente novas vivências, vivências estas que são superficiais, ao mesmo tempo em que somos incapazes de, através delas, produzirmos uma visão mais ampla e coerente de mundo. Vivemos, deste modo, uma alienação que, assim como a própria definição do termo já diz, nos desconecta de nós mesmos, de nossas comunidades e do mundo em que vivemos. Fica, porém, a pergunta: “qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós? (Benjamin, 1987, p. 115)”.

Considerações Finais:

Embora possamos ver a pobreza de experiência como sendo algo negativo, ou até mesmo, talvez, destrutivo, para Benjamin, ela abre caminho para uma oportunidade, isto é, a partir do momento em que a assumimos. A pobreza de experiência gera, em nós, o desejo por um recomeço, somos lançados à uma forma de barbárie que nos impulsiona a, por meio de nossa criatividade, construirmos algo novo, algo que estruture, em nós, uma nova forma de saber que esteja diretamente relacionado ao modo e ao sentido de nossa própria existência (desta vez, como bárbaros).

Pois o que resulta para o bárbaro dessa pobreza de experiência? Ela o impele a partir para a frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar para a esquerda nem para a direita. Entre “os grandes criadores sempre existiram homens implacáveis que operaram a partir de uma tabula rasa (Benjamin, 1987, p. 116).

Esta barbárie é, portanto, positiva, pois é a partir dela que somos impelidos a construirmos uma nova estrutura (um novo modo) de saber. Uma estrutura que se adapte às condições sob as quais, o nosso modo de viver é condicionado pela modernidade. Novas formas de percebermos e novos modos de nos relacionarmos, com nós mesmos, com os outros e com o mundo. Portanto, esta não deve ser uma tentativa de recuperarmos a experiência perdida pois “não se deve imaginar que os homens aspirem a novas experiências. Não, eles aspiram a libertar-se de toda experiência” (Benjamin, 1987, p. 118), e é através desta “tabula rasa”, que podemos assumir o esforço de criar toda uma nova estrutura de saber e de experiência, a partir do zero.

Como “os grandes criadores [...] homens implacáveis que operaram a partir de uma tábula rasa” (Benjamin, 1987, p. 118). E dentre estes grandes construtores, Benjamin (1987), na sequência, cita Descartes, que fundamentou toda uma nova estrutura de conhecimento assumindo, por princípio único, a certeza da existência a partir do exercício do pensamento.

São solidários dos homens que fizeram do novo uma coisa essencialmente sua, com lucidez e capacidade de renúncia. Em seus edifícios, quadros e narrativas a humanidade se prepara, se necessário, para sobreviver à cultura. E o que é mais importante: ela o faz rindo. Talvez esse riso tenha aqui e ali um som bárbaro. Perfeito (Benjamin, 1987, p. 118).

A tabula rasa, nos fornece, assim, a oportunidade de desenvolvermos uma forma de sabedoria que não se baseie nas estruturas de memória tradicionais, na cultura, mas de desenvolvermos

uma sabedoria que se utilize de uma abordagem mais criativa, que seja capaz de se adaptar ao homem da modernidade.

Referências

BENJAMIN, Walter. *A Obra de Arte na Época de sua Reprodutibilidade Técnica*. São Paulo: L&PM, 2013.

BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. Traduzido por José Martins Barbosa e Hemerson Batista. São Paulo: Brasiliense, 1989. (Obras Escolhidas; v.III)

BENJAMIN, Walter. Experiência e Pobreza. In: *Magia e Técnica, Arte e Política*. Traduzido por Paulo Sérgio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987. páginas 114 - 119.

FREITAS, Tatiana Maria Gandelman de. *Erfahrung e Erlebnis em Walter Benjamin*. *Revista Garrafa*, v. 11, n. 33, 72 - 89, 2014.

FRANCO, Renato. *10 lições sobre Walter Benjamin*. Petrópolis: Vozes, 2015.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

A HERMENÊUTICA GEERTZIANA E A CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES: SÍMBOLOS RELIGIOSOS E MEMÓRIA COLETIVA NO EVANGELHO DE MARCOS

André Valva*

Resumo: A proposta central desta comunicação é examinar como a “hermenêutica geertziana”, que integra conceitos da antropologia interpretativa de Clifford Geertz com a hermenêutica clássica, pode contribuir para a interpretação de textos religiosos antigos, com foco específico no Evangelho de Marcos. Utilizando o método de análise simbólica, ancorado na “descrição densa” de Geertz, a abordagem busca uma leitura contextualizada dos símbolos religiosos, explorando como estes articulam disposições culturais, visões de mundo e práticas sociais. O principal objetivo é demonstrar como os símbolos presentes no texto de Marcos desempenham um papel ativo na construção das identidades culturais e na manutenção da memória coletiva das primeiras comunidades cristãs. A discussão apresenta as potencialidades dessa abordagem interdisciplinar, que ultrapassa a exegese textual convencional, situando o texto dentro de uma matriz cultural e social mais ampla. Ao oferecer uma análise mais rica e contextualizada dos símbolos e narrativas, a “hermenêutica geertziana” permite revelar camadas profundas de significado nos textos religiosos, explorando suas funções na organização social e na perpetuação de valores culturais. Os resultados sugerem que essa abordagem amplia a compreensão dos textos religiosos, não apenas no campo teológico, mas também nas suas inter-relações com a dinâmica cultural e social da época.

Palavras-chave: Hermenêutica geertziana; Evangelho de Marcos; símbolos religiosos; memória coletiva; identidades culturais.

Introdução

A interpretação de textos religiosos antigos requer uma abordagem que considere não apenas os aspectos literários, mas também os contextos sociais e culturais nos quais esses textos foram produzidos e circulados. O Evangelho de Marcos, como uma das

* Doutor em Ciências da Religião pela PUC Goiás; filiado ao PPG em Ciências da Religião da PUC Goiás; Bolsa Integral CAPES/PROSUP. Email: andrealva@gmail.com

narrativas fundamentais do Novo Testamento, oferece uma rica tapeçaria de símbolos que não apenas retratam a vida de Jesus, mas também refletem as preocupações e as identidades das comunidades judaico-cristãs do primeiro século.

Neste artigo, busca-se aplicar a “hermenêutica geertziana” ao Evangelho de Marcos, analisando como os símbolos presentes no texto atuam na construção das identidades culturais e na memória coletiva nos cristianismos primitivos. A hermenêutica geertziana, ao integrar a antropologia interpretativa com a hermenêutica clássica, propõe uma leitura que transcende a exegese textual convencional, permitindo uma análise alternativa das dinâmicas culturais envolvidas.

A proposta é que a hermenêutica geertziana, ao examinar os símbolos, possa revelar como esses elementos não são meras representações, mas sim agentes ativos na configuração das identidades sociais e na perpetuação da memória coletiva. Através de uma análise geral, este artigo pretende demonstrar que a compreensão dos textos religiosos é ampliada quando se considera a interseção entre símbolos, identidade cultural e memória.

32

1. A Hermenêutica Geertziana

Clifford Geertz, em sua obra antológica *The Interpretation of Cultures*, introduz a “descrição densa” como uma ferramenta essencial para a análise cultural (1973, p.3-5). Esse método enfatiza que a interpretação de símbolos deve considerar as múltiplas camadas de significado que eles carregam, sempre situando-os em um contexto cultural mais amplo. Para Geertz, a cultura se configura como um sistema de significados que as pessoas constroem e no qual os símbolos desempenham um papel crucial na organização desses significados. Ele também destaca que a cultura é, simultaneamente, produto e meio da ação social (Geertz, 1973, p.249-254). Nesse sentido, os símbolos não são meras representações estáticas; ao contrário, eles moldam as práticas sociais e, ao mesmo tempo, são moldados por elas, desempenhando um papel ativo na formação das identidades culturais.

Ao aplicar essa metodologia ao Evangelho de Marcos, torna-se possível observar como os símbolos religiosos ali presentes não são apenas expressões teológicas, mas também refletem e articulam valores sociais, visões de mundo e as identidades coletivas das primeiras comunidades judaico-cristãs. A escolha de determinadas palavras e

imagens por Marcos pode ser entendida como um reflexo das preocupações e aspirações desses grupos. Um exemplo claro é a designação de Tiago e João como “Boanerges” (Mc 3,17), que, além de nomear os discípulos, carrega conotações de zelo e poder que ecoam nas identidades dos seguidores de Jesus. Além disso, como Chris Keith argumenta, a forma manuscrita do Evangelho de Marcos não só preservava a tradição oral, mas também atuava como um símbolo material da identidade cristã primitiva, fortalecendo a coesão social por meio de sua presença física (2014, p.175-177).

A abordagem geertziana, que considera a cultura como um texto a ser interpretado, oferece uma leitura rica e profunda da narrativa de Marcos, permitindo desvendar a complexidade das dinâmicas sociais e religiosas que moldaram as primeiras comunidades cristãs.

2. Símbolos Religiosos no Evangelho de Marcos.

Os símbolos presentes no Evangelho de Marcos desempenham um papel fundamental na construção da memória coletiva das comunidades judaico-cristãs. Eles funcionam como portadores de significados que ligam os fiéis às suas tradições e narrativas compartilhadas. Como Geertz defende, a cultura é um processo contínuo de significados compartilhados, que evoluem e moldam as práticas sociais.

Isso permite que símbolos, como “Boanerges”, ultrapassem suas origens contextuais e reforcem a coesão cultural dentro das comunidades (Geertz, 1984, p.278). Um exemplo central é a designação de Tiago e João como “Boanerges” (Mc 3,17). Esse nome, que significa “filhos do trovão”, não apenas identifica os discípulos, mas também evoca conotações de zelo e liderança, refletindo a natureza da missão que Jesus pretendia inculcar em seus seguidores.

2.1. Análise do Símbolo “Boanerges”.

A escolha do nome “Boanerges” é particularmente relevante, pois reflete a força e o caráter que Jesus buscava inculcar em seus discípulos. O emprego de metáforas poderosas, como “trovão”, indica uma associação direta com a força e a autoridade, atributos que as comunidades cristãs em formação desejavam incorporar em sua própria identidade (Geertz, 1989). Através desse símbolo, Marcos não se

limita a descrever um acontecimento; ele também reafirma uma identidade coletiva para a nascente comunidade cristã, sugerindo que os discípulos deveriam ser agentes de transformação, capazes de enfrentar as tensões e os desafios de seu tempo.

Além disso, a textualização do Evangelho de Marcos, conforme Chris Keith define, gerou o que ele chama de “Zerdehnte Situation”*. Esse conceito indica que, ao ser transformado em um manuscrito, o evangelho transcende as limitações inerentes à tradição oral, permitindo que a identidade comunitária e a memória coletiva sejam preservadas além dos contextos rituais imediatos, garantindo assim sua perpetuação no tempo e no espaço (Keith, 2014, p.175-176).

2.1.1. Contexto Cultural e Social.

É essencial situar a designação “Boanerges” no contexto da Palestina do primeiro século, onde os discípulos viviam em meio a um ambiente de intensas tensões políticas e sociais. A figura de Jesus, como um líder carismático, desafiava as normas sociais e religiosas da época, e a identidade dos discípulos estava profundamente vinculada a essa missão de transformação. Nesse sentido, o nome “Boanerges” atua como um símbolo que abrange tanto as aspirações quanto os desafios enfrentados pela comunidade cristã primitiva, permitindo que os fiéis se vejam como parte de uma narrativa maior, conectada a um legado de poder e resistência.

A identificação de Tiago e João como “filhos do trovão” não apenas transmite uma característica pessoal, mas também reflete a dinâmica de liderança e a busca por autoridade espiritual dentro da nascente comunidade cristã. Esse símbolo, portanto, é fundamental para compreender como os primeiros cristãos moldavam suas identidades em resposta às demandas de seu tempo e às influências culturais que os cercavam. Conforme Tim Langille destaca, ele reafirma a importância dos símbolos na construção da memória coletiva e na formação da identidade religiosa (2014, p. 62).

* O conceito de “Zerdehnte Situation,” introduzido por Chris Keith, refere-se a uma situação “estendida” ou “prolongada” em que o ato de transformar tradições orais em textos escritos gera um impacto significativo na forma como essas tradições são preservadas e transmitidas. Esse processo permite que os eventos e ensinamentos, que antes eram limitados pela oralidade e pela memória imediata dos participantes e ouvintes, sejam estendidos ao longo do tempo e do espaço.

3. Memória Coletiva e Identidade Cultural.

A memória coletiva, conforme abordado em minha tese, é um fenômeno cultural que conecta o passado ao presente, moldando a identidade das comunidades religiosas. No contexto do Evangelho de Marcos, os símbolos funcionam como veículos de memória, preservando e transmitindo valores e narrativas essenciais à formação da identidade cultural dos primeiros cristãos. Essa memória compartilhada não é apenas uma lembrança do passado, mas um componente ativo na construção de uma identidade comum e coesa, que reflete as experiências e os desafios enfrentados pelas primeiras comunidades cristãs (Langille, 2014, p. 61; Kirk, 2005, p. 7).

3.1. Rituais e Práticas.

Os rituais associados a esses símbolos desempenham um papel essencial na construção da memória coletiva. Um exemplo claro é o batismo, um tema recorrente no Evangelho de Marcos, que não apenas simboliza a iniciação na fé, mas também conecta os novos convertidos à narrativa maior da vida de Jesus e à identidade da comunidade cristã (Kirk, 2005, p.8). O batismo, conforme descrito em Marcos (Mc 1,9-11), torna-se um símbolo de renascimento e de nova identidade. Nesse contexto, como destaca Tim Langille, o batismo não é apenas um rito de iniciação; ele representa uma transformação tanto social quanto espiritual, integrando os indivíduos à nova comunidade de fé (2014, p.81).

3.2. A Influência dos Símbolos na Identidade.

Os símbolos, portanto, não se limitam a ser meros elementos da tradição, mas desempenham um papel ativo na formação da identidade comunitária. Através da repetição e da prática ritual, os símbolos se tornam parte integrante da vida cotidiana das comunidades, moldando a forma como os indivíduos se percebem e se relacionam com os outros e com o divino. Esse aspecto da memória coletiva e da identidade cultural é fundamental para compreender a resiliência das comunidades cristãs diante da perseguição e marginalização (Geertz, 1989). Os rituais não apenas preservam a memória coletiva, mas também reafirmam as identidades culturais em momentos de transformação e desafio, atuando como âncoras em tempos de crise e incerteza.

Dessa maneira, a interseção entre memória coletiva, rituais e símbolos revela um intrincado tecido de significados que, além de orientar a vida religiosa das comunidades, contribui para sua coesão e continuidade ao longo do tempo, conforme os argumentos de Geertz (1968).

4. A Interseção entre História e Antropologia.

A proposta de uma hermenêutica geertziana cria um espaço fértil para a interseção entre história e antropologia na análise de textos religiosos (Geertz, 1990, p.323). Ao posicionar o Evangelho de Marcos dentro de uma matriz cultural mais ampla, torna-se possível identificar como os símbolos religiosos dialogam diretamente com as dinâmicas sociais da época. Essa abordagem expõe as tensões e transformações que moldam as identidades culturais, ampliando a compreensão dos textos religiosos além do mero discurso teológico.

O conceito de memória social, conforme explorado por Barry Schwartz, destaca como as tradições culturais e religiosas servem de alicerce para a identidade comunitária, especialmente em períodos de transição e trauma, como observado nas primeiras comunidades cristãs (Schwartz, 2014, p. 7). Dessa forma, essa análise permite que estudiosos vejam as narrativas religiosas como expressões de uma realidade social complexa, na qual a história e a cultura se entrelaçam de maneira intrínseca.

4.1. Tensão entre Tradição e Mudança.

A história das comunidades cristãs é marcada por uma constante negociação entre tradição e mudança. Diante de novas realidades sociais, políticas e culturais, essas comunidades adaptam e reinterpretam seus símbolos e rituais. A hermenêutica geertziana revela como esses símbolos não apenas são preservados, mas também transformados ao longo do tempo, refletindo as preocupações e os desafios que surgem em diferentes contextos históricos. Um exemplo é a prática do batismo no Evangelho de Marcos, que não deve ser vista como um evento isolado, mas como um rito que se ajusta às necessidades e expectativas das comunidades cristãs em formação, funcionando como uma reafirmação da identidade coletiva.

Alan Kirk argumenta que a memória cultural atua como uma ponte entre a tradição oral e a textualização, permitindo que as

comunidades reinterpreassem seus símbolos e rituais em resposta às novas realidades sociais (Kirk, 2005, p. 25). Essa perspectiva revela as múltiplas camadas de significado que os símbolos adquirem ao longo do tempo, possibilitando uma compreensão mais rica e nuançada das narrativas bíblicas. Os símbolos, nesse sentido, tornam-se pontos de referência que conectam o passado ao presente, permitindo às comunidades a reinterpretação de sua identidade à luz das novas circunstâncias.

A tensão entre tradição e mudança, como Geertz argumenta, não se resume a uma mera adaptação, mas constitui um processo dinâmico que envolve um diálogo constante entre os valores herdados e as novas realidades emergentes (Geertz, 1990, p. 335). A hermenêutica geertziana, assim, se destaca ao oferecer uma lente crítica que permite examinar como as comunidades cristãs navegaram por esses desafios, moldando suas identidades e fortalecendo sua coesão social em um mundo em transformação (Geertz, 1968, p. 12).

Considerações finais.

A aplicação da hermenêutica geertziana ao Evangelho de Marcos destaca a importância dos símbolos religiosos na construção das identidades culturais e na preservação da memória coletiva. Essa abordagem interdisciplinar não apenas enriquece a interpretação do texto, mas também revela as complexas inter-relações entre símbolos, cultura e identidade. Ao interpretar o Evangelho de Marcos através da lente da hermenêutica geertziana, torna-se claro que símbolos, como a designação "Boanerges" (Mc 3,17), não são meras referências nominais; ao contrário, são expressões dinâmicas que articulam as esperanças, desafios e aspirações das comunidades cristãs primitivas.

Os resultados indicam que a hermenêutica geertziana é uma ferramenta valiosa para a compreensão dos textos religiosos, permitindo uma leitura mais contextualizada e profunda que explora as conexões entre religião, cultura e sociedade. Essa perspectiva proporciona uma visão mais rica das narrativas religiosas, ao entender como os símbolos funcionam como mediadores de significados que não apenas transmitem informações, mas também moldam as práticas e crenças das comunidades. Rituais associados a esses símbolos, como o batismo, tornam-se elementos cruciais na formação da identidade comunitária,

ligando os indivíduos a uma tradição maior que transcende tempo e espaço.

Além disso, a hermenêutica geertziana sublinha a tensão entre tradição e mudança nas comunidades cristãs, revelando como a adaptação e reinterpretação dos símbolos são vitais para a resiliência das identidades religiosas em um mundo de constantes transformações. Essa análise ressalta que as tradições não são fixas; elas evoluem em resposta às novas realidades sociais e culturais que emergem ao longo do tempo, permitindo que as comunidades encontrem novos significados em suas práticas e crenças (Geertz, 1973). Geertz argumenta que as tradições culturais e religiosas estão em contínuo processo de reinterpretação e adaptação, refletindo as mudanças sociais e culturais emergentes (Geertz, 1984, p. 278).

Ao considerar o papel ativo dos símbolos na formação das identidades culturais, este estudo contribui para uma compreensão mais ampla e integrada das narrativas religiosas e suas implicações socioculturais. A hermenêutica geertziana, portanto, não apenas oferece uma metodologia para a interpretação dos textos religiosos, mas também promove um diálogo contínuo entre o passado e o presente, enriquecendo as pesquisas no campo dos estudos religiosos e culturais.

Referências

GEERTZ, Clifford. History and anthropology. *New Literary History*, v. 21, n. 2, p. 321-335, Winter 1990.

GEERTZ, Clifford. *Islam observed: religious development in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York, NY: Basic Books, 1973.

KEITH, Chris. Prolegomena on the Textualization of Mark's Gospel: Manuscript Culture, the Extended Situation, and the Emergence of the Written Gospel. p.161-186. In: THATCHER, Tom (Org.). *Memory and Identity in Ancient Judaism and Early Christianity*. 1. ed. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014.

KIRK, Alan. Social and Cultural Memory. p.1-24. In: KIRK, Alan; THATCHER, Tom (Org.). *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity*. 1. ed. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.

LANGILLE, Tim. Old Memories, New Identities: Traumatic Memory, Exile, and Identity Formation in the Damascus Document and Peshar Habakkuk. p.57-88. In: THATCHER, Tom (Org.). *Memory and Identity in Ancient Judaism and Early Christianity*. 1. ed. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014.

SCHWARTZ, Barry. Where There's Smoke, There's Fire: Memory and History. p.7-37. In: THATCHER, Tom (Org.). *Memory and Identity in Ancient Judaism and Early Christianity*. 1. ed. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014.

A CONTRIBUIÇÃO DA LOGOTERAPIA DE VIKTOR FRANKL PARA LIDERANÇAS RELIGIOSAS

Andrêi Baruk Silva Cunha*

Resumo: Esta pesquisa visa explorar os princípios do pensamento de Viktor Emil Frankl, particularmente à sua antropologia, para pensar alternativas que possam auxiliar lideranças religiosas na vivência de seu trabalho e experiência sagrada. Viktor Frankl nasceu em Viena, foi psiquiatra e filósofo, e inaugurou uma escola de psicoterapia conhecida como “Logoterapia”, uma abordagem que visa ajudar as pessoas na descoberta do sentido na vida. Diferente dos fiéis, as lideranças religiosas vivenciam uma dupla jornada: não apenas executam meras funções institucionais, mas também necessitam do cultivo e vivência da sua espiritualidade. Esta pesquisa, de caráter bibliográfico foca nesta especificidade: a busca de sentido na performance de lideranças religiosas. A proposta fundamental de um estudo como este é discutir orientações que possam ajudar as lideranças religiosas a harmonizarem as obrigações do trabalho institucional com a demanda de significado e espiritualidade. A partir da compreensão de ser humano e dos valores em Frankl, encontraremos um possível suporte significativo ao problema em questão.

Palavras-chave: Logoterapia; Lideranças Religiosas; Espiritualidade; Sentido; Viktor Frankl.

Introdução

Viktor Frankl, foi um psiquiatra, ficou conhecido como o fundador da Logoterapia, uma abordagem psicoterapêutica voltada para a compreensão da busca de sentido como elemento central na experiência da existência humana. Considerada a terceira escola de psicoterapia, a logoterapia lida com a descoberta de sentido, principalmente em meio ao sofrimento. E por esse motivo ela tem muito a oferecer àqueles que ocupam posições de liderança, como nesse caso as lideranças religiosas, que vivenciam além das obrigações institucionais o desafio de cultivar a sua espiritualidade. Veremos que a Logoterapia tem uma visão de ser humano que pode ser acolhida

* Graduado em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG), Mestrando em Ciências da Religião, PUC- Goiás, Bolsista Capes. Email: andreibaruk0@gmail.com

como ferramenta eficaz para o auxílio das lideranças na harmonização dessas duas dimensões da vida (O institucional e vivencial).

As lideranças religiosas, diferentemente dos fiéis, constantemente estão divididas entre suas responsabilidades profissionais e o cultivo de uma vida espiritual que seja significativa. A dupla jornada, muitas vezes gera uma pressão única, e, que muitas vezes resulta em fortes crises existenciais. Esta pesquisa busca investigar de que maneira a antropologia de Viktor Frankl e os princípios da Logoterapia pode oferecer suporte teórico e prático a essas lideranças, a fim de que mantenham o equilíbrio entre o trabalho institucional e a espiritualidade pessoal.

Primeiramente, discutimos a relação entre a Igreja e a Psicologia, com ênfase nas interseções e tensões entre essas duas áreas de conhecimento. Em seguida, exploramos as contribuições da antropologia frankliana para a compreensão do ser humano, especialmente no que tange à busca de sentido. Por fim, analisamos a aplicação prática da Logoterapia no contexto das lideranças religiosas, sugerindo caminhos para integrar a dimensão espiritual com as demandas institucionais.

41

A Relação entre a Igreja/Teologia e a Psicologia

A interação entre Igreja/Teologia e a Psicologia é marcada por momentos de constante tensão. De acordo com (Klemz e Herbes 2021, p. 30) “Em geral, os dois campos de saber entram em conflito, muitas vezes, um negando o outro [...]”, este seria o principal motivo para os desencontros. Afinal, acontece de a psicoterapia negar a religião e a espiritualidade enquanto fenômeno humano e a teologia (no âmbito do aconselhamento pastoral) entender a psicoterapia como uma ferramenta “insuficiente” para o trabalho religioso. Concordamos com os pesquisadores que “nessa disputa pela “verdade”, verifica-se que concepções sobre o ser humano com espiritualidade estão no centro da discussão” (Klemz e Herbes 2021, p. 30). Por esse motivo, nosso estudo recorre a teoria e prática da logoterapia pode colaborar no diálogo a partir da sua concepção de ser humano.

A Psicologia com seu foco no comportamento humano e no indivíduo pode ser num primeiro momento, entendida como uma área contrária, principalmente no que refere a questões mais dogmáticas do comportamento religioso. No entanto, apesar dos distanciamentos, ao

longo do tempo, os campos da Psicologia e da “teologia pastoral” tem buscado pontos de convergência, e acontece com frequência que pessoas formadas em Teologia se enveredem nos campos da psicologia e vice-versa. Em sintonia tabus Klemz e Herbes (2021) entendemos essa dinâmica interdisciplinar como positiva, pois auxilia na quebra de tabus presentes em ambas as áreas com relação a outra.

O caráter de abertura nas diferentes áreas precisa ser cada vez mais abordado, visto que “Nenhuma é possuidora da fórmula última para acompanhar as pessoas em todas as suas crises e desafios” (Herbes e Avila, 2020, p. 160). A validade da religião não está no detrimento da psicoterapia, assim como a da psicoterapia não está no combate à religião. Inclusive, a complexidade do ser humano supera os sistemas de cada uma, de forma que deixando de lado a arrogância e autossuficiência, em conjunto elas podem atender de modo mais assertivo as demandas do ser humano.

A antropologia de frankl

A antropologia de Viktor Frankl propõe uma visão mais abrangente do ser humano. De acordo com Lukas (2005 p. 146) para Frankl “[...] o homem possui uma dimensão existencial (especificamente humana) que o distingue dos outros seres vivos [...] Frankl denominou-a dimensão espiritual ou noética (da palavra grega nous, espírito)”. Seguindo o pensamento do psiquiatra vienense, o ser humano não se resume aos seus instintos e emoções, porque ele possui uma aptidão única de dar sentido à vida, e “esta capacidade não é um impulso instintivo, mas nasce da consciência humana de ser livre” (Gomes, 1992 p. 48).

O termo logos em logoterapia, se refere ao espírito humano, que é a fonte da busca por sentido. Para o autor, “Além de denotar sentido, logos aqui significa espírito, mas novamente, sem nenhuma conotação religiosa primária. Aqui logos, significa a humanidade do ser humano e o sentido de ser humano!” (Frankl, 2011, p. 28). Dessa forma, entende-se que a dimensão espiritual, em seu sentido mais profundo, é a responsável por orientar o indivíduo, possibilitando um posicionamento diante das vivências cotidianas limitantes.

Dois movimentos aludem a essa dimensão espiritual do ser humano: a autotranscendência e o autodistanciamento. Conforme Queiroz Souto (2020 p. 5) “Para Frankl, a transcendência pode ser lida

como autotranscendência, pois aponta para uma realidade sempre exterior ao homem que fundamenta a sua existência enquanto ser humano". A autotranscendência é a capacidade de sair de si, de se conectar com algo maior, no pensamento frankliano, isso pode ser uma pessoa, uma causa ou um propósito, em termos mais técnicos "o ser humano se projeta sempre para fora de si mesmo, encontrando sentido sempre para além de si [...]" (Queiroz Souto, 2020 p. 5). O autodistanciamento é a habilidade de olhar para si em diferentes perspectivas, seja por meio do humor, da reflexão ou da compreensão crítica. Todas essas capacidades fazem parte da estrutura existencial humana, reconhecida pela logoterapia, e que permite que o indivíduo desenvolva uma postura mais assertiva frente à vida.

A autotranscendência é uma representação e expressão da liberdade humana, pois ela permite ao indivíduo escolher um propósito maior, ainda que existam circunstâncias limitadoras "A liberdade, para Frankl, é o que confere a humanidade ao homem, ou seja, a expressão do humano no homem, que é (sendo) mundo" (Burgese e Ceron-Litvoc, 2015, p. 40). Todavia, essa realidade chama uma outra, a responsabilidade e "A responsabilidade enquanto dimensão constitutiva da antropologia frankliana deve ser uma ferramenta para que as pessoas entendam que não podem delegar a outrem a busca pela realização pessoal [...]" (Sousa Filho, 2017, p. 165).

Frankl apresenta três pilares que fundamentam sua antropologia: a liberdade de vontade, a vontade de sentido e o sentido da vida. A liberdade de vontade diz respeito à capacidade humana de fazer escolhas ainda que em meio a limitações. "A "liberdade de" corresponde à independência do ser humano perante os condicionamentos e instintos. Frankl não nega que eles existam." (Meireles, 2018, p.97). A vontade de sentido é o desejo fundamental de encontrar um propósito na vida, ela "[...] se caracteriza como a mais humana de todas as necessidades, devendo ser satisfeita em seus diferentes níveis, sejam eles em situações específicas, na vida como um todo e até mesmo em uma compreensão para além de si" (Meireles, 2018, p. 101). Quanto ao sentido da vida ele se descobre ao longo das ações e realizações concretas que conferem valor à existência. Essa tríade fornece a base de uma antropologia que inclui uma experiência de vida plena, onde o ser humano se orienta pela busca contínua de significado.

Para Frankl “O ser humano não é compreendido como um ser impelido pelo impulso (pulsão), mas atraído pelos valores.” (Meireles, 2018, p. 98). Os valores, segundo Frankl, são componentes importantes na descoberta pelo sentido, o autor identifica três categorias: os valores de criação, os de experiência e os de atitude. Os valores de criação incluem atividades como a arte, a música, literatura, ele permite que o indivíduo expresse a sua singularidade e contribua de forma criativamente para o mundo. Os valores de experiência envolvem a capacidade de atribuir significado às vivências boas e ruins, prazerosas ou dolorosas, capaz de transformá-las em ganho na jornada pelo sentido. Os valores de atitude dizem respeito ao posicionamento que o ser humano que é livre pode adotar diante do sofrimento.

A Logoterapia Aplicada à Prática Religiosa

A Logoterapia, como vimos anteriormente, ao focar na descoberta de sentido em todas as circunstâncias propõe um caminho de autotranscendência. Aqui está a chave para a sugestão do pensamento frankliano no contexto das lideranças religiosas. A partir da compreensão frankliana de ser humano bio-psico-espiritual a religião pode se servir de reflexões e conceitos do autor, seja no contexto formativo, ou para a realização de grupos de estudos, e reuniões para motivar a consciência dos valores fundamentais para cada líder e que não podem ser negligenciados.

Segundo Frankl (2011), os valores são fontes de significado, desempenhando por vezes um papel de orientação de sentido, e são, ao mesmo tempo, individuais e éticos. Dessa forma, materiais, livros, reuniões, palestras, jogos, podem ser desenvolvidos partindo das reflexões do autor a fim de promover um esclarecimento aos agentes religiosos dos seus valores fundamentais, como a dimensão lúdica, fraterna, aspectos mais pessoais, que quando negligenciadas despontam em adoecimentos.

O trabalho desenvolvido pelos agentes em suas instituições, para que seja bem-feito não necessita que aconteça em detrimento da espiritualidade, é preciso e possível um ponto de encontro dessas realidades. Consideramos que a responsabilidade dessas pessoas com o frenesi das demandas de trabalho, também deve se orientar aos valores pessoais, que são únicos porque cada indivíduo é único e experimenta a existência de maneira única.

Identificar valores e descobrir sentidos perpassa pela questão do “quem sou eu?”, é importante lembrar que “Na sociedade da tecnociência, somos tentados a responder à pergunta com articulações pragmáticas ocupadas com nossas tarefas e planos atuais e futuros, mas que em nada correspondem à essência da questão” (Queiroz Souto, 2020, p. 2). A lógica da técnica e do consumo inculcada em nossa cosmovisão dificulta uma resposta porque parece tempo perdido se debruçar sobre essas questões. Contudo, o “vazio existencial” desponta quando não há espaço para ser humano, para o acolhimento integral de suas dimensões.

A logoterapia pode oferecer a possibilidade de reorientar essas lideranças para o que é essencial para si e a sua missão, despontando no encontro de um sentido mais profundo do exercício de suas tarefas. Ao invés de ver as obrigações institucionais como um fardo, a Logoterapia, pode contribuir para a transformação das diferentes demandas em oportunidades de realização pessoal e espiritual.

Considerações Finais

O pensamento de Viktor Frankl e sua Logoterapia, como vimos, oferece uma abordagem capaz de fornecer suporte às lideranças religiosas tão divididas entre as responsabilidades institucionais e a necessidade de cultivar a espiritualidade. A antropologia de Frankl, com sua ênfase na dimensão espiritual, apresenta uma compreensão profunda do ser humano que pode subsidiar ferramentas práticas para a descoberta de sentido.

Nosso estudo fez interseções entre a Psicologia, antropologia de Frankl e o trabalho das lideranças religiosas, buscando sugerir alternativas que possam promover a harmonia entre as obrigações do trabalho e a espiritualidade. A partir da compreensão de ser humano de Viktor Frankl, refletimos a possibilidade de um caminho que ajuda as lideranças a não evitar, mas a aprender lidar com as crises utilizando a logoterapia enquanto ferramenta.

Para futuras pesquisas, é relevante explorar mais profundamente a aplicação prática da Logoterapia em diferentes contextos religiosos específicos, e se possível, analisar seus impactos a longo prazo. Consideramos que a integração entre a Psicologia e a prática religiosa é um campo fértil que pode trazer benefícios tanto para a saúde mental e espiritual das lideranças. E o legado de Frankl, com sua dedicação

pela importância do sentido, tem muito a contribuir no encontro entre ciência e espiritualidade.

Referências

QUEIROZ SOUTO, Felipe. Logoterapia e juventude: a busca pelo sentido da vida. *Cadernos de Fé e Cultura*, [S. l.], v. 5, p. 1–10, 2020. DOI: 10.24220/2525-9180v5e2020a5095. Disponível em: <https://periodicos.puc-campinas.edu.br/cadernos/article/view/5095>.

SOUSA FILHO, Vicente Gregório de. Espiritualidade, responsabilidade e significatividade na antropologia de Viktor Frankl. *Tear Online*, São Leopoldo, v. 6, n. 2, p. 158-166, jul.-dez. 2017.

MEIRELES, Marcos Vinicius da Costa. Antropologia religiosa de Viktor Frankl?: À guisa da perspectiva religiosa do fundador da Logoterapia. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 21, n. 2, p. 94-108, jul./dez. 2018.

HERBES, Nilton Eliseu; AVILA, Miriam de Jesus e. Psicologia e religião: um encontro inevitável. *Revista Pistis Prax.: Teologia e Pastoral*, Curitiba, v. 12, n. 1, p. 143-162, jan./abr. 2020.

KLEMZ, Charles; HERBES, Nilton Eliseu. Interfaces entre teologia e a psicologia: sobre o aconselhamento pastoral e a psicoterapia. *Revista Davar Polissêmica*, Belo Horizonte, v. 15, n. 1, jan.-jun. 2021. ISSN 2236-2711.

GOMES, José C. V. *Logoterapia: a psicoterapia existencial humanista de Viktor Emil Frankl*. São Paulo: Loyola, 1992.

LUKAS, Elisabeth. *Histórias que curam... porque dão sentido à vida*. Campinas: Verus, 2005. p. 146.

FRANKL, Viktor. *A vontade de sentido: fundamentos e aplicações da logoterapia*. Tradução: Ivo Studart Pereira. São Paulo: Paulus, 2011.

BURGESE, Daniel Fortunato; CERON-LITVOC, Daniela. Contribuições de Frankl ao sentido da vida e na temporalidade contemporânea. *Psicopatologia Fenomenológica Contemporânea*, v. 4, n. 2, p. 36-57, 2015.

VESTÍGIOS AXIOLÓGICOS RELIGIOSOS NO SISTEMA JURÍDICO BRASILEIRO

Bianca Soares Magalhães*

Resumo: A interpretação do mundo, seja na forma de normas de conduta ou de leis positivadas, é um esforço de racionalizar as experiências vividas. Trata-se de uma tentativa, embora imperfeita, de assegurar a continuidade e a existência individual e comunitária, seguindo a perspectiva arendtiana sobre o acordo mútuo. Nesse processo interpretativo, a humanidade sistematiza juridicamente o comportamento, nem sempre de maneira positivada, fundamentando as soluções para disputas de forma fática, axiológica e normativa, de acordo com a teoria tridimensional do direito de Miguel Reale. A questão central é a escolha dos princípios que orientam a conduta normatizada, que às vezes é influenciada por pressupostos religiosos, na percepção do justo na sociedade. Para explorar essa hipótese, o estudo se concentra nos conceitos de direito de Miguel Reale, na teoria da promessa de Hannah Arendt e nas dimensões dos casos fáceis, difíceis e trágicos conforme Manuel Atienza, pela via da revisão bibliográfica. Serão analisados casos específicos, quando possível, usando métodos sociológicos e hermenêuticos jurídicos para identificar vestígios semânticos religiosos nas normas, como a atenção à situação da viúva em trechos da legislação brasileira, a preferência e proteção do casamento em comparação com outras formas de união e família, e a questão da graça e do perdão, entre outros. O objetivo é demonstrar que há influências axiológicas religiosas no imaginário ético que afetam a normatização jurídica da conduta no espaço público compartilhado e vivenciado.

Palavras-chave: Axiomas religiosos; direito; ética.

Introdução

A hermenêutica, enquanto disciplina que busca a compreensão dos significados e das interpretações de textos e fenômenos, revela-se um campo fértil de reflexões que transcendem épocas e contextos. Richard E. Palmer elenca seis definições que destacam a evolução da hermenêutica, desde suas raízes na exegese bíblica até sua atual

* Doutoranda e mestra em Ciências da Religião pela PUC- Goiás, bolsista CAPES. E-mail: biancasoaresmagalhaes@gmail.com

configuração como sistema interpretativo multifacetado. Este percurso histórico não apenas ilustra a riqueza da hermenêutica, mas também sublinha a sua intersecção com conceitos centrais como linguagem, preconceito e consciência histórica. Nesta pesquisa, o que se pretende é compreender como ou em que medida os axiomas religiosos influem no sistema jurídico brasileiro, como forma de resposta socialmente admitida. Neste sentido, a relação entre interpretar, pré-compreender e compreender torna-se um fio condutor para se adentrar nas complexidades desse processo hermenêutico. Ao analisarmos essas categorias, visamos não apenas compreender o passado, mas também explorar como a tradição e os pressupostos moldam nossas interações presente. À luz das contribuições de pensadores como Gadamer, Coreth e Koselleck, este trabalho se propõe a desvelar as nuances dessa dinâmica interpretativa, considerando suas implicações sociais e jurídicas em um mundo em constante transformação, mas que, ainda assim, é eivado por axiomas religiosos.

Fórmula da permanência axiológica

A hermenêutica moderna ocidental transitou e, ainda transita, por reflexões que tentam compreendê-la nos moldes de semântica do tempo. Ensina Richard E. Palmer, que a hermenêutica perpassa por seis definições criadas em tempos diferentes, mas que, a qualquer modo, ainda persiste simultaneamente em alguma medida. Ora ela é descrita como primitiva e instrumental de uma exegese bíblica, ora como metodologia filológica, como ciência da compreensão linguística, como base da metodológica para o conhecimento pessoal (humano), como fenomenologia do Dasein (Estar lá) e da compreensão existencial e, por fim, como um sistema de interpretação. Dentro destes levantamentos feitos por Palmer, entra em voga conceitos relevantes que as compõem, a exemplo, interpretar, compreender, preconceito (pré-compreensão), linguagem, semântica, consciência histórica, horizontes etc. Portanto, para um fim propositivo é necessário percorrer o descritivo como base de construção teórica e, assim, é o que se argumenta a seguir.

Interpretar, pré-compreender e compreender possuem significados e pertencem a espaço-tempo diferentes no processo hermenêutico, como se tenta demonstrar abaixo. Margarida Camargo diz que “podemos definir interpretação como ação mediadora que

procura compreender aquilo que foi dito e escrito por outrem” (p.19). Acrescenta-se a esta definição: “quer dizer mediação pelo conhecimento racional, que pressupõe a imediatez da compreensão prévia, mediando-a, porém, racionalmente e por decomposição fundamentação e explicação, e elevando-a assim à imediatez de uma compreensão aprofundada e expressamente desenvolvidas” (Coreth, 1973, p.27).

Assim, interpretar é o processo racional intermediário entre a pré-compreensão e a compreensão. Pressupõe a tentativa de fundamentação, explicação e “depuração”^{*} daquilo que se pretende validar como discurso. Anterior a interpretação, o preconceito, no sentido do que defende Gadamer, se estabelece como conhecimento prévio e, possivelmente, herdado para determinação daquilo que se entende. Pois, “os juízos prévios não são algo que devemos aceitar ou que possamos recusar; são a base da capacidade de que temos de compreender história” (Palmer, 1969, p.186)

A problemática que se apresenta na aceitação do preconceito, pré-compreensão, é o fato de que ela se apresenta como aceite à tradição. Porém, aceite à relevância da tradição não pressupõe aceite a valoração positiva. “A tradição fornece um fluxo de concepções no interior do qual nos situamos, e devemos estar preparados para distinguir entre pressupostos que dão frutos e outros que nos aprisionam e nos impedem de pensar e de ver” (Palmer, 1969, p.187). Portanto, “não tira a liberdade do intérprete, porque, ao ser racionalmente reconhecida, e formar uma consciência metódica da compreensão, somos capazes de controlá-la” (Camargo, 2003, p.57)

Não é como se nunca tivessem usado pressupostos passados para compreensão do presente. A tradição perpassa na exata medida de que não é possível abdicá-la. O que se decide é em que medida, algo que irrefutavelmente já existe, interfere no campo da compreensão aprofundada. A exemplo disso, é o uso da palavra, ainda que se discorde diametralmente da semântica ou etimologia de alguma, é inegável que ela existe como signo herdado. “As palavras são vistas como instrumento que o homem dispõe para comunicar o seu

^{*} As aspas empregadas aqui são para demonstrar que esta palavra fora usada fora de seu contexto habitual. Isso porque, não há como depurar o processo de interpretação. Isto seria ignorar o(s) espaço(s) de experiência e o(s) horizonte(s) de expectativa, como singulares ou fusão. Trata-se de tentativa, como já comentado, que passam pelo crivo do autor e do intérprete.

pensamento.” (Palmer, 1969, p.205) e “o autor dessa asserção não inventou nenhuma das palavras, aprendeu-as. O processo de aprendizagem da língua apenas veio gradualmente, por uma imersão no fluxo da herança” (Palmer, 1969, p.206).

Ao oposto da objetividade da palavra e seu pertencimento à situação, a linguagem é subjetiva. “A linguagem se funde ao pensamento e, conseqüentemente, de interpretação.” (Palmer, 1969, p.206) como mediadora. “É verdade que sua linguagem em sua essência não será adequadamente concebida quando compreendida apenas como um sistema de sinais, a saber, na função de designar posteriormente o que antes foi conhecido e compreendido” (Coreth, 1973, p. 55). Sendo, portanto, um fio condutor subjetivo e reflexivo a compreensão.

Já a compreensão, como fenômeno mais complexo que os outros que o antecedem, “é apreensão de um sentido” (Coreth, 1973, p.45). O sistema de sinais compreendido na linguagem transita, neste sentido, quando conjugado à subjetividade humana, pois, “com eles, se ‘quer dizer’ alguma coisa. Como se trata de um ‘sentido’ instituído e estabelecido pelos homens numa determinada intenção, somente compreensão humana o sinal apreende o seu ‘sentido’.” (Coreth, 1973, p.45)

Este sentido não é exclusivamente um recorte histórico por si, mas como algo se manifesta na “pretensão de apreender e exprimir o sentido como -ele por si- se mostra” (Coreth, 1973, p.159), assim a história “aponta para o caráter duplo de toda história, ou seja, tanto para os nexos entre acontecimentos como para a maneira de representá-los” (Koselleck, 2014, p.93), na maneira inicial que a coisa se apresenta.

A lógica da compreensão é assumir uma verdade factível, pois tudo que se escreve e fala é tentativa de responder algo. Isso porque, “toda compreensão tem caráter de uma ‘aplicação’. Devemos achar a pergunta que o texto quer responder. Somente através disso é que o passado se abre em sua verdade, não apenas como realidade histórica, mas em seu sentido, sua importância” (Coreth, 1973, p.155).

Sabendo a questão que se busca entender, torna-se possível, ainda, perceber o espaço da experiência e como ele se abre para construção de pressupostos de sua interpretação. Aqui não importa em demasia a posição que se assume, digo, como vencedor ou vencido em algum contexto. Aliás, “todo texto diz, ao mesmo tempo, mais ou

menos e, em todo caso, também algo diferente daquilo que realmente possa ter sido caso” (Koselleck, 2014, p.57). As narrativas dos vencedores persistem a curto prazo, talvez a médio.No entanto, não há como afirmar o que se sustentará do espaço de experiência a longo prazo, porque “aparentemente, a derrota contém um potencial inesgotável para a aquisição de conhecimento” (Koselleck, 2014, p,72). Por consequência, escrever história é em alguma medida reescrevê-la pelo prisma daquilo que restou da experiência e o que se projeta a expectativa.

A experiência vivida “é determinada por uma multiplicidade de pontos de vista e relações de sentido, bem como por vivência passadas que perfazem o fundo de experiências, ou por interesses, alvos e desejos que projetamos para o futuro” (Coreth, 1973, p.75). Aqui se destaca o sentido de fundo, como uma palavra, coisa ou acontecimento em direção a um horizonte histórico. Visto isso, “nem todo os conteúdos do ‘fundo’ entram de um modo igualmente significativo no enunciado, ou seja, são importantes para a sua compreensão” (Coreth, 1973, p.78). Há dimensões de significância, inclusive, temporal e histórica.

A pré-compreensão é tradição que eiva todo o processo de interpretação, sem necessariamente ter uma conotação ruim, isso a própria consciência do intérprete decidirá. A interpretação é a mediação entre o que se sabe e o que se prospecta. E, por fim, a compreensão é apreensão de sentido, conforme supracitado, e, portanto, é a intersecção da linguagem, dos “fundos”, da consciência histórica, experiência vivida e o horizonte de expectativas. Recortes estes que continuarão a serem enfrentados a seguir em outros contextos.

Partindo das reflexões supracitadas e, se Ricoeur está certo, a humanidade, a partir de pré-compreensões, inclusive religiosas, estabelecem parâmetros dialéticos como um “querer vida boa, com e para os outros, em instituições justas” (Ricoeur, 2008, p. 267). Somando tal reflexão a Atienza, defende que a esta mesma humanidade, que estabelece acordos e quer viver na presença do outro, é absolutamente conflituosa, em algumas dimensões. O que torna os casos de conflitos cotidianos fáceis, difíceis ou trágicos. Os casos trágicos são conflitos que a comunidade, mesmo querendo viver junto, não está perto de chegar a um acordo sobre qual o bem deve ser juridicamente tutelado.

Aqui uma conexão com o pensamento de Miguel Reale, o que de fato é importante para uma comunidade perpassa pela dialeticidade fático-axiológico, como formas também de se pré-compreender o mundo, mas que levam um processo jurídico e cultural para se estabelecer como norma de compreensão de realidade. Norma que por sua vez interferirá na realidade desta mesma comunidade.

Esta breve síntese serve para analisar alguns institutos jurídicos e sociais, como norma de conduta, eivam de axiomas religiosos. Por exemplo, o casamento (como caso fácil hoje, mas que outrora, e ainda para o catolicismo, um sacramento), o perdão judicial, a graça, as medidas alternativas (como misericórdia e perdão 70x7), a proibição da usura etc.

Conclusão

Em suma, a via hermenêutica oferece uma rica tapeçaria de conceitos que nos permitem compreender as complexidades da interpretação e da compreensão da realidade. Ao traçar as relações entre pré-compreensão, interpretação e compreensão, evidencia-se que cada uma dessas etapas é essencial para a construção de significado, revelando o papel ativos dos intérpretes e dos atores sociais. A tradição, longe de ser um obstáculo, fornece um arcabouço sobre o qual se edifica a interpretação, permitindo que a sociedade estabeleça acordos mútuos que garantam a presença de cada-um. Nesse contexto, os conflitos sociais e jurídicos emergem como espaços onde as dialéticas fáticas e axiológicas, inclusive religiosas, entrelaçam-se a normatividade. Ao integrar as dimensões históricas, sistemas simbólicos e culturais nas análises, tornamo-nos mais aptos a dialogar sobre normas e axiomas, contribuindo para a construção de uma sociedade consciente de suas heranças positivadas. Assim, a hermenêutica se revela não apenas uma ferramenta de compreensão, mas um convite à reflexão contínua sobre a condição humana e suas interações sociais, que por vezes positivadas.

Referências

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Forense Universitária, 2010.

ATIENZA, M. *As Razões do Direito: Teoria da Argumentação Jurídica*. Tradução Maria Cristina Guimarães Cupertino. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

CAMARGO, M. M. L. *Hermenêutica e argumentação: uma contribuição do direito*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

CORETH, E. *Questões fundamentais de hermenêutica*. Tradução de Carlos Lopes de Matos. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.

KOSELLECK, R. *Estratos do Tempo: Estudos sobre história*. Tradução Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014.

PALMER, R. E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1969

REALE, M. *Lições preliminares de direito*. São Paulo: Livraria e Editora José Bushatsky Ltda., 1974.

REALE, M. *Teoria da tridimensionalidade do direito*. 5ª edição. São Paulo: Saraiva, 1994

RICOEUR, P. *O justo 1: a justiça como regra moral e como instituição*. Tradução de Ivone C. Benedetti- São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

RICOEUR, P. *O justo 2: a justiça e verdade e outros estudos*. Tradução de Ivone C. Benedetti- São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

DESAFIOS NA CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA RELIGIOSA EM CONTEXTO DE PÓS-MODERNIDADE

Carlos Cesar Resende Nóbrega*

Resumo: A modernidade testemunhou o contínuo e gradual questionamento daquelas instituições nas quais as mais diversas sociedades tradicionalmente se apoiavam – igreja, família, partidos políticos etc. Nas últimas décadas, por sua vez, com o advento da assim chamada pós-modernidade, esse processo dá mostras de ter se intensificado e se consolidado, modificando substancialmente a forma como os indivíduos se relacionam com cada uma dessas instituições. Nesse novo cenário, não há certezas absolutas: nada está imune a críticas, tudo pode ser constantemente reavaliado. As religiões, por muitos séculos, conseguiram manter-se, em alguma medida, à margem desse processo. No cenário atual, entretanto, marcado pelo advento das sociedades do conhecimento e das tecnologias que promovem de modo constante mudanças cada vez mais velozes, a religião se vê cada dia mais pressionada pelos ventos da pós-modernidade. A identidade religiosa, por isso, começa a ser repensada a partir de novos paradigmas, uma vez que os meios tradicionais de sua constituição já não se mostram determinantes na escolha da pertença e filiação religiosas, em especial no que diz respeito ao papel desempenhado pela memória religiosa. A partir da leitura de autores como Zygmunt Bauman, Marià Corbí e Débora Ritz, o presente artigo propõe-se a analisar a construção da identidade religiosa levando em conta os novos paradigmas impostos pela pós-modernidade, uma vez que tais paradigmas reorientam e reorganizam o papel desempenhado pela memória e promovem uma forma singular de relacionamento dos indivíduos com a questão religiosa.

Palavras-chave: Religião; Pós-modernidade; Memória Religiosa; Identidade Religiosa.

1. Introdução

Ao longo da maior parte da história conhecida, as instituições religiosas puderam contar com a estabilidade social para se firmarem

* Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC Goiás. Bolsista CAPES. E-mail: carloscesarr@yahoo.com.br.

no seio das mais diversas sociedades. Essa estabilidade, é conveniente apontar, não ocorreu naturalmente: antes, foi o resultado da construção de instituições diversas que atuaram em diferentes níveis com o intuito de convencer os indivíduos a pensarem e agirem em termos coletivos, e não individuais. Nesse sentido, o papel das religiões e de suas instituições, mediante a sua atuação no campo simbólico, mostrou-se tanto singular quanto decisivo. Quanto mais estáveis as sociedades, mais permanentes as suas instituições; quanto menos estáveis, mais sujeitas às mudanças essas mesmas instituições.

Vivemos, atualmente, em sociedades cada vez mais instáveis – mais líquidas, para usar um termo em voga. E, por isso mesmo, igualmente são mais frágeis as instituições que as compõem e que, por muito tempo, contribuíram para sustentá-las. No caso específico das religiões, Hervieu-Léger (2024, p. 17), na introdução de *A religião pela memória*, lembra que em meados da década de 1970, “ser iniciado na sociologia religiosa vinte anos atrás era, essencialmente, entrar na análise das razões que explicam o primeiro declínio da religião, tal declínio era considerado uma das características principais do mundo moderno”. E muito embora a mesma autora ressalte que o panorama, nos dias atuais, se apresente modificado, a religião sofre para “encontrar uma nova relevância social, política e cultural” (Hervieu-Léger, 2024, p.18).

A seguir, procuraremos compreender o contexto em que tais mudanças aconteceram e, com isso, lançar luz sobre os muitos desafios que as diversas religiões enfrentam para a construção da memória religiosa, fundamental para sua continuidade na história.

2. Religião em contextos de modernidade e pós-modernidade

2.1. Modernidade

É relativamente comum, nos livros didáticos, que se compreenda a Idade Moderna como o período que vai da queda de Constantinopla, em 1453, até a tomada da Bastilha, em 1789. Ainda que haja controvérsias entre os estudiosos sobre os eventos que marcaram o início e o término desse período, podemos assumir que esses 336 anos foram marcados, entre outras coisas, pela ocorrência das grandes navegações, pela expansão colonialista, pelo comércio de escravos e pelas reformas religiosas. O conceito de modernidade, por sua vez, é mais tardio. Ele surge a partir do século XIX, e caracteriza-se, em grande

parte, pelo questionamento dos valores da Idade Média, de maneira especial daqueles valores provenientes de ambientes religiosos. Nessa época, o capitalismo crescente e a expansão da industrialização do período colocarão em xeque uma boa parte dos valores até então assumidos pela população.

Por muitos séculos – e durante a maior parte da história conhecida – as sociedades que conhecemos se caracterizaram por se apresentarem como predominantemente estáticas (Corbí, 2010, p. 162-165). Em tais sociedades, marcadas pela atividade agropecuária, as mudanças podiam demorar gerações até, enfim, se concretizarem, e os seus impactos, diluídos ao longo de décadas, ou mesmo séculos, eram pouco sentidos pelas populações, pois os indivíduos iam se adequando a tais mudanças no correr dos anos. A sensação geral era, pois, de estabilidade. O processo de industrialização mudará essa dinâmica já há muito estabelecida ao colocar em marcha uma nova dinâmica nas relações econômicas e sociais. As mudanças, até então raras, a partir de então assumirão um novo passo, até tornar-se uma constante.

Zygmunt Bauman (1997, p. 7), ao analisar o corpo de ideias surgidas a partir da modernidade, ressalta que o período que costumeiramente se pretendeu definir como “cultural” ou “civilizado” poderia ser, igualmente, caracterizado como um período marcado pela busca da “beleza, da limpeza e da ordem”. Desse modo, toda a modernidade se guiaria a partir da busca da concretização desses três objetivos, interligados e interdependentes – beleza, limpeza e ordem. Bauman (1997, p. 8) toma o cuidado de ressaltar que “nada predispõe ‘naturalmente’ os seres humanos a procurar ou preservar a beleza, conservar-se limpo e observar a rotina chamada ordem”. O ser humano precisa, pois, ser preparado para, enfim, conseguir estabelecer a civilização. O mesmo autor (Bauman, 1997, p. 20) define, ainda, a modernidade “como a época, ou o estilo de vida, em que a colocação em ordem depende do desmantelamento da ordem ‘tradicional’, herdada e recebida; em que ‘ser’ significa um novo começo permanente”. Decorre daí que o estabelecimento de uma nova ordem pressupõe, nesse caso, a revogação da ordem anteriormente estabelecida: não há que se pensar, portanto, em continuidade, mas em ruptura. A palavra de ordem que guiará a modernidade é, pois, a

desconstrução: torna-se imperioso romper com o passado, com a tradição, para permitir, enfim, a irrupção do novo.

Esse entendimento se traduzirá, pouco a pouco, em práticas concretas, e instalará, no imaginário coletivo, uma hostilidade – ainda que o mais das vezes velada – a tudo quando seja constante e tente, de alguma forma, “interromper o movimento, de conduzir a perpétua mudança a uma pausa” (Bauman, 1997, p. 21). E, nesse sentido, dentre as várias instituições afetadas por tais mudanças, como já poderíamos imaginar, as de tipo religioso costumam ser apontadas como uma das que mais resistiram aos impactos de tais mudanças, uma vez que essas instituições, para se perpetuarem, necessitam de um grau de estabilidade e constância que, no decorrer da história, contribuiu de modo decisivo para sua preservação. Mas essa mesma estabilidade, que por muito tempo mostrou-se o seu grande trunfo, a partir desse novo paradigma tornou um problema e uma fonte de questionamentos constantes, oriundos dos mais diversos setores da sociedade.

As proposições de Pierre Bourdieu (2007, p. 33-34) a respeito do campo religioso foram determinantes para que pudéssemos vislumbrar a importância do papel social exercido pela religião. Tornou-se evidente, a partir dos seus escritos, a forma como a religião reproduz, em seu interior, as formas várias de relações sociais que se verificam na sociedade em que ela – a religião – se encontra inserida. Percebe-se, pois, a existência, entre religião e sociedade, de uma relação que poder-se-ia definir como dialógica, uma vez que as mudanças de uma em algum momento refletir-se-ão na outra, ainda que tais mudanças não sejam acolhidas de pronto ou mesmo na sua totalidade*. Ao olharmos qualquer uma das duas – religião ou sociedade –, não podemos deixar de encontrar em uma os traços que compõem a outra, como num espelho que revela, ainda que de forma embaçada, o que a outra tem de mais essencial.

Na era em que se pretendeu dar primazia à razão, o modelo largamente adotado de fazer ciência tentou pôr sob investigação todas as coisas. Por muito tempo, acreditou-se que tudo podia, assim, ser devidamente segmentado, dividido, analisado e testado para que

* Corbí (2010, p. 154) relata uma tentativa de equilíbrio entre religião e ciência, realizado a partir do surgimento das sociedades industriais: às primeiras, coube cuidar dos aspectos da vida íntima (família, moral, costumes etc.), enquanto às outras coube cuidar dos demais aspectos da vida social (política, economia etc.).

se verificasse a sua validade, para que, enfim, se atestasse – ou não – a sua veracidade. Tal crença se estendeu aos mais variados campos: família, educação, política, religião... E nenhuma instituição, por mais antiga que fosse, esteve imune a todo tipo de críticas.

2.2. Pós-modernidade

Em paralelo a isso, ainda que se possam apontar, em termos práticos, os seus muitos limites, assistimos ao advento da liberdade religiosa. No mundo ocidental, uma vez que os Estados, de modo geral, passaram a não mais contar com uma religião oficial, e já não eram mais tão comuns as sanções dos que escolhiam professar uma ou outra fé, escolher uma determinada religião, agora, tornou-se uma opção pessoal: em um “cardápio” rico em possibilidades, a escolha de uma religião passou a contar com a adoção de critérios até então inauditos. Até esse momento, a fé assumida, com raras exceções, era normalmente a fé transmitida pela família, e geralmente a da comunidade em que essa família mesma estava inserida, havendo muito poucas variações. Anteriormente, os que optavam assumir uma outra fé que não a de sua família, ou mesmo de seu grupo mais próximo, não raro sujeitavam-se a tornarem-se estranhos no seio de sua própria comunidade. Os olhares de desconfiança, muitas vezes, traduziam-se em negócios não concretizados, amizades e relações amorosas desaconselhadas etc., entre tantas outras situações de ordem prática que desanimavam os possíveis dissidentes de professar publicamente uma nova fé.

Para as atuais gerações, no entanto, essa situação obteve um novo direcionamento: observa-se, agora, que o valor está na experiência. A religião – e também a fé que ela representa – só faz sentido se experimentada. Somente então, a partir da experiência vivencial e subjetiva do indivíduo, este se dispõe, enfim, a optar por aderir – ou não – a uma determinada religião. Quebra-se, dessa forma, o laço da tradição, que se percebia manifestado concretamente na adesão, na ação e no exemplo da família. Ritz (2023, p. 48), ao estudar o modo como se deu a evangelização católica no Brasil, conclui que todo esse processo contribuiu enormemente para a não construção dessa memória religiosa, fragilizando-a e contribuindo, assim, juntamente com a urbanização acelerada que teve lugar nas últimas décadas, tanto para a mobilidade religiosa como também para o

abandono daquelas instituições mais tradicionais, de modo especial a igreja romana.

Se a modernidade adotou, como já fizemos notar, a contestação como palavra de ordem, a pós-modernidade pode ser caracterizada, até o presente momento, pela incerteza. Ao elevar a contestação ao seu grau máximo, a modernidade acabou por corroer a credibilidade das instituições, contribuindo, em alguns casos, até mesmo para o seu quase desaparecimento. Nas novas configurações sociais, marcadas pela globalização e pelo advento das sociedades da informação, tudo parece mudar o tempo todo e os indivíduos não parecem ter mais em que se ancorar. Com isso, a sua fragilidade – a sua incerteza diante do quadro de vida que se lhe apresenta – é tido como permanente e irreduzível (Bauman, 1997, p. 32). Bauman (1997, p. 33-37), elenca quatro fatores fundamentais para a instalação do clima de incerteza que hoje vemos instalada no mundo: 1) a nova desordem do mundo; 2) a desregulamentação universal; 3) a desintegração ou enfraquecimento das outras redes de segurança (vizinhança, família); e 4) a mensagem, difundida à exaustão, da indeterminação e maleabilidade do mundo. Na atualidade, para o indivíduo, sobram dúvidas: se há uma infinidade de escolhas, um verdadeiro “mercado da fé”, vale a pena adotar alguma delas? E em caso afirmativo, qual?

A socióloga Hervieu-Léger (2024, p. 173), aponta, na mesma linha adotada por Bauman, a descontinuidade como característica das sociedades modernas. A partir de tal constatação, a pesquisadora observa uma crise no que tange a “memória autorizada”, que cria uma crise na transmissão da tradição. Para Hervieu-Léger, estamos assistindo ao fim das “sociedades de memória”. Estas, que eram ancoradas na autoridade de uma tradição, agora são substituídas por uma “subjetividade individual na ordem espiritual” que conduz a “uma prática religiosa ‘à la carte’, regulada pelas ‘necessidades especiais dos fiéis’”, onde se percebem “bricolagens criativas” e sincretismos realizados livres “do peso de qualquer memória autorizada” (Hervieu-Léger, 2024, p. 194-195). Mas não somente essas manifestações compõem o cenário religioso da atualidade.

O fundamentalismo, que Bauman (1997, p. 226) afirma ser “um fenômeno inteiramente contemporâneo e pós-moderno”, faz parte do chamado “renascimento religioso” da atualidade. Para o autor, o fundamentalismo responde, de forma equivocada, aos anseios do ser

humano diante das incertezas da vida: este, cuja imagem agora é a de um ser que tudo pode, vê-se perdido diante das infinitas possibilidades de escolha e, angustiado, entrega o fardo da escolha àqueles que parecem ter absoluta certeza dos caminhos a seguir.

A necessidade humana de pertença a um grupo, por outro lado, fomenta a realidade das etno-religiões, pois, de acordo com Hervieu-Léger (2024, p. 222), se já era possível crer sem pertencer, descobrimos agora que também é possível pertencer sem crer. A memória, em todos esses casos, torna-se mais frágil e se revela insuficiente para fomentar a permanência da tradição religiosa.

3. Conclusões

Pensar na continuidade das religiões, num mundo em que o convite à mudança é uma constante é, sem sombra de dúvida, um dos grandes desafios com o qual as instituições religiosas se depararam. Em momentos de incertezas, a experiência concreta mostrava que não era de todo incomum que as pessoas, depois de vivenciarem uma crise de fé, encontrassem refúgio nas experiências passadas vividas junto aos seus familiares, e regressassem às instituições já conhecidas.

Se essa referência passa a não mais existir, e ele não tenha mais para onde retornar, ainda que de maneira simbólica, onde ele poderá encontrar o seu porto seguro? Se, como diz o apóstolo Paulo, “a fé vem pelo ouvir” (Rm 10,17), o que será desse indivíduo em meio a tantas vozes portadoras de propostas tão diferentes, muitas vezes até mesmo antagônicas? O grande desafio das religiões, na atualidade, é a promoção dessa memória, que contribui para a sua real continuidade no tempo. E essa é uma questão para a qual, ao menos até o momento, as instituições religiosas não encontraram respostas adequadas.

Referências

A Bíblia: *Bíblia de Jerusalém*. Paulus: São Paulo, 2002.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 1997.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Perspectiva: São Paulo, 2007.

CORBÍ, Marià. *Para uma espiritualidade leiga: sem crenças, sem religiões, sem crenças*. Paulus: São Paulo, 2010.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *A religião pela memória*. Editora Recriar: São Paulo, 2024.

RITZ, Cláudia Danielle de Andrade. *Eu sou sem religião com crença: a fragilização da herança religiosa e a conservação da crença como elo de memória*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião – PUC Minas Gerais): Belo Horizonte, 2023.

HYMNIS CONTINUET DIES: A PRAEFATIO DE PRUDÊNCIO E A POESIA CRISTÃ COMO CULTIVO DA ALMA

Celso Henrique Siller Baptisti*

Resumo: Este trabalho tem por objetivo apresentar a *Praefatio* de Aurélio Prudêncio Clemente como manifestação poética geral da produção prudenciana. Será demonstrada a relação entre a internalização da dogmática cristã dos séculos IV-V d.C. e a constituição de um novo e complexo quadro imagético, que terá por consequência a metamorfose do imaginário clássico, constituindo-se, portanto, um *modus uiuendi* assumidamente cristão. Como referencial teórico, toma-se a noção de “filosofia como modo de vida” empregada por Hadot (2006, 2014, 2019), bem como referencial específico sobre o autor (RODRÍGUEZ, 1950; GONÇALVES, 2020) e sobre o período histórico e literário (BROWN, 1997; CURTIUS, 2013; MARROU, 1979, 2017). A *Praefatio* se projeta perante toda a produção do autor, portando-se como uma chave de leitura e interpretação para a larga produção de Prudêncio, que comporta textos didáticos e líricos. Percebe-se como resultado que a obra é fundamental no jogo interpretativo geral da obra prudenciana como um exercício espiritual ao leitor, assim como o próprio exercício da escrita para o poeta se dá enquanto uma prática rumo à santidade cristã.

Palavras-chave: Prudêncio; Praefatio; Exercícios Espirituais; Pierre Hadot.

Introdução

Aurélio Prudêncio Clemente foi um poeta tarraconense, nascido provavelmente em Calagurris no ano de 348 d.C. Também provavelmente nasceu em leito cristão, visto que não há quaisquer informações sobre sua conversão, uma tópica comum nos autores durante a Antiguidade Tardia, como os exemplos de Paulino de Nola e de Agostinho. Prudêncio ocupou cargos na administração local e, durante o governo de Teodósio I, também nascido na Hispania, mudou-

* Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Letras, área de concentração em Estudos Literários (linha de pesquisa: Mobilidade, Alteridade e Tradução), da Universidade Federal do Paraná (2024- presente). Bolsista Capes/Proex (2024-2025). E-mail: celsobaptis@gmail.com.

se para a Corte em Mediolanum, onde exerceu cargos na administração imperial. Nos anos iniciais do séc. V d.C, peregrinou a Roma, capital do cristianismo ocidental e receptora das relíquias de Pedro e Paulo. Ao fim do governo de Teodósio, dedicou-se exclusivamente à poesia, conforme indica em seu prefácio, optando por modo de vida ascético. Suas obras, produzidas entre o final do séc. IV e os primeiros anos do séc. V, foram veiculadas a partir de aproximadamente 404 d.C (Schmitt, 2023, p. 242). Presume-se que faleceu entre 405 e 410 d.C.

1. A poética cristã tardo-antiga entre a religião e a filosofia

Pierre Hadot, em *Exercícios espirituais e Filosofia Antiga* (2014) demonstra o modo de vida filosófico como mediado por exercícios espirituais de natureza corporal e intelectual, em que a teoria do filósofo não se distingue de seu modo de ser no mundo, mas, ao contrário, é na maneira de sua existência que o filósofo edifica e reafirma sua orientação. Esse modelo teórico não se aplicaria apenas à escola platônica e ao neoplatonismo tardio, mas às escolas helenísticas de maneira geral. Assim, os filósofos da Antiguidade operaram os exercícios corporais, a disposição de seus discursos e as obras literárias produzidas como meios de orientação do seu modo de vida dentro da realidade material em que estavam inseridos, a partir de aspectos sociais demandados de sua época. Essas práticas existiam para além da discussão e da veiculação de textos: elas estavam alinhadas a formas de convivência, meditação e oração, uma prática horizontal que buscava uma alteração moral do indivíduo, como afirma Hadot (2014, p. 22):

É nas escolas helenísticas e romanas de filosofia que o fenômeno [a prática dos exercícios espirituais] é mais fácil de observar. Os estoicos, por exemplo, declamavam publicamente: para eles, a filosofia é um exercício. A seus olhos, a filosofia não consiste no ensino de uma teoria abstrata, ainda menos na exegese de textos, mas numa arte de viver, numa atitude concreta, num estilo de vida determinado, que engloba toda a existência. O ato filosófico não se situa apenas na ordem do conhecimento, mas na

ordem do “eu” e do ser. É um progresso que nos faz ser mais, que nos torna melhores. É uma conversão que subverte toda a vida, que muda o ser que a realiza.

É importante reconhecer que o cristianismo, ainda nos primeiros séculos e em constante diálogo com o caldo cultural do mediterrâneo – pensando-o inclusive como um movimento urbano, isto é, nascente nas grandes cidades e em contato com as grandes discussões públicas da época –, absorve essas noções dentro de suas formas de crença, acomodando em seu íntimo algumas de suas características. No processo de conversão dos romanos ao cristianismo, a religião também se romanizou, com a língua latina no ocidente se tornando, ao longo do tempo e em convivência com o grego, a língua litúrgica usual, e práticas culturais – corporais e intelectuais – dos romanos também sendo introduzidas no modo de vivência do cristão latinizado.

Reconhece-se nesse processo um elemento cultural comum entre a religião cristã e também o horizonte material em que floresceu *lato sensu* ao longo de todo o mediterrâneo ainda nos primeiros cinco séculos – a ponto de comentadores cristãos afirmarem pelo fim do paganismo, como explicita Brown (2006, p.40). O papel que essa nova crença, herdeira do judaísmo e assimiladora das tendências filosóficas gregas ainda proximamente ao seu cerne, ao se reconhecer como instrumento veicular da verdade una e transcendente, se insere não apenas em oposição às religiões politeístas romanas, como também como concorrente direto às escolas filosóficas estabelecidas no helenizado mundo latino. Nesse sentido, o limiar entre a filosofia e a religião – já não completamente cindido no horizonte politeísta, em que mesmo autores prescritivos das religiões cívicas buscavam justificações filosóficas no final do Mundo Antigo (Woolf, 2021, p. 11-12) – se estreita ainda mais, até redundar no modelo medieval, contexto em que Hadot (2014) descreve a *ancilla philosophia theologiae*, ou seja, a “Filosofia escrava da Teologia”, que ocuparia o espaço de *domina* (“senhora/dona”) por excelência. Tal experiência não é apenas própria ao cristianismo, mas também ao neoplatonismo tardo-antigo, que buscava sínteses entre as crenças helenísticas e a *ratio* filosófica, normalmente organizando o politeísmo estabelecido em torno de um Deus fundamental – e por vezes instaurando um henoteísmo prático –

na tentativa a realidade pagã às necessidades do período*. Sobre a relação estabelecida entre a filosofia e o cristianismo, é relevante o comentário de Curtius em *Literatura Europeia e Idade Média Latina* (2013), ao tratar de Clemente de Alexandria, um dos primeiros autores cristãos a utilizar o repertório filosófico grego diretamente na constituição da teologia cristã:

Clemente renovou com proveito a antiga equiparação do cristianismo à “verdadeira filosofia”. Ele ensina a entender a filosofia pagã como uma propedêutica concedida por Deus aos gregos; pensamento que, como o cristianismo platonizante de Orígenes, acabaram rejeitados pelas autoridades eclesiásticas mas conservaram certa energia criadora. (Curtius, 2013, p. 171).

Nesse sentido, como elemento que se opõe não apenas às religiões, mas também às escolas filosóficas instituídas, os cristãos também buscaram a realização de um *modus uiuendi* próprio. Hadot (2006, p. 337) bem descreve: “Como o discurso filosófico antigo para o modo de vida filosófico, o discurso filosófico cristão é um meio de realizar o modo de vida cristão”; condição possível ao assimilar das potências das práticas espirituais e formas de ascese espiritual já instituídas, seja tomando práticas reconhecidas já mundo politeísta grego-romano, seja em diálogo com as práticas corporais já estabelecidas na cultura judaica, como prescrições à pureza corporal e espiritual para a realização de ritos. A esse respeito, escreve o filósofo francês:

Essa assimilação começou com os autores cristãos do século II que são chamados de apologistas, particularmente Justino. Para opor essa filosofia que,

* Marrou (1979, p. 44) descreve o movimento: “É certo que, nos meios pagãos, o velho politeísmo sobrevive, embora, justamente por seu caráter arcaico, se possa dizer em desequilíbrio. Mas o monoteísmo consegue acomodar-se à coexistência de uma multiplicidade de cultos, graças a um duplo esforço de interpretação. Ou se faz a assimilação, a identificação por equivalência; ou se estabelece entre diversas divindades uma hierarquia que permite subordiná-las todas ao Deus supremo.”

a seus olhos, o cristianismo é à filosofia grega, eles a chamam “nossa filosofia” ou “filosofia bárbara”. Eles não consideram, porém, o cristianismo ao lado das outras, mas como a filosofia. O que se encontra disperso e fragmentado na filosofia grega está sintetizado e sistematizado na filosofia cristã. Para eles, os filósofos gregos possuíram apenas parcelas do Logos, mas os cristãos estão de posse do próprio Logos encarnado em Jesus Cristo. Se filosofar é viver em conformidade à lei da Razão os cristãos filosofam porque vivem em conformidade com o Logos Divino. Esse tema será abundantemente retomado por Clemente de Alexandria. Ele associa estritamente filosofia e *paideia*, educação do gênero humano. Já na filosofia grega, o Logos, divino Pedagogo, operava para educar a humanidade; e o próprio cristianismo, revelação plena do Logos, é a verdadeira filosofia que “nos ensina a nos conduzir de modo a nos assemelhar a Deus e a aceitar o plano divino (*oikonomia*) como princípio diretivo de toda nossa educação (Hadot, 2014, p.70-71).

66

A relação entre filosofia e *paideia* faz especial sentido neste trabalho quando recordado que a educação se articulava profundamente no âmbito literário, com as instituições escolares helenísticas sendo absorvidas, segundo Marrou em *História da educação na antiguidade* (2017), no mundo cristão com ínfimas alterações – quando existentes. Nesse sentido, duas afirmações podem ser feitas sobre as relações entre a literatura e as práticas filosóficas no âmbito dos exercícios espirituais: em primeiro lugar, a discussão filosófica, cristã ou não, está ligada profundamente ao ambiente social e cultural no qual as ideias são veiculadas, inserindo-se tanto no âmbito do tema quanto no âmbito da forma literária corrente; secundamente, o estabelecimento de textos literários de diferentes gêneros auxiliares aos exercícios espirituais são ferramentas úteis e usuais para os adeptos daquele modo de vida. Na Parte III do livro *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga* (2014), Hadot é pedagógico ao utilizar como exemplo da obra *Meditações* de Marco Aurélio não como

uma obra descompromissada, um diário prático da vida do imperador-filósofo, mas como uma forma de produção literária mediada pelo próprio gênero em compromisso com o aspecto não apenas da fruição, mas também do valor pedagógico que o exercício da escrita particular pode gerar, em conformidade com a própria filosofia estoica da qual se filiava (Hadot, 2014, p.135-148).

Nesse sentido, a literatura ocupa um papel interessante nessa relação dialética de conteúdo – isto é, de pensamento ordenado a partir das bases de uma escola filosófica, ou de bricolagens herméticas das mais variadas, como o caso de Apuleio – e forma – isto é, o modelo genérico pelo qual o conteúdo é organizado –, do qual acredito que escapa do âmbito da literatura apenas particular – como as meditações, do qual Hadot trabalha a partir do exemplo de Marco Aurélio –, mas reside de forma profunda em toda a *poiesis* clássica e nas produções imediatamente pós-clássicas, do qual a literatura cristã está situada, em especial a poesia de Prudêncio. É no âmbito da literatura como esse espaço formativo no cristianismo, como modelo orientativo da vida cristã por ser didática em relação ao estabelecimento do dogma, ao passo que baseada nos modelos compositivos da poesia clássica latina, que Aurélio Prudêncio Clemente escreve grande parte de sua produção.

67

2. A *Praefatio* de Prudêncio

Provavelmente escrito em 405 d.C e em conjunto com o *Epilogus* (Rodríguez, 1950, p. 28), a obra faz parte portanto à produção final do autor, estabelecido justamente para conferir unidade aos livros escritos anteriormente (desde o final do séc. IV) e também dedicar o próprio ofício do poeta a Deus. Na *Praefatio* está claro, segundo Isidoro Rodríguez (1950, p.41-42) também as finalidades gerais da poesia prudenciana, que são três: a) instrumento para a santificação pessoal, b) caminho feliz para a instrução e salvação dos homens, e c) “meio sublime para louvar a Deus”. Dessa maneira, a relação entre autor e obra se torna mais uma vez tensa, pois a *fides* do poema, ou seja, a sinceridade estabelecida dentro da própria máquina do texto se confunde com uma verdade biográfica sobre Prudêncio. É provável que a *Praefatio* ocupe esse lugar privilegiado de voz direta do autor, que certamente destoa do resto da produção enquanto voz indissociada, ainda que certos outros elementos de mesma natureza

apareçam sobretudo nos dois livros *Contra Simmachum*, justamente também pelo caráter retórico do exercício contra o orador pagão.

A utilização de hinos, seja em seu uso litúrgico, sacro, seja na leitura silenciosa monástica, é, portanto, já em meados do séc. IV e início do séc. V um elemento agregador claro para o ofício divino: por meio da música, louva-se a criação e, por consequência, o seu criador. Por meio da música – estabelecida na Antiguidade Tardia ou pelos modelos métricos clássicos, de relação entre tônicas e breves, ou já por métricas que privilegiem mais ou menos os ictos, como os hinos ambrosianos e, sobretudo, agostinianos* –, o fiel se insere na vida cristã e abraça a proclamada ortodoxia, ou seja, a verdade revelada por mediação da igreja instituída. Da mesma maneira, a composição do poema ou hino pode ser para o seu compositor em si mesmo uma prática de ascese espiritual, isto é, uma prática de orientação da atividade laboral para a missão divina, como Prudêncio bem explicita em seus versos e assim como a escrita das *Meditações* é para Marco Aurélio um espaço privilegiado de reflexão e avanço espiritual.

Leiamos, portanto, o texto latino, originalmente escrito em versos (um glicônio, um asclepiadeu menor e um asclepiadeu maior), traduzido em prosa por Carlos Schmitt (2023):

68

Vivi cinquenta anos completos, se não errar, e além disso é a sétima vez que o céu está girando o ano e tenho o benefício do sol que circula. O fim está próximo de mim, e agora o que Deus está acrescentando aos meus dias está na fronteira da velhice. Que coisa lucrativa eu fiz em todo esse período de tempo? Meus primeiros anos choraram sob o estalo da vara; depois disso, a toga me corrompeu e me ensinou a proferir falsidades pecaminosas; então o atrevimento lascivo e a indulgência arbitrária, para minha vergonha e tristeza agora, estragaram minha juventude com a imunda sujeira da maldade. As próximas disputas armaram meu espírito veemente, e uma paixão

* Gouvêa Júnior (2023, p. 79-82) bem descreve tal relação entre as métricas clássicas e populares na Antiguidade Tardia, bem como seus usos a partir de Agostinho.

perversamente teimosa pela vitória se abriu a quedas cruéis. Por duas vezes com o controle da lei, governei cidades famosas, prestando justiça civil a homens bons e lançando terror em malfeitores. Finalmente, a piedade do Imperador me adiantou em seu serviço e me levantou, me prendendo mais perto dele e pedindo que eu ficasse na posição mais próxima. Enquanto a vida fugaz assim se ocupava, de repente a canície da idade me roubou, me condenando por ter esquecido o consulado de Sália há muito tempo. Sob ele, meu tempo começou, e quantos invernos ele viu rolar, quantas vezes as rosas devolvidas aos prados após a geada, a neve na minha cabeça prova. Será que tais coisas, boas ou más, terão proveito algum depois que minha carne estiver morta, quando a morte tiver exterminado tudo o que eu era? Deve ser dito para mim: “Quem quer que sejas, tua alma perdeu o mundo que amava; não a Deus, que te reivindicará como Seu, pertence às coisas pelas quais era zeloso”. No entanto, quando meu último fim se aproxima, minha alma pecadora adia sua loucura. Com voz, pelo menos, que ela honre a Deus, se com boas ações ela não puder. Com hinos, deixe ela ligar os dias, e nenhuma noite passe sem cantar ao seu Senhor. Que ela lute contra as heresias, exponha a fé católica, esmague os ritos das nações, derrube os seus ídolos, ó Roma, dedique cânticos aos mártires e louve os apóstolos. E enquanto escrevo ou falo desses temas, ó posso voar livremente dos laços do corpo, para o lugar onde a última palavra da minha língua ocupada tenderá.

69

Observemos os textos por suas partes: Prudêncio, aos 57 anos, entende que está no final de sua vida. Assim, interroga retoricamente o proveito que tirou, observação que lida neste trabalho no âmbito místico, da elevação do espírito. Não vemos quaisquer informações, seja nos primeiros versos, seja em todo o prefácio, informações sobre sua infância ou juventude, diferentemente de outras obras, como as

Confissões de Agostinho. Sendo a conversão cristã um elemento fundamental na vida do convertido, parece possível inferir que nasceu já em família cristã. O sujeito poético então parte para os trechos que nos aproximam daquilo que conhecemos em sua vida: segue o itinerário de estudos da época e tornou-se *patronus*, representativo pelo uso da toga. A atividade retórica não orientada para o bem, mas para as causas da profissão, são motivo de vergonha para o ego do poema (v. 8-9) "*mox docui toga / infectum uitii loqui non sine crimine*", tal qual como a lascívia perigosa, (v. 10) "*lasciuia proteruitas*", e a ostentação petulante, (v.11) "*luxus petulans*", mancharam sua alma. Apesar da falta de mais elementos biográficos, podemos novamente comparar a obra com *Confessiones*, por conta do arrependimento dos males da mocidade que partem do espaço profissional para, de algum modo, a vida privada.

Entretanto, percebemos aqui uma primeira mudança: parte da vida privada para a vida da administração romana, governando duas cidades com justiça, sendo agradável aos bons e terrível aos maus, como aparece nos v. 16-18: "*Bis legum moderanime / frenus nobilium reximus urbium: / ius civile bonis reddidimus, teruimus reos*". Depois, pela bondade do imperador, é chamado para sua administração pessoal, como sabemos que agiu em cargos importantes na corte de Teodósio.

Prudêncio então utiliza a metáfora dos invernos que viu passar – possível alusão a Horácio (*Odes*, I, 11, v. 4) – e a distância do consulado de Sália (de início em 348 d.C), o consulado de sua nascença, como sinal para a velhice que se avizinhava e, por consequência, da necessidade de parar de protelar as preocupações do espírito, pois a carne já dava sinais de sua finitude. É interessante a frase que o ego poético põe contra a si nos v. 31-33: "*Dicendum mihi: 'Quisquis es, / mundum, quem coluit, mens tua perdidit: / non sunt illa Dei, quae studuit, cuius habebis'*". É justamente nessa falta de entrega a Deus na vida pretérita que o autor – reconhecendo sua pequenez pelo uso da voz (e da produção poética, por extensão) –, através do ego poético da *Praefatio*, expõe o seu projeto geral de composição: ligar os dias por meio de hinos ao senhor (v. 37: "*hymnis continuet dies*", um glicônio completo), combater as heresias (v. 39: "*pugnet contra hereses*"), enunciar a fé católica (v. 39: "*catholicam discutiat fidem*"), "esmagar as ritos dos gentios" (v. 40: "*conculcet sacra gentium*") destruir os ídolos de Roma (v. 41: "*labem, Roma, tuis inferat idolis*"),

prestar cantos aos mártires e louvar os apóstolos (v. 42: “*carmen martyribus deuoueat, laudet apostolos*”). Por meio do louvor a Deus, enquanto escreve ou lê, será possível tornar-se livre das amarras corporais e orientar (ou conduzir) a língua em direção à revelação. É interessante a imagem utilizada por Prudêncio: então livre, poder voar das amarras – literalmente “vínculos” – corporais (v. 44-45: “*uinclis o utinam corporis emicem / liber*”). Parece também existir em Prudêncio a noção cristã – e também órfica – de corpo como prisão do espírito, como também afirma Jose Guillen (p. 7, nr. 44).

Conclusão

É possível, a partir do estabelecimento da filosofia cristã e sua literatura derivada, portanto, atribuir novas características à larga obra estabelecida pelo poeta da Hispânia Tarraconense: Prudêncio articula, a partir dos *topoi* da literatura latina constituída e dos princípios retóricos incontornáveis a esse fazer poético – do qual Gonçalves (2020) bem explicita durante sua leitura panorâmica da obra do autor –, a literatura cristã por ele produzida como a constituição de um novo imaginário, que associa os elementos simbólicos propriamente cristãos dentro da tradição helenística absorvida por Roma. Essa associação também está no âmbito de reconhecer a poesia como elemento participante do âmbito dos exercícios espirituais, seja para quem lê/ouve – ou seja, o sujeito é santificado pelos hinos sobre as verdades da fé, sobre a santificação das partes dos dias, ou mesmo das narrativas propostas aos Santos Mártires –, seja para quem produz os cantos, ou seja, o próprio poeta, que observa na própria *poiesis* um meio de santificação, como Davi, que produz seus hinos ao Senhor.

Referências

BROWN, P. *El primer milenio de la cristiandad occidental*. Barcelona: Crítica, 1997

CURTIUS, E. R. *Literatura Europeia e Idade Média Latina*. São Paulo: Edusp, 2013.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *A arte poética a favor do proselitismo cristão: relendo os poemas de Aurélio Prudêncio Clemente (séculos IV-V)*. Jundiaí: Paco, 2020.

GOUVÊA JÚNIOR, M. M. O Salmo contra a facção de Donato, ou Salmo Abecedário, de Agostinho de Hipona: comentários e tradução de um poema popular do século IV. *Rónai – Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios*, [S. l.], v. 11, n. 2, p. 71–107, 2023.

GUILLEN, J. Notas. In: PRUDENCIO. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos, 1950.

HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014. HADOT, P. *Plotino ou a simplicidade do olhar*. São Paulo: É Realizações, 2019.

HADOT, P.. *O que é a filosofia antiga*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

MARROU, H-I. *Decadência romana ou Antiguidade Tardia?* Lisboa: Editorial Aster, 1979.

MARROU, H-I. *História da educação na Antiguidade*. Campinas, Kirion, 2017.

PRUDENCIO. *Obras I*. Tradução de Luis Rivero García. Madrid: Editorial Gredos, 1997.

PRUDENCIO. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos, 1950.

SCHMITT, C. E. *A Psychomachia: uma legitimação literária da nova religião*. 2023. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

RODRÍGUEZ, I. Introducción general. In: PRUDENCIO. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos, 1950.

WOOF, G. *Religião e Pluralidade no Império Romano: um debate necessário*. Org. Renata Senna Garraffoni e Pedro Paulo Abreu Funari. Curitiba: Editora UFPR, 2021.

PEREGRINANDO NA TOTAL DEPENDÊNCIA DE DEUS (ÊXODO 13,17-22)

Cirone Rodrigues de Almeida **

Resumo: Esta pesquisa é o resultado de uma comunicação cujo tema é: "Peregrinando na total dependência de Deus" em Êxodo 13,17-22 da Bíblia hebraica, que foi apresentada no GT 07 Literatura Sagrada: tradições religiosas e culturais, sob a coordenação do Professor Dr. Valmor da Silva (PUC Goiás); Me. Narcélio Ferreira de Lima (PUC Goiás); Gilmar Tavares dos Reis (PUC Goiás) no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). Por meio deste trabalho procuro apresentar o conceito de peregrino e deserto como duas realidades que se complementam na experiência de libertação proposta por Yahweh ao seu povo que se encontravam na escravidão. A questão problemática encontra-se relacionada na coragem de peregrinar confiando no Senhor, o Deus libertador, para uma terra, até então, desconhecida. O objetivo central desta comunicação consiste em estudar a perícope Êxodo 13,17-22 explorando os conceitos presentes como 'deserto e peregrino' em direção a terra da libertação. A metodologia é a histórico-crítica de interpretação da Bíblia, tendo a hermenêutica e a exegese como instrumento de sistematização científica do material coletado para análise. Por fim, o resultado esperado incide no conhecimento do conceito de peregrinação tendo por base o contexto histórico da construção da perícope (Ex 13,17-22). A escolha pelo caminho mais longo, a nuvem e fogo são sinais teofânicos que foram vivenciados pela comunidade peregrina. Os alimentos que apareciam quando o povo estava faminto animava-os a permanecerem firmes no propósito de caminhar e não voltarem a casa da servidão. No Salmo 119,19, o salmista entende que sobre a terra será sempre peregrino, e os mandamentos de Yahweh são alimento que sustenta na caminhada.

Palavras-chave: Yahweh; peregrino; alimento; nuvem e fogo; esperança.

* Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC Goiás. Doutorando em Ciências da Religião. Email: cirone2008@hotmail.com – Literatura Sagrada: tradições religiosas e culturais. Bolsista: CAPES/FAPEG- Sob a orientação do professor Dr. Valmor da Silva.

Introdução

Este trabalho que possui o título "Peregrinando na total dependência de Deus (Êxodo 13,17-22)", procura apresentar as imagens de Deus Yahweh adquiridas pela comunidade que se encontrava a caminho da terra da libertação tendo Deus como libertador e protetor. As imagens de Yahweh ficaram gravadas nas experiências da comunidade por meio dos sinais que foram aparecendo como indicativo de sua presença. A Bíblia nos ensina que a peregrinação é um caminho de purificação, aprendizado e dependência total de Deus (Ex 13,17-22; Nm 14,33).

Ao longo do deserto as pessoas diversas vezes tiveram sede e fome, porém, Yahweh intervia constantemente saciando-as em cada necessidade em que se encontravam. Três exemplos, considerados clássicos da bíblia hebraica, revelam como Deus cuida de seu povo. O primeiro é o *maná* (Ex 16,1ss) resultado da secreção de insetos que vivem nas tamareiras. O segundo sinal da presença de Deus que alimenta o povo são as *codornizes* (aves), cansadas da travessia do Mediterrâneo, que o povo os via como providência divina. Por fim, a água (Ex 17,1-7) prova que os caminhantes pelo deserto enfrentaram. Deus providencia água, sacia a sede do povo e os mesmos continuam sua caminhada. Nos versículos 17-22 aparece o processo de mudança que exige da comunidade em saída profunda transformação da fé.

Considerações gerais

O Êxodo é o segundo livro da Bíblia hebraica, recebe o nome *shemot* (nomes). A palavra êxodo é de origem grega e significa 'saída, retirada' do povo hebreu escravo no Egito a terra da libertação. De acordo com essa tradição bíblica Yahweh encontra-se agindo continuamente juntamente com o povo indicando localidades em que a vida e liberdade possa ser uma realidade concreta. A experiência da divindade se mostra sensível à violência e à injustiça, dando-lhes a oportunidade de fugir da opressão para formar o povo de Israel nas montanhas de Canaã (LUZA, 2019, p. 17).

A perícopes (Ex 13,17-22) encontra-se dividida em duas partes que se complementam, como a nuvem, fogo, deserto e caminho. É Yahweh que escolhe o caminho mais longo para o povo percorrer, não dando chance dele retornar à terra da servidão. A palavra deserto faz-se presente nas duas partes indicando que o caminho pelo deserto faz

parte do projeto de libertação proposto por Deus (Bíblia De Jerusalém, 2002, p. 120-121). Como foi anunciado, agora iremos transcrever o texto (Ex 13,17-22) para demonstrar o elo de ligação dos conceitos presentes nas duas colunas.

<p>¹⁷Ora, quando a faraó deixou o povo partir, Deus não o fez ir pelo caminho do país dos filisteus, apesar de ser mais perto, porque Deus achara que diante dos combates o povo poderia se arrepender e voltar para o Egito. ¹⁸Deus, então, fez o povo dar a volta pelo caminho do deserto do mar dos juncos; e os israelitas saíram bem armados do Egito. ¹⁹Moisés levou consigo os ossos de José, pois havia este feito os israelitas jurar solenemente, dizendo: “Deus haverá de vos visitar, e então levai daqui convosco os meus ossos.”</p>	<p>²⁰E, tendo saído de Sucot, acamparam em Etam, à beira do deserto. ²¹E Yahweh ia diante deles, de dia numa coluna de nuvem, para lhes mostrar o caminho, e de noite numa coluna de fogo para os alumiar, a fim de que pudessem caminhar de dia e de noite. ²²Nunca se retirou de diante do povo a coluna de nuvem durante o dia, nem a coluna de fogo durante a noite.</p>
<p>a) Faraó deixa o povo partir; b) Deus não o fez ir pelo caminho do país dos filisteus; c) Deus, então, fez o povo dar a volta pelo caminho do deserto do mar dos juncos</p>	<p>d) ²⁰E, tendo saído de Sucot, acamparam em Etam, à beira do deserto; e) ²¹E Yahweh ia diante deles, de dia numa coluna de nuvem, para lhes mostrar o caminho;</p>

Na coluna primeira aparece a afirmação de que o Faraó tenha deixado o povo partir, logo após Yahweh assume a liderança do povo conduzindo-o pelo caminho que atravessava o deserto.

No livro do Êxodo especificamente o capítulo 13 e os versículos 17-22 narra o momento em que os israelitas são libertos da escravidão e

partem em direção ao deserto, a fim de alcançar a terra prometida que havia sido prometida pelo seu Deus (Soares, 2020, p. 31). De acordo com os estudos do professor Wénin (2014, p. 68)

Essa perícopé é um cenário importante para observar como as técnicas relativas à literatura de ficção são utilizadas na elaboração de uma teologia narrativa na qual é apresentada a figura de Adonai como um Deus que intervém com domínio nos acontecimentos humanos e, assim, manifesta sua “glória”.

No capítulo 13,17-22 aparece “o hífen massorético a história segue seu curso, sintetizando o essencial dos acontecimentos relatados acima e cuja narrativa estava intimamente associada com as práticas rituais para a comemoração da saída do Egito” (Wénin, 2014, p. 72). A “narrativa descreve a saída de Israel conforme a rota decidida por Adonai* (13,17-18), o término da estada no Egito (v. 19) e relatados no sumário, os primeiros passos do povo (v 20-22)” (Wénin, 2014, p. 73).

Na sequência serão apresentadas algumas imagens de Deus que a comunidade do povo hebreu, ao longo do caminho iam fazendo experiências. Essas imagens mostram uma mistura de tradições bíblicas que surgiram ao longo da história deste povo.

76

Peregrinando com Deus

De acordo com as notas de rodapé da Bíblia de Jerusalém o conjunto do relato (13,17-14,31) é complexo, porque há traços de duas tradições diferentes, a tradição Eloísta e tradição Javista, sendo cada uma com os elementos próprios de sua base histórica (Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 120). Conforme as explicações de Luza (2016, p. 3)

A Tradição Javista (J) chama a Deus de Javé (lahweh). Essa tradição é encontrada especialmente nos livros do Gênesis (a partir do capítulo 2), do Êxodo e dos Números. Adota uma linguagem especial, estilo vivo e colorido com profunda percepção psicológica. A Tradição Eloísta (E) chama a Deus de Eloim (Elohim).

* Apalavra Adonai possui sua raiz na história do povo hebreu, que chamavam Deus de Adonai significando Senhor. Conf. <https://pt.wikipedia.org/wiki/Adonai>

Como a anterior, essa tradição está presente principalmente nos livros do Gênesis, do Êxodo e dos Números. Seu estilo é sóbrio e peculiar, evitando o antropomorfismo. Apresenta uma relação não muito íntima entre Deus e o ser humano.

Quanto a localização do mar de *Suf* ou mar do Juncos é incerta. As manifestações divinas presentes no Pentateuco revelam as características de cada tradição, “a coluna de nuvem e a coluna de fogo (tradição javista); a nuvem escura (tradição eloísta); finalmente, associada com a nuvem, a glória de *lahweh* (24,16), fogo devorador que se move como o próprio *lahweh* (tradição sacerdotal)” (Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 121).

O termo *kavod* (“glória”) deriva da raiz “*kbd*”, é um verbo estativo que significa: “ser pesado” ou “tornar-se pesado” simbolizando o peso, a honra, a influência do nome do Senhor (Artuso, 2011, p. 425). A glória indica que o Senhor pode oferecer novo rumo na história dos oprimidos e oprimidas como atravessarem o mar (Ex 14,7.17-18), e na peregrinação no deserto, oferece água em abundância (Ex 15,22-25; 17,1-7) e alimento (Ex 16) (Artuso, 2011, p. 426). O livro de Êxodo também apresenta um Deus que caminha com o seu povo em cada situação, dia e noite (Êxodo 13,17-22) e não se afasta deles em momento algum (Xavier, 2024, p. 39). Certamente “a trajetória da imigração é longa e perigosa (Êxodo 15-18); atravessa o deserto, mas o texto ressalta a presença do Deus Javé que torna-se migrante com o migrante” (2016, p. 3) (Xavier, 2024, p. 42). Na época entendiam a glória como manifestação gratuidade da presença de Deus que protege e guia o povo através da nuvem (Artuso, 2011, p. 425).

De acordo com Nakanose e a Equipe do Centro Bíblico Verbo* (2011, p. 5) ao sair do Egito, o povo caminha no deserto. As narrativas que descrevem essa jornada podem ser divididas em seis unidades, mas que procuramos destacar somente três que são a água para beber (15,22-27); necessidade de comida, o Senhor envia o maná e as codornizes (16,1-36); mas uma vez a necessidade da água, que o Senhor faz sair da rocha (17,1-7) (Nakanose, 2011, p. 5). Na teologia

* O Centro Bíblico Verbo, é uma instituição que oferece curso bíblico nos módulos acadêmicos e pastorais ministrados pela equipe coordenada pelo Padre Shigeyuki Nakanose, membro da congregação Verbita.

bíblica, atualmente é consenso que o deserto é algo fundamental na autocompreensão que o povo de Deus tem sobre sua identidade. Ao ser liberto pela mão poderosa de Deus, Israel teve que vagar longamente pelo deserto antes de chegar à terra da promessa (Bingemer, 2020, p. 11). O Êxodo 13,18 diz que os filhos de Israel se dirigiram ao sul para o interior do deserto, para áreas fora do controle egípcio evitando confrontos contra os filisteus (Ex 13,17), evitando que parte dos israelitas se arrependessem da saída do Egito e desejassem voltar (Hubner, 2013, p. 278). Porém, “este caminho, da fronteira do Egito até Gaza, possui cerca de 240 quilômetros. Esta distância levaria apenas algumas semanas, talvez um mês, para ser percorrida, mesmo por um grande grupo de pessoas, incluindo seus rebanhos (Hubner, 2013, p. 277). Nesse período de travessia os hebreus libertos viveram a dúvida, a vulnerabilidade e a insegurança e alguns desejaram voltar à escravidão do Egito, onde pelo menos havia comida (Bingemer, 2020, p. 12). De acordo com a mesma autora (2020, p. 12)

O deserto na Bíblia é, pois, muitas vezes sinônimo de desolação, e esta é fruto da ameaça da morte e da destruição, sentida como abandono ou como castigo de Deus. Sobretudo na Bíblia Hebraica o deserto é então o contrário do paraíso, ou seja, representa o caos originário, no seio do qual nada se distingue ou se pode perceber com clareza.

As palavras “*yešimon* e *šmamah* são sinônimos de desolação, enquanto *šyah* implica falta de água. Uma definição mais fiel do que deserto seria lugar abandonado, [...] terras não cultivadas, [...] próprias para pasto e ocupadas por nômades” (Hubner, 2013, p. 278). Mas, “apesar do aspecto negativo do deserto estar incorporado à consciência das Escrituras, também há uma relação positiva com o deserto nas lembranças do passado do povo de Israel, em especial neste período de quarenta anos em que os filhos de Israel perambularam pelo deserto” (Hubner, 2013, p. 280). É importante observar que “os elementos da narrativa são selecionados e organizados para destacar nitidamente a ação de Adonai a cada momento crucial dos acontecimentos” (Wénin, 2014, p. 74). Para Hubner

(2013, p. 280) as peregrinações dos israelitas no deserto marcam uma época de encontro com Deus, que

Segundo a visão de alguns profetas, as peregrinações no deserto tornaram possível a aproximação entre Deus e Israel. Apesar de, conforme já mencionado, o deserto ser uma terra árida, desolada e da sombra da morte, de todos os lugares por onde Israel passou, é no deserto que o profeta, alegoricamente, chama Israel de noiva, aquela que passa por provações e segue a Deus, que é como um noivo, numa terra não semeada: “[...] Lembro-me de ti, da beneficência da tua mocidade, e do amor dos teus desposórios, quando andavas após mim no deserto, n’uma terra que não se semeava” (Jr 2,2) (Hubner, 2013, p. 280).

O êxodo do povo hebreu, protótipo de todos os êxodos, nos mostra que a libertação é um processo contínuo e as sociedades precisam fazer a experiência da total dependência de Deus em seus êxodos (Luza, 2019, p. 19). A “Bíblia é a história do Deus que se move com o seu povo criado, numa constante caminhada temporal da qual todos nós, como seres criados, somos participantes”. No entanto, “Ela narra a peregrinação do povo de Deus enquanto espera a redenção de todas as coisas criadas” (Xavier, 2024, p. 38). A “experiência histórica do deserto como lugar de libertação dá a essa espiritualidade uma característica particular, [...] como *caminho* que conduz o homem ao próprio homem e, sobretudo, por onde esse mesmo homem é conduzido por Deus à experiência de libertação” (França, 2019, p. 52). No entanto, “essa presença constante do Deus peregrino deve nos animar a continuar caminhando pelos difíceis caminhos da vida. A sua presença é a única garantia de termos uma viagem e um destino seguro, independente do deserto ao redor” (Xavier, 2024, p. 41). Ainda na mesma página, Xavier (2024) comenta que “ao olhar para o Deus forasteiro, podemos nos sentir identificados com Ele, já que também estamos de passagem pela vida, mas também podemos tomar consciência de que Ele mesmo escolheu caminhar conosco nessa travessia”.

A experiência de libertação foi um marco histórico para a comunidade do povo hebreu, pois, tendo Moisés na liderança, viam Deus constantemente manifesta sua presença gloriosa. Todas as vezes que o Senhor manifestava sua presença gloriosa o povo sentia a esperança e a força renovada para continuar a caminhada na busca da terra prometida.

Considerações finais

O livro do Êxodo mostra, por um lado da mesma moeda social da época, a imagem de um Deus que é sensível à violência, a injustiça e a escravidão. E por outro lado, a experiência do povo hebreu que se encontrava em situação de escravidão, mas que adere a proposta de Yahweh e com coragem se coloca a caminho da libertação.

No capítulo 13,17-22 aparece todo o processo de mudança que exige da comunidade nova e profunda consciência acerca da realidade em que se encontravam os membros da comunidade oprimida. Percorrem o caminho mais longo, mas deixando para trás a possibilidade de retorno. O deserto aparece como lugar para aprender e amadurecer o interesse pela liberdade, confiar na providência divina, viver como uma verdadeira comunidade solidária e fraterna. Os símbolos como a nuvem, fogo, água, mostram que Yahweh caminha juntamente com seu povo, alimenta-o, sacia a sede e protege.

Foi caminhando que o povo teve a certeza de que Yahweh estava presente na caminhada como diante da experiência da fome que veio até eles o maná (Ex 16,1ss) as codornizes, sinalizando sua ação protetora em favor da vida.

A histórica experiência do deserto como lugar de passagem para a terra da libertação proporciona a espiritualidade como caminho que conduz o homem a Deus, amadurece a compreensão de sua finitude e se abre para Deus que é infinito, que é capaz de saciar em todas as suas necessidades.

Referências

ARTUSO, Vicente. Função judiciária da glória e da nuvem nos conflitos de liderança no deserto. *Atualidade Teológica*, v. 13, n. 33, p. 418 - 428, 2011.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 11. impr. São Paulo: Paulus, 2002. (Coord.: José Bortolini; Vittorio Saraceno; Arno Brustolin).

REINO DE DEUS: POR UMA ESCATOLOGIA MAIS RELEVANTE

Daniel Cunha da Silva*

Resumo. A escatologia contemporânea, enquanto vertente da teologia sistemática, reside diversas ideologias e dogmáticas apocalípticas, culminando numa importância latente na práxis eclesial, ao conciliar fé e razão no indivíduo religioso. Na escatologia, reside o intuito para responder os conflitos entre o agora e o porvir. O ponto nevrálgico são as inúmeras interpretações na tentativa de normatizar os elementos escatológicos, ao harmonizar fé e razão, criando lacunas que permitem interpretações ou dogmas fragilizados em termos exegéticos. Pela fé, o indivíduo seguirá por uma perspectiva subjetiva e imanente dos elementos escatológicos, focando apenas na esperança a ser construída. Já pela razão, seguirá uma ótica racional e transcendente de interpretação escatológica, aplicando argumentações racionais, sejam elas paulinas ou joaninas. A premissa desse trabalho é propor uma solução para sanar lacunas escatológicas por meio do conceito presente nos evangelhos sinóticos, que transita mutuamente a imanência (razão) e a transcendência (fé), o Reino de Deus. Esse Reino é visto como presente e envolve sofrimento naqueles que entram nele, e é considerado como futuro associado com a recompensa e a glória. Para tanto, o trabalho analisará três temas escatológicos na perspectiva do Reino de Deus: céu, inferno e ressurreição. A hipótese desta comunicação perpassa a seguinte indagação: de que maneira é possível dirimir as lacunas escatológicas a partir da perspectiva do Reino de Deus? A conclusão nos instigará a uma reflexão se realmente o indivíduo religioso é favorecido pela aplicação do Reino de Deus que o leve a uma escatologia mais relevante em sua interpretação.

Palavras-chave: Teologia Sistemática; Evangelhos Sinóticos; Fenômeno Religioso.

Introdução

No arcabouço das vertentes sistemáticas, a escatologia é a que apresenta uma maior fragilidade na materialização doutrinária,

* Mestre em Sistemas e Computação (UFRN), bacharelado em teologia da Faculdade Teológica Batista de Brasília, danielcsilva1@yahoo.com.br

permitindo espaço para diversas interpretações ou dogmas fragilizados em termos exegéticos. Essa preocupação escatológica é antiga, como assinalada pelo *locus* escatológico de Kuyper (Berkhof, 2019, p. 661) e por Barth, no período do Iluminismo, indicando a carência de afirmações escatológicas nas interpretações (Barth, 2010, p. 300). Berkhof afirma que a escatologia é o menos desenvolvido de todas as lacunas dogmáticas, que por ter uma natureza normativa traz a necessidade de trazer uma verdade absoluta (Berkhof, 2019, p. 660). Pohle nos indica que a escatologia é a coroa e o selo da Teologia Sistemática, merecendo toda nossa atenção (Pohle, 2006, p. 1).

As Sagradas Escrituras, enquanto “Palavra de Deus”, consiste no fato de tratar-se de textos que possuem valor normativo para os cristãos (Egger, 1993, p. 202), daí as tentativas de trilhar um caminho, seja pela fé ou pela razão, para tentar eliminar quaisquer lacunas escatológicas. Silva nos mostra que as interpretações escatológicas são frágeis e tem causado diversas consequências negativas, como a disseminação de ideias equivocadas, doutrinas heréticas e a falta de compreensão do propósito e significado da escatologia (Silva, 2023, p.550).

O objetivo desse trabalho é propor uma solução para minimizar lacunas escatológicas por meio do conceito que transita mutuamente a imanência (razão) e a transcendência (fé), sendo tal conceito o Reino de Deus, presente nos evangelhos sinóticos. Para tanto, o trabalho analisará três temas escatológicos na perspectiva do Reino de Deus: céu, inferno e ressurreição. A hipótese deste trabalho é refletir sobre a seguinte indagação: de que maneira é possível dirimir as lacunas escatológicas a partir da perspectiva do Reino de Deus?

1. A Tentativa de Normatização dos Elementos Escatológicos

Quando tratamos da interpretação dos elementos escatológicos, devemos considerar o quão danoso é a falta de uma normatização na escatologia, devido à ausência de um teor doutrinário substancial. Isso porque essa interpretação pode gerar algumas conclusões exegéticas imprecisas ou equivocadas, a partir das necessidades e experiências de vida do indivíduo religioso. Entretanto, é possível trilhar um caminho fideísta ou racional para tentar eliminar tais lacunas escatológicas que causam prejuízos dogmáticos (Silva, 2023, p.550).

Fechar essas lacunas pela fé é uma tarefa árdua, visto que os elementos escatológicos e o rumo dos eventos acabam levando a uma

subjetividade, que foca apenas na esperança a ser construída no indivíduo religioso. O elemento fé na interpretação da escatologia é uma questão complexa e multifacetada que envolve a relação entre crença religiosa e abordagem crítica e racional. O que se percebe é que, ao invés de normatizar os aspectos exegéticos, eleva a escatologia a uma fonte de esperança e consolo, que encontram nas narrativas sobre o fim dos tempos uma promessa de redenção e restauração do mundo.

Aplicar a racionalidade gera, de forma comum, explicações simplistas ou distorcidas. Como forma de resolver essas lacunas, os autores sistemáticos tentam minimizá-las seguindo uma ótica racional de interpretação escatológica. Há também aqueles que trafegam suas argumentações racionais exclusivamente sobre as doutrinas teológicas paulinas, calcados principalmente sobre a análise de perícopes como as de 1Co 15 e 2Co 5. Hawthorne, Martin e Reid vai nos apresentar que o texto de 1Co 15 relata a concessão do corpo de ressurreição no último dia sem determinar os detalhes de como isso acontecerá, nem onde estaremos ou com quem estaremos, enquanto 2Co 5 relata nossa presença imediata com Cristo no momento da morte, passando por cima de várias elucidações de Paulo, em suas cartas, deixando vaga, inclusive, a percepção sobre o corpo renovado no último dia, uma vez que já estamos com Cristo mediante o processo da morte (Hawthorne; Martin; Reid, 2008, p. 509).

O indivíduo religioso acaba entrando num círculo de tensão, sabendo que a fé é essencial para a interpretação da escatologia, pois muitas das ideias e conceitos envolvidos são de natureza sobrenatural e transcendentais, e não podem ser apreendidos pela razão sozinha. Por outro lado, a razão é necessária para uma interpretação mais coerente e lógica das ideias escatológicas, especialmente quando se trata de reconciliá-las com outras doutrinas teológicas.

É preciso encontrar um elemento intermediário, algo que permeia a fé e a razão, de forma a trazer em equilíbrio exegético na interpretação escatológica. Assim, esse trabalho propõe que a perspectiva do Reino de Deus, encontrada nos evangelhos sinóticos, pode auxiliar nesse intuito investigativo a amenizar as lacunas escatológicas existentes. Para Ladd, o Reino de Deus possui uma dualidade temporal que pode ser compreendida tanto em seu aspecto

imane do “já” ou “agora”, quanto transcendente do “ainda não” (Ladd, 2003, p. 86).

2. O Reino de Deus Escatológico

O Reino de Deus ocupa o centro dos ensinamentos de Jesus, assim como nos evangelhos sinóticos, sendo apresentado como algo que viria no futuro, mas que, ao mesmo tempo, já é uma realidade presente. Para Ladd, se há algum tipo de consenso entre a maioria dos estudiosos, é que o Reino é, em sentido verdadeiro, tanto presente quanto futuro (Ladd, 2003, p. 85). Bavinck, observando a temática do Reino de Deus, traz um aspecto escatológico em que Jesus traz uma mudança ao demonstrar que seu reino não era político, como a tradição judaica esperava, mas um reino com domínio ético e religioso:

Consequentemente, na medida em que o governo de Deus não é imediatamente realizado nos crentes aqui sobre a terra e eles, por sua vez, ainda não recebem nem desfrutam plenamente os bens desse reino – vida eterna, contemplação de Deus, salvação completa – **o reino está, ainda, no futuro** (Mt 5.3s., 20; 6.10, 33; 7.21; 18.3; 19.23–24; 25.34; 26.29; etc.). Mas como ele é estabelecido aqui sobre a terra pela pessoa e obra de Cristo e é plantado no coração humano pelo nascimento, fé e arrependimento, **esse reino é presente** (Mt 11.11–12; 12.28; 13.11, 19, 24, 31, 52; Mc 4.26–29; 9.1; Lc 10.9; 17.21) e os crentes **já são** cidadãos e participantes dele (Mt 7.13–14; 13.23, 30; 28.18, 20; Mc 10.15; Lc 7.28) (Bavinck, 2012, p.253).

Ao tratar da temática do Reino de Deus, a escatologia do Novo Testamento indica que esse reino está presente agora, mas ainda não em sua forma consumada. Sendo assim, quando Jesus afirma que esse reino está próximo, Hendriksen explica que se trata do governo de Deus reconhecido no coração e agindo no meio do seu povo, para efetuar uma salvação completa e assim constituir uma igreja para que no futuro todo o universo seja redimido (Hendriksen, 2014, p.77). Ao mesmo tempo que o Reino como anunciado não se cumpriu, este mesmo Reino pode

ser desfrutado na existência autêntica do indivíduo (Grenz; Olson, 2013, p.109).

A partir dessas definições é possível perceber uma dualidade temporal do Reino de Deus, que carrega a possibilidade do indivíduo viver esse reino pela fé na esperança do porvir (reino transcendente), e pela razão numa responsabilidade pessoal (reino imanente). Considerando esse aspecto dual, será aplicada a concepção de Reino de Deus, no contexto dos evangelhos sinóticos, sobre a definição de alguns temas escatológicos, com o intuito de perceber se as lacunas interpretativas podem ser tratadas, sendo esses: céu, inferno e ressurreição.

2.1. Céu

Mateus enfatiza, como elemento imanente, que o Reino dos Céus (como comumente utiliza, ao invés de Reino de Deus) já está presente na pessoa de Jesus Cristo, ou seja, o céu não é apenas uma realidade futura, mas é manifestado no presente imanente por meio da justiça, misericórdia e autoridade de Cristo. Ao analisar o Sermão da Montanha (Mt 5-7) percebe-se que o céu não é apenas um lugar de recompensa futura, mas uma realidade presente para aqueles que vivem sob os princípios de Deus. Por outro lado, Mateus também traz uma visão transcendente do céu como o destino escatológico dos fiéis, que se manifestará plenamente. Mateus narra várias parábolas que falam do julgamento e da entrada no Reino dos Céus, como a parábola das Dez Virgens (Mt 25,1-13), apresentando o céu como o lugar de bênção eterna para os que foram fiéis e a parábola dos Talentos, indicando que os servos bons e fiéis são convidados a entrar na “alegria do seu senhor” (Mt 25,21), uma referência ao céu.

No evangelho de Marcos, o céu é uma realidade no tempo presente sendo um lugar da soberania e revelação de Deus, onde a autoridade de Jesus como o Filho de Deus (Mc 1,10-11) é confirmada e de onde Ele continua a governar após sua ascensão (Mc 16,19). O céu também, quanto ao aspecto futuro, é um local de consumação do Reino e destino glorioso dos fiéis. Marcos contém uma rica perspectiva escatológica, especialmente no capítulo 13, no “Discurso do Monte das Oliveiras”, onde Jesus ensina sobre o céu como o destino final aos redimidos.

No Evangelho de Lucas, o céu também é apresentado tanto como o lugar de soberania divina quanto como o destino escatológico dos fiéis, sendo o céu onde Deus habita, de onde Jesus veio, e para onde Ele voltou após sua ressurreição. O Reino de Deus, embora presente de forma imanente na terra, através da missão de Jesus, tem suas raízes no céu e será plenamente revelado no fim dos tempos, dentro da imagética esperança dos fiéis. Jesus traz a necessidade de orar pela vinda do Reino (Lc 11,1-4), convida a entrar nesse Reino (Lc 13,22-30) e, a partir do capítulo 17, estabelece a realidade desse Reino. O céu, no contexto de Lucas, não é apenas um local distante, mas uma realidade que influencia a vida presente dos crentes, oferecendo esperança, direção e promessa de recompensa futura.

2.2. Inferno

Mateus destaca a ideia de que o inferno é um lugar de punição destinado àqueles que rejeitam a vontade de Deus e que não são dignos de pertencer ao Seu Reino (Mt 13,40-42; 25,31-46), utilizando expressões como “fogo eterno” e “choro e ranger de dentes” para descrever o inferno (Mt 8,12), sugerindo um estado contínuo de sofrimento e afastamento da presença de Deus. Assim, em Mateus, o inferno pode ser visto como uma realidade escatológica, ou seja, plenamente revelada no fim dos tempos, como parte do processo final de restauração e julgamento, onde o mal será erradicado e os ímpios receberão a devida punição. Mateus destaca um aspecto imanente, relacionado ao Reino de Deus, que é a ênfase na responsabilidade pessoal e na necessidade de vigilância constante. O inferno é apresentado não apenas como um conceito teológico abstrato, mas como uma realidade prática e presente que deve influenciar as escolhas e atitudes dos indivíduos (Mt 25,13). A mensagem de Mateus, portanto, é uma exortação urgente para que todos vivam em vigilância e obediência, mostrando sua imanência no agora, para que no tempo futuro o indivíduo não receba sua condenação.

O ensino em Marcos não apenas alerta sobre o inferno, mas também exorta os ouvintes a abraçarem o Reino de Deus enquanto há tempo. A mensagem escatológica de Marcos enfatiza a importância de lutar contra o pecado e viver com responsabilidade espiritual, sabendo que cada escolha tem consequências eternas (Mc 13,32-37). Assim, o evangelho oferece tanto advertências quanto esperança: o

inferno é evitável por meio do arrependimento e da fé em Cristo, mas inevitável para os que persistem na incredulidade. Embora o termo inferno não apareça diretamente em várias passagens, o evangelho sugere uma separação definitiva entre aqueles que aceitam o Reino de Deus e aqueles que o rejeitam.

Lucas combina ensinamentos escatológicos com temas como a justiça divina, o arrependimento e a compaixão de Deus. A partir da perspectiva de Lucas, o inferno é um lugar de tormento eterno e separação irreversível de Deus, resultado da rejeição da graça divina. Para reforçar esse entendimento, na parábola do Rico e Lázaro, o inferno é descrito como um lugar de tormento consciente e irreversível (Lc 16,19-31), ainda que não busque prover um mapa do inferno, mas uma assertiva mensagem (Vasconcelos, 2022, p. 164). Percebe-se então que o inferno é apresentado como um local transcendente de consequências eternas a partir das escolhas imanentes vividas pelo indivíduo, não havendo possibilidade de mudança de destino após a morte.

2.3. Ressurreição

A ressurreição de Jesus, na perspectiva de Mateus, é tanto um evento histórico que demonstra o poder de Deus sobre a morte e confirma que Jesus é o Rei prometido, iniciando a nova ordem do Reino que culminará na *parousia* e na ressurreição dos mortos (Mateus 28,1-10). Com isso, o Reino de Deus é tanto uma realidade presente, confirmando que já começou a se manifestar na história humana, quanto uma esperança futura. Mateus traz a referência à ressurreição de santos, logo após a morte de Jesus (Mt 27,52), como um marco escatológico, no qual antecipa a ressurreição geral que ocorrerá no fim dos tempos, onde os mortos serão ressuscitados para a vida eterna ou para a condenação eterna.

A ressurreição em Marcos confirma que o Reino de Deus não é apenas uma promessa alicerçada pela fé, mas uma realidade imanente e ativa, que só foi possível pela ressurreição de Cristo, a qual será plenamente realizada com o retorno de Jesus. Na teologia de Marcos, a ressurreição não é apenas uma prova da divindade de Cristo, mas um marco que sinaliza o começo do fim dos tempos e a inauguração do Reino de Deus de forma definitiva (Mc 16,1-8). Portanto, não é apenas uma celebração do passado, mas um ponto de partida

para o presente e o futuro, carregando consigo as características de dualidade temporal do Reino de Deus. A promessa de Jesus de que os fiéis participarão de sua ressurreição (Mc 8,31-38) reforça a ideia de que a esperança escatológica não é meramente espiritual, mas envolve a transformação física e cósmica.

Em Lucas, o Reino de Deus é dinâmico, já presente em parte com a ressurreição, mas aguardando sua plenitude escatológica. A ressurreição é, portanto, o início de uma nova criação, e seus efeitos são sentidos não apenas na esperança futura, mas também no presente, trazendo uma transformação pessoal e comunitária. Assim como Jesus ressuscitou, aqueles que pertencem ao Reino de Deus também experimentarão uma ressurreição corporal na consumação dos tempos (Lc 20,35-36). Essa nova vida é uma antecipação da plenitude do Reino, onde não haverá mais morte, dor ou corrupção. A aparição de Jesus como o ressuscitado é o futuro que invade o presente, trazendo o legado do passado (Gonzaga; Andrioni, 2024, p. 120). Lucas 24 mostra a dimensão escatológica da ressurreição em que o caminho para a glória do Reino passa pela cruz e pelo sofrimento, então a ressurreição como confirmação escatológica se baseia em renovação espiritual e obediência à vontade de Deus.

Conclusão

A fragilidade na escatologia causada pela ausência da normatização é um tema atual e de bastante discussão, desde o século XIX. As consequências geradas tendem a se potencializar, sem perspectivas visíveis de solução. Dentro dessa problemática, esse trabalho propôs amenizar tal efeito aplicando a temática do Reino de Deus em normatizar alguns assuntos que envolvem o ambiente escatológico, sendo eles: céu, inferno e ressurreição.

Conforme análise extraída nos evangelhos sinóticos, a partir da concepção do Reino de Deus, o céu se normatiza como um lugar real, que está presente num plano transcendente, sendo a morada atual de Deus e seus anjos, coabitados com aqueles que foram merecedores de sua estadia, após a morte, como também receberá aqueles que forem fiéis a Deus, num futuro escatológico. O reino de Deus também mostra a possibilidade de sentir a essência desse céu, a partir da justiça, misericórdia e autoridade de Cristo, ainda que não esteja plenamente manifestado, pois aguarda o processo da *parousia* de Cristo. Diferente

das narrativas joaninas, que trazem elementos descritivos do céu, o Reino de Deus não aponta características sobre o céu, se concentrando mais em sua moralidade envolvida. Entretanto, há indícios de rotinas habituais como participar de refeições com Jesus e outros personagens (Mt 8,11; Mc 14,25) e ter a capacidade de reconhecer as pessoas e construir diálogos (Mt 17,1-4).

Não se percebe uma contraposição entre inferno e céu, na perspectiva do Reino de Deus, pois esses elementos possuem destinos opostos e finais. Logo, o inferno se mostrou também como um lugar real, presente num plano transcendente, onde estão presentes os seres malignos, aqueles que não se acharam dignos de entrarem no céu e o lugar escatológico preparado para os que não forem fiéis a Deus. O Reino de Deus apresenta o inferno como um lugar de tormento consciente e irreversível para o indivíduo que lá se encontra, com muito enfoque na constante dor e sofrimento existente nesse local (Mt 13,42), dando a entender que não há possibilidade, depois de definido o destino da alma, de transitar entre céu e inferno. É o local que houve mais enfoque de ser citado pelo próprio Jesus, quando comparado a quantidade de vezes que Ele fala sobre o céu. Aqui também não é dado detalhes de suas características físicas, entretanto aponta para a presença de um fogo inextinguível nesse lugar (Mt 3,12).

A ressurreição é algo que ocorreu de fato, marcado na história por Jesus, inaugurando o Reino de Deus de forma definitiva. É o elemento que mais possui características de dualidade temporal, já que sua essência dinâmica é sentida hoje por meio da transformação de cada indivíduo. Ela também carrega um grande elemento de esperança de que todos experimentarão esse processo literal de passar pela ressurreição, nos fins dos tempos, para a vida ou condenação eterna. Entretanto, é possível conceber que esse corpo ressurreto é semelhante ao dos anjos não pretencioso às necessidades sexuais (Mt 22,30-33), mas que possui características semelhantes ao Jesus ressurreto, como se deslocar geograficamente sem limitações (Mt 28,16-20; Lc 24), comer (Lc 24,42-47) e carregar características físicas (Mt 28,9; Lc 24,39).

Mediante toda análise apontada, esse trabalho conseguiu minimizar, ao aplicar a perspectiva do Reino de Deus, algumas lacunas escatológicas existentes, ao menos para o conjunto de elementos propostos, materializando explicações mais consistentes sobre o que de fato pode-se normatizar sobre céu, inferno e ressurreição, e assim,

proporcionar ao indivíduo religioso o favorecimento de uma escatologia mais relevante para si. Contudo, ainda há muito do que levantar dentro desses conceitos apresentados, além de outros, de forma a trazer mais coerência ao entendimento escatológico aplicado as diversas dogmáticas existentes.

Referências

BARTH, Karl. Der Römerbrief: 1922. Zurique: Theologischer Verlag Zürich. 2010.

BAVINCK, Herman. Dogmática Reformada: O Pecado e a Salvação em Cristo. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2012.

BERKHOF, Louis. Teologia sistemática. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2019.

EGGER, Wilhelm. Metodologia do Novo Testamento: introdução aos métodos lingüísticos e histórico-críticos. Belo Horizonte: Edições Loyola, 1993.

GONZAGA, Waldecir; ANDRIONI, Wagner de Sousa. O encontro com o Ressuscitado: Uma análise exegética de Lc 24,36-49. Estudos Bíblicos, São Paulo, v. 40, n. 149, p. 102-122, 2024.

GRENZ, Stanley J.; OLSON, Roger E. A Teologia do século 20 e os anos críticos do século 21. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph Philipp; REID, Daniel G. Dicionário de Paulo e suas cartas. São Paulo: Paulus, 2008.

HENDRIKSEN, William. Marcos - Comentário do Novo Testamento. 2. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

LADD, George Eldon. Teologia do Novo Testamento. São Paulo: Hagnos, 2003.

POHLE, Joseph. Eschatology: Or, The Catholic Doctrine of the Last Things: a Dogmatic Treatise. Wipf and Stock Publishers, 2006.

SILVA, Daniel Cunha da. Observatório da Teologia Sistemática: As Lacunas na Normatização da Escatologia. XI Congresso Internacional em Ciências da Religião da PUC Goiás, Goiânia, v. 1, p. 548-555, 2023.

VASCONCELOS, Henrique Mata de. Uma genealogia do inferno: do Sheol à Divina Comédia. TEOLITERARIA - Revista de Literaturas e Teologias, [S. l.], v. 12, n. 26, p. 151–182, 2022.

TEMPO E INTERPRETAÇÃO: POR UMA ANÁLISE CRÍTICA DOS CONCEITOS EXEGÉTICOS E HERMENÊUTICOS

Daniel Gonçalves Pereira*

RESUMO: Esta pesquisa propõe um debate sobre como as mudanças históricas e culturais influenciam a leitura e interpretação da Bíblia a partir de uma análise dos conceitos de exegese e hermenêutica. À medida que avanços sociais e culturais surgem, novos problemas são postos aos intérpretes das Escrituras, principalmente, devido ao fato de que o principal público das Escrituras atribui a ela um caráter transcendente às eras, isto é, de atemporalidade. Os intérpretes têm, portanto, a difícil tarefa de conjugar essa transcendência ao responder questões que lhes são enunciadas. É essa tarefa difícil, pois, uma vez que seu principal objeto é literatura, arraigado a um horizonte linguístico, os métodos de várias ciências tornam-se fundamentais aos intérpretes bíblicos. A tese é a de que a não distinção entre exegese e hermenêutica dificulta a tarefa. Como a compreensão dos conceitos de exegese e hermenêutica pode dificultar a conjugação da transcendência das Escrituras e das mudanças históricas e culturais na interpretação da Bíblia?

Palavras-chave: Hermenêutica; Exegese; Interdisciplinaridade; Transcendência; Linguagem.

Introdução

O lugar de destaque ocupado pela Literatura Sagrada na experiência religiosa, aqui enfatizo a tradição judaico-cristã, cativa estudiosos a destrinchar os sentidos e significados nela presentes. Essa tarefa será muito proveitosa se realizada criticamente e, se crítica, necessitará de método, beneficiar-se-á também da interdisciplinaridade. Mais ainda, o conhecimento que quer ser relevante, necessita de método, necessita também de interdisciplinaridade. A Teologia e a Ciência das Religiões, enquanto ciências, não estão isentas dessa necessidade, valendo-se das várias ciências para realização de seus métodos, em especial, os

*Graduando em Teologia (FTBB), Faculdade Teológica Batista de Brasília, niko.spfc@gmail.com

interpretativos, sendo, pois, a Literatura Sagrada um dos seus principais objetos de estudo.

Quanto à transcendência da Literatura Cristã

A literatura dita sagrada é sagrada por ter um público que a ela atribui um caráter de *ganz andere*, isto é, um caráter totalmente outro em relação a qualquer outra literatura, é ela divina. O objetivo aqui não é discutir a sacralidade das Escrituras, menos ainda como o sagrado se manifesta nelas. O ponto é que são essas Escrituras uma literatura ligada a uma comunidade que atribui a elas um caráter singular. Como MacGrath aponta em sua introdução à teologia cristã:

a Bíblia não representa um mero objeto de estudos acadêmicos formais dentro do cristianismo; as Escrituras também são lidas e expostas publicamente, dentro do contexto do culto, sendo ainda objeto de meditação e devoção individual por parte dos cristãos" (2005, p.199).

Como descreve Eliade, "O sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades 'naturais'" (2013, p. 16). Se são As Escrituras tidas por sagradas, como então pode-se afirmar que o intérprete ligado a essa comunidade se beneficiará da interdisciplinaridade, da valência de outras ciências para sua interpretação? Mesmo o intérprete que não esteja ligado a essa comunidade terá que lidar com a relação que essa comunidade tem para com essa literatura, ou seja, terá que entender a sacralidade do texto para a comunidade a qual ela pertence, mas é certo que o problema será maior para o que de fato atribui sacralidade, pois este, diferente daquele, ver-se-á em um dilema quando os resultados de sua pesquisa o levar a questionar essa sacralidade.

Esse caráter sacro é carregado de transcendência, logo, será essa literatura perene. Sendo literatura perene, os fiéis creditarão a ela linguagem atemporal, de mensagem vital a qualquer período. Karl Bath (2016), diante do debate contemporâneo sobre o lugar da Teologia, elevou a transcendência da palavra, afirmando que:

não ocorre que a teologia tivesse por tarefa primeiramente *interpretar*; explicar, tornar inteligível tal palavra. Fará isso, também — mais uma vez: em seu relacionamento com as testemunhas daquela palavra. Mas não tem nada a interpretar quanto à sua relação com a palavra como tal. Nesse particular, a resposta teológica só poderá consistir em *confirmar e anunciar* a palavra, que antecede qualquer interpretação, como palavra que foi falada ou ouvida (Barth, 2016, p. 18).

Barth se encontra na ambivalência de dois polos, para os liberais, sua maneira de enxergar as Escrituras quase se iguala aos conservadores e, para os conservadores, seu método é heterodoxo. Barth entende que a Escritura não é uma revelação estática, porém uma revelação em movimento. Segundo ele, a Escritura é palavra de Deus no acontecimento. Para Barth a Bíblia é a palavra de Deus independente da decisão humana, independente da iniciativa humana, Deus a usa para fazer o milagre que é crer em Jesus Cristo (Grenz et al. 2003, p.84).

O ponto é que a conclusão barthiana recusa a possibilidade de um diálogo interdisciplinar, incorrendo num empobrecimento metodológico no que tange a exegese e hermenêutica. Porém, ainda que seja essa palavra transcendente, palavra de Deus, para ele, num acontecimento, ela ainda é comunicada por linguagem humana e necessita imprescindivelmente de recursos humanos e históricos para alcançar uma interpretação viável.

A preocupação dele é natural para o intérprete religioso, ele tenta elaborar uma resposta para a imanência da teologia liberal. Mas o distanciamento por ele enfatizado é problemático, pois a comunidade pouca distinção faz entre Bíblia e Palavra de Deus. Eliade bem aponta que o sagrado precisa do natural para ser exprimido:

É certo que a linguagem exprime ingenuamente o *tremendum*, ou a *majestas*, ou o *mysterium fascinans* mediante termos tomados de empréstimo ao domínio natural ou à vida espiritual profana do homem. Mas sabemos que essa terminologia analógica se deve

justamente à incapacidade humana de exprimir o *ganz andere*: a linguagem apenas pode sugerir tudo o que ultrapassa a experiência natural do homem mediante termos tirados dessa mesma experiência natural (Eliade, 2013, p. 16).

O intérprete terá de aceitar essa dupla natureza e tentar equilibrá-la, natureza essa que se mostra mais claramente ao intérprete e à comunidade no uso de ferramentas, de métodos exegético-hermenêuticos — que são fundamentados em interdisciplinaridade —, a fim de responder questionamentos contemporâneos que lhes são postos. Ou seja, à medida que avanços sociais e culturais surgem, novos problemas são postos aos intérpretes das Escrituras, principalmente, devido ao fato de que o principal público das Escrituras atribui às Escrituras um caráter transcendente às eras, isto é, de atemporalidade. Os intérpretes têm, portanto, a difícil tarefa de conjugar essa transcendência ao responder questões que lhes são enunciadas.

Quanto à interpretação e tempo

As Escrituras, quanto texto, precisam ser lidas e, conseqüentemente, interpretadas para serem compreendidas. Friedrich Schleiermacher (2000) é quem formaliza a hermenêutica como uma ciência e de domínio filosófico. Ele concebe a compreensão como uma reconstrução histórica e divinatória dos fatores objetivos e subjetivos de um discurso falado ou escrito. A compreensão, como esforço consciente e metódico, refletida pela hermenêutica geral, deve ser desejada e buscada a cada ponto. Há, na prática metódica, a exigência de justificar a compreensão resultada.

Uma das grandes contribuições de Schleiermacher foi enfatizar a relação dialética entre a parte e o todo. A dialética é um processo comum à linguagem. Barthes (2012) resume bem a conceituação de língua em Saussure, sendo a língua uma instituição social e, ao mesmo tempo, um sistema de valores. Uma instituição social por não ter um indivíduo sozinho a capacidade de criar ou modificá-la:

Trata-se essencialmente de um contrato coletivo ao qual temos de submeter-nos em bloco se quisermos comunicar [...]. Como sistema de valores, a Língua é

constituída por um pequeno número de elementos de que cada um é, ao mesmo tempo, um *vale-por* e o termo de uma função mais ampla onde se colocam, diferencialmente, outros valores correlativos; (Barthes, 2012, p. 22).

Schleiermacher viveu pouco antes de Saussure, sendo, portanto, anterior às discussões específicas da linguística, mas, assim como questões interpretativas são anteriores a ele, a íntima relação entre língua, indivíduo, sociedade e tempo também não era nova. Ele escreveu:

Nesta regra a língua aparece portanto como algo partilhável. Isto ela também é. Ninguém a possui inteira. Ela é divisível no tempo, e também divisível no espaço. No tempo, por meio de acréscimo, isto é, assimilação do estranho, composição e divisão do que lhe é próprio, e por aliteração. No espaço, por provincianismos e dialetos. (Schleiermacher, 2000, p.70).

97

A linguagem, como é visto ao lidar com particulares e universais, se relaciona diretamente com a realidade. Será, portanto, no potencial da hermenêutica geral de Schleiermacher, o início de uma tradição hermenêutica. Expandindo-se, com Dilthey, para além da interpretação de textos religiosos:

A compreensão a partir do contexto do todo requer agora, necessariamente, também a restauração histórica do contexto de vida, a que pertencem os documentos. O velho princípio interpretativo de compreender o individual a partir do todo já não podia reportar-se nem limitar-se à unanimidade dogmática do cânon, mas dirigia-se à abrangência conjuntural da realidade histórica, a cuja totalidade pertence cada documento individual. (Gadamer, 1999, p.278).

Gadamer vai além, em sua obra *Verdade e Método*, trabalha hermenêutica na totalidade da experiência humana. Ele critica, ao mesmo tempo, o *Aufklärung* (Iluminismo) e o historicismo, ambos em sua tentativa de objetividade. Segundo ele, O Iluminismo estava errado em tentar suspender os preconceitos, “para nós a razão absoluta não é um passibilidade da humanidade histórica” (Gadamer, 1999, p.415), pois estamos sempre, de alguma forma, condicionados e a crítica acaba sendo também ao historicismo, pois não se pode acessar o passado de modo distanciado, como um passado desconectado de uma continuidade. Ele afirma:

claro que o historicismo, apesar de toda crítica ao racionalismo e ao pensamento naturalista, encontra-se ele mesmo sobre o solo do moderno *Aufklärung* e compartilha, inadvertidamente, seus preconceitos. Pois há realmente um preconceito do *Aufklärung* que suporta e determina sua essência: esse preconceito básico do *Aufklärung* é o preconceito contra os preconceitos, enquanto tais, e, com isso, a despotenciação da tradição (Gadamer, 1999, p.406).

98

O intérprete bíblico terá de aceitar essa natureza da linguagem e a inevitabilidade da subjetividade ao interpretar as Escrituras. Terá que lidar com um material que é também natural, que a mensagem, mesmo que transcendente, se dá em uma linguagem que é histórica, temporal, ligada a uma cultura, uma sociedade.

A preocupação, àquele que quer manter a mensagem o mais “original” possível, será o risco do diluir-se da mensagem ao longo desse processo. O ponto é que a preocupação com o impacto das mudanças históricas sobre a originalidade da mensagem é compreensível, mas deve-se aceitar que, pela própria natureza da linguagem, essa transcendência terá que conversar com a imanência, terá que aceitar e beneficiar-se do uso de métodos históricos, sociológicos, psicológicos e outros para acessar a mensagem, pois a mensagem dita original também foi escrita em um horizonte histórico e é aqui que repousará a exegese.

Definição de exegese e hermenêutica em manuais

Uwe Wegner dirá que “a hermenêutica bíblica designa mais particularmente os princípios que regem a interpretação dos textos; a exegese descreve mais especificamente as etapas ou os passos que cabe dar em sua interpretação” (1998, p. 11).

Para Gordon D. Fee e Douglas Stuart (2011), a exegese é um estudo minucioso e sistemático que visa o significado pretendido do texto, ou seja, uma tarefa histórica. Quanto à hermenêutica, eles a consideram como a procura da relevância contemporânea de textos antigos, ou seja, seu significado para o presente. Defendendo que uma boa hermenêutica se inicia de uma boa exegese.

Klaus Berger propõe de forma ainda mais distinta, acrescenta a “aplicação”, ficando da seguinte maneira:

Exegese é o acesso científico-descritivo ao texto. Os critérios são a totalidade dos métodos filológicos e históricos e a verificabilidade intersubjetiva ligada a eles. Aplicação é a adaptação do texto ao respectivo presente (situação), a ‘transmissão da mensagem’ e outras coisas mais. Hermenêutica é a tentativa de descrever os dois modos de acesso ao texto cada um para si e em sua relação mútua e de classificá-los na perspectiva da teoria da ciência. [...] A hermenêutica atribui à exegese e à aplicação seus respectivos lugares (Berger, 1999, p. 91).

Grant R. Osborne possui uma visão próxima, não igual, a de Berger, “hermenêutica admite ambos: o que o texto significava e o que o texto significa. [...] De preferência, hermenêutica é o termo geral, ao passo que exegese e ‘contextualização’ [...] são dois aspectos de uma tarefa mais ampla” (2009, p. 25).

Entre os que não fazem distinção, Júlio Zabatiero (2007) diz que a diferenciação é apenas metodológica e didática, “são termos que, na história, receberam sentidos diferentes e definiram propostas distintas de leitura, mas precisam ser revistos e reconhecidos como sinônimos” (2007, p. 22).

De fato, os termos precisam ser revistos e revisitados, mas não a fim de reconhecer como sinônimos, sim de destacar a instrumentalidade

dessas ciências de promover unidade de compreensão do texto. A hermenêutica não se limitou ao interpretar das Escrituras. É necessário o esforço por uma hermenêutica cristã, por uma tradição hermenêutica cristã, que precisará da exegese. A hermenêutica se dá em âmbito filosófico e a exegese em âmbito de prática metodológica.

Os métodos advindos de outras ciências deverão ter função a nível exegético, mas não hermenêutico. É claro que o uso dos métodos influenciará na interpretação, mas será essa influência cada vez menor se houver um esforço em separar exegese e hermenêutica, pois esta não se limita apenas à organização de métodos e teoria dos meios de interpretação, a hermenêutica abarca todo um modo de ser no mundo. Por isso que terá hermenêuticas e não apenas uma hermenêutica. A hermenêutica, para o intérprete que quer preservar a transcendência, terá que ser alinhada à comunidade que atribui sacralidade às Escrituras. Não será, como visto, possível renunciar à subjetividade, a tarefa hermenêutica será tendenciosa.

Conclusão

Barth estava certo quanto à importância que ele dava para a comunidade e a vivência da palavra na prática, mas sua visão transcendente dificulta a comunicação com a comunidade que crê nessa transcendência, pois essa comunidade experiencia essa palavra ainda no tempo, em linguagem humana. Por mais que a teologia tenha uma linguagem, o seu próprio sistema, esse sistema não é realizado sem elementos externos. A linguagem teológica não pertence apenas à teologia, não pertence apenas à igreja. E isso leva a entender que ela conversará com todos, se a Igreja é chamada a proclamar o evangelho a todos, sua linguagem não é somente sua.

Referências

BARTH, Karl. Introdução à Teologia Evangélica. 11. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal, 2016.

BARTHES, Roland. Elementos de Semiologia. 19. ed. São Paulo: Cultrix, 2012.

BERGER, Klaus. Hermenêutica do Novo Testamento. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

FEE, Gordon D.; STUART, Douglas. Entendes o que Lês?: Um Guia para Entender a Bíblia com Auxílio da Exegese e da Hermenêutica. 3. ed. Revisada e ampliada. São Paulo: Vida Nova, 2011.

ELIADE, Mircea. O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

GADAMER, Hans-Georg. Verdade e Métodos: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GRENZ, Stanley J.; OLSON, Roger E. A Teologia do Século 20. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

MCGRATH, Alister. Teologia Sistemática, Histórica e Filosófica: Uma Introdução à Teologia Cristã. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

OSBORNE, Grant R. A Espiral Hermenêutica: Uma Nova Abordagem à Interpretação Bíblica. São Paulo: Vida Nova, 2009.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

WEGNER, Uwe. Exegese do Novo Testamento: Manual de Metodologia. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.

ZABATIERO, Júlio. Manual de Exegese. São Paulo: Hagnos, 2007.

O DESAPARECIMENTO DE DEUS E O COMEÇO DO INDIVIDUALISMO RELIGIOSO: PERSPECTIVAS CONTEMPORÂNEAS DA ESPIRITUALIDADE

Felipe Magalhaes Albuquerque*

Resumo: A religião sempre estará sob efeito de mudanças. Diante de um cenário da modernidade, onde o processo de secularização e de pluralismo religioso se torna mais forte, correntes religiosas abordam uma vida espiritual individualista, onde o indivíduo se encontra no centro da ação, não mais uma figura divina superior. O fenômeno do individualismo religioso é influenciado pelo desejo da liberdade, da realização pessoal e da sede de autonomia do indivíduo, está presente em diversas mídias, como livros, vídeos e em redes sociais, valorizando a experiência pessoal da espiritualidade, livre de dogmas ou ortodoxia. De forma introdutória, o presente artigo, através de pesquisa bibliográfica, tem o objetivo de mostrar uma das novas realidades que está presente no cenário da modernidade, analisando-a pela ótica de Danièle Hervieu, trazendo à discussão uma visão de como se comporta o Individualismo Religioso, em como essa “mutação” alcança os diversos públicos e como ela se aproxima da realidade objetiva e visão de mundo de um indivíduo.

Palavras-chave: Individualismo; Espiritualidade; Modernidade

Introdução

Embora podemos considerar que vivemos em uma sociedade católica, as pesquisas apontam que, aos poucos, passamos por um processo de decréscimo em relação a essa realidade, tornando possível a observação de uma crescente em outras denominações religiosas ou outras vertentes religiosas. Mas o que aís chama atenção não é propriamente a perda de fiéis do catolicismo ou do protestantismo como vertentes majoritárias, mas sim, a crescente do que chamamos de “sem religião”.

O que acontece é uma ruptura entre os agentes individuais e os grupos sociais ou instituições de origem. Tal ruptura torna os indivíduos mais livres em relação às tradições disponíveis para novas propostas culturais (Micheloto, Antônio, 2008, p. 98). Os indivíduos, com o advento

*Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Bolsista CAPES. felipecbco1@gmail.com

da modernidade e da revolução industrial, agora passam a adotar as cidades e, ao mesmo tempo, os grupos familiares se dispersam e as opções religiosas começam a se tornar mais individuais.

(Prandi e Pierucci, 1996; Mariano, 1999) Nos anos 60, acreditava-se que existiam grandes ganhos de racionalidade a partir do poder de escolha do indivíduo, como consequência do êxodo rural, onde, ainda no começo das rupturas, se era possível escolher apenas entre opções tradicionais, vinculadas às pressões grupais que esses tradicionalismos se encontravam. Pesquisas posteriores mostraram que tais “surto” de conversão não se baseavam somente às tradicionalidades, e que agora, por muitas vezes se convertia como disse Micheloto (2008, p 99), por “apelos de soluções mágicas para as carências materiais, físicas, psíquicas e espirituais da população”.

Gomes e Magalhães (2008, P. 90) afirmam que, “No contexto da modernidade ocidental, religião, política e ciência estão permeadas pela atitude instrumental, característica do racionalismo de dominação do mundo. A maior evidência disso é que religião, política e ciência estão estruturadas burocraticamente”. Precisamos considerar que qualquer convenção religiosa está inserida em um cenário complexo, não caindo no erro de atribuir somente o fator econômico para que essas escolhas sejam feitas. Mas, de fato, existe um mercado da fé, em que em próprio nível institucional se trava uma guerra por atenção de fiéis. Há muitas maneiras de isso acontecer, seja por novas maneiras de conversão, de promessas ou curandeirismo, de sincretismos etc (Micheloto, 2008).

1

Há em um contexto geral, na transmissão da religiosidade de uma geração para outra, uma crise pertinente a mudanças. No ato de sua passagem, nessa transmissão, há uma ruptura de gerações, onde os mais novos vão fazer frente ao que foi passado pelos mais velhos. Como diz em Léger (2008), a continuidade de uma tradicionalidade ou crença não significa que a continuação será imutável, uma vez que a mudança é o que garante a continuidade. Portanto, há uma crise na transmissão da continuidade da tradição.

Tal crise se agravou a ponto de que essas rupturas não só no campo dos ajustamentos, em que pequenas mudanças são feitas para que possam se adequar a novas convenções sociais, mas que há uma

verdadeira ruptura social a ponto de atingir profundamente a identidade social de uma cultura. Essa ruptura afeta os campos da sociedade de forma que mudanças significativas são feitas na comunicação, por exemplo. Temos a mudança de valores em um sentido global, uma mudança na comunicação, nas referências coletivas e se coloca em xeque os fundamentos dos laços sociais (Léger, 2008, p. 57-58).

Existe uma infinidade de opções e escolhas com o advento das revoluções industriais e com o avanço da tecnologia, onde podemos perceber que, a quantidade de informações que chegam influenciam diretamente na continuidade da tradição. “[...] toda proposição religiosa é confrontada uma multiplicidade de ofertas simbólicas variadas” (LÉGER, 2008, p. 60). No entanto, a busca pela satisfação pessoal e pelo intento particular de fé, influenciados pelas novas modalidades religiosas que satisfazem o indivíduo como peça chave de sua própria trama de vida, leva as novas gerações a uma nova busca pela fé.

[...] pois o desinteresse dos jovens se associa, parcialmente, ao menos, à dúvida manifestada pela geração adulta quanto aos fundamentos da transmissão religiosa em um universo cultural em que as opções religiosas e espirituais são vistas cada vez mais como escolhas privadas, que dizem respeito ao indivíduo e somente a ele” (Léger, 2008, p. 60).

O poder da escolha, tanto como na aceitação ou na busca da aceitação para uma condição de pertencimento, seja em comunidade ou individual, leva o sujeito a pensar no que se encaixa melhor dentro de suas perspectivas pessoais. É uma afronta ao sistema tradicionalista e ao sentido comum de formulação de uma comunidade fortalecida. Podemos ter como exemplo principal, nesse contexto de individualismo, as novas igrejas de parede preta, chamadas Church, que desenvolvem em seu discurso o uso do desenvolvimento pessoal e da prosperidade como caminho para elevar a espiritualidade. A referência da salvação e do poder divino na ação dos pequenos milagres já não importa mais, o que importa agora é o enriquecimento, a promoção de sentidos e símbolos que reforçam o

bem-estar material e também espiritual, mas focados no agora. Os jovens se sentem atraídos por essa liberdade de fé, em que possam escolher de acordo com a afinidade e com os benefícios que tal crença lhe oferece.

Léger (2008, p. 61-63) argumenta que com o advento da modernidade e do individualismo, a transmissão de crenças começa a se perder num ato de reconhecimento de que “as sociedades modernas são cada vez menos sociedades de memória”. O processo de continuidade através da memória, ou seja, da passagem do conteúdo de determinada religião, da prática dos ritos, está entrando em crise. O que entendemos por mito e a continuidade do ensinamento do mito e sua influência dentro da construção da sociedade está cada vez mais perdendo força, essa construção simbólica através do mito se enfraquece com a perda do seno de memória da sociedade, assombradas pelo “paradigma da imediatez”. Esse novo processo desestruturou a capacidade de produção da memória coletiva, deixando as sociedades incapacitadas de preservar sua raiz e de pensar sua continuidade.

Em contrapartida, o ser humano saiu do que poderíamos chamar de zona de conforto e passou a pensar sobre esses processos, modificando sua própria realidade e a concepção cultural que o “abandono” da continuidade resultou. Se em algum momento houve uma previsibilidade a respeito do passado, presente e futuro, ao mesmo tempo essa crise promoveu uma quebra desses paradigmas, empurrando alguns avanços dialéticos. O conforto da previsibilidade foi quebrado pela busca do conhecimento e da dúvida levantada em questão às tradicionalidades impostas por uma autoridade legitimada anteriormente pela comunidade e pelo senso de comunidade.

Léger também fala sobre a *dimensão ética* (p. 66-67) e a *dimensão cultural* (p. 67). a primeira está ligada em valores que podem ser apropriados sem algum tipo de reivindicação de pertencimento. A segunda também pode ser apropriada como “bem comum cultural”. É uma soma de valores e símbolos que agregam uma experiência de religiosidade individual, em que o indivíduo pode associar valores tradicionais e menos tradicionais, como a história genealógica, patrimônio histórico e cultural de uma determinada crença, costumes, arte etc.

Se para Geertz (1989, p. 109) “[...] a religião é um fenômeno cultural e, não apenas um em meio aos outros, mas aquele fundante que torna possível e sintetiza em si todos os demais”, entendendo como a religião expressa a cultura sendo uma força cultural, já para Léger (2008), a religião se torna dispersa se nos referirmos ao termo religiosidade, que em definição a partir deste estudo, é a transformação da religião sob a ótica da mudança das convenções sociais de determinada época. A religiosidade é a ruptura do que conhecemos como religião ou tradicionalismo religioso, uma vez que após gerações de pensamentos e desenvolvimento tanto científico quanto de pensamento crítico a respeito das antigas e sólidas convenções sociais.

A individualidade da fé é capaz de dar esse poder para o ser humano, sua própria capacidade de escolha o coloca no caminho de conhecer a si mesmo e exigir de si mesmo somente o que achar necessário. Mas não é somente de rupturas que a sociedade sofre. Enquanto há uma ruptura, um estrutura maleável que busca desestabilizar a atual, existe outra estrutura que se solidifica e fará o possível para permanecer. Com a concepção de individualidade não é diferente, a continuidade também estará presente – mesmo que de forma sutil – na nova cultura religiosa, é a continuidade da individualidade, semeando meios para se perpetuar como cultura, até que outro aspecto da modernidade rompa os paradigmas atuais, que não por menos, estão ainda em desenvolvimento.

2

Utilizaremos de exemplo algumas esferas de identidade abordadas pela autora para exemplificar o desenvolvimento do raciocínio do texto. Existe uma disfunção na esfera da dimensão emocional e cultural, sendo que ambas são necessárias para que se tenha uma manutenção da fé dentro da religião. Essa disfunção provoca um desligamento ou como Léger diz em seu texto, uma “saída da religião”. Pois as duas esferas formam o senso comunitário, e com uma supervalorização dessa singularidade, a tendência é que aconteça um esvaziamento do sentimento de pertença a uma comunidade. Do outro lado, que compõe também um ingrediente nessa lista para a “saída da religião”, temos as questões éticas, que vão se tornando universais, os valores se tornam universais, deixando de lado a ideia de “povo separado”, uma vez que mais pessoas aderem a esses

valores. E se não há nada que “prenda” o fiel a uma instituição ou uma religião institucionalizada, então há essa saída, de maneira que se faça uma ruptura desses sentidos.

A religião no mundo ocidental, perdendo sua capacidade de organizar ou estruturar a sociedade, provocado pela perda de sentido de unidade, assim como pela supervalorização do Eu, deixa de definir e estruturar questões morais e que foram embasadas por eras, embora todo um sistema jurídico e moral básico ainda seja embasado na moral religiosa.

O que, de fato, torna a individualidade tão perigosa para a sociedade, não só religiosa, mas para a construção cultural da sociedade? Na verdade, ela não é perigosa nem tampouco um bicho de sete cabeças. A individualidade é um mecanismo de ruptura para encontrar novas formas de se viver em comunidade, onde pessoas com a mesma afinidade vão lutar pela mesma causa, irão se identificar com a mesma experiência religiosa, vão se apaixonar por uma ação específica e farão parte daquilo a partir do momento oportuno. Os pontos de convergência continuam a existir, mesmo que as questões identitárias se isolem, a continuidade continuará lutando para continuar algo, mesmo que seja novo.

De acordo com o texto de Léger (p.72), o indivíduo conserva, o mínimo necessário de uma tradição que antes fora condicionado, não há como abandonar ou rejeitar totalmente aquilo que lhe foi dado. Partindo desse pensamento, o humano individual não passa a realmente criar algo novo, totalmente do nada, ele busca dentro do que já foi construído pela sociedade, opções ou escolhas que possam apoiar seus princípios individuais. Uma nova religião cristã ou um novo terreiro baseado nas doutrinas da umbanda, mas que siga um caminho não tão desconhecido.

DaMatta (2000), coloca a individualidade dentro da questão do “eu”, como sendo “a diferenciação crítica entre o indivíduo como realidade empírica e o estabelecimento deste como uma entidade social autônoma ou um valor social” e “diz respeito à institucionalização do indivíduo como valor englobante, um valor postulado como sendo maior (e mais inclusivo) do que a sociedade da qual ele é parte”. Se a individualidade é uma maneira de se institucionalizar, então podemos considerar neste trabalho que o caminho para a individualidade, nada mais é do que uma nova construção social, uma nova convenção

social acerca dos parâmetros da cultura. Ou seja, se a cultura é o espelho ou a expressão simbólica de um povo, a individualidade é a marca pela qual essa cultura se expressa nas novas convenções sociais.

O desaparecimento de Deus se dá de forma a entender que o que desaparece não é a figura divina por si própria, mas sim, as antigas formas de se enxergar e praticar o sagrado. Com novos adventos da modernidade, novas funções sociais surgem e novas visões acerca do sagrado moldam novas perspectivas de visão de mundo, ao passo que as esferas de identidade* consigam fazer movimentos de convergência e assim achar novos adeptos para os tradicionalismos e novas formas de culto baseados ou não nos tradicionalismos. Não só formas de culto, mas também, dentro das funções sociais que a religião tem seu papel primordial, na criação de comunidades. Cristian Parker (1996) aborda isso muito bem, no quesito da cultura marginal, onde temos um setor invisível, afetado pela modernização e pela revolução industrial e tecnológica, em que o setor informal é capaz de criar meios de cultura e inserção cultural, de acordo com suas estratégias próprias de sobrevivência. Não seria o mesmo abordado por Léger dentro das pesquisas identitárias nos movimentos cristãos?

108

Conclusão

As mudanças não são um problema. O que podemos observar é como elas vão impactar e como a continuidade lidará com essas rupturas. Podemos dizer que a continuidade é um ponto não determinado, mas que sempre está presente em uma convergência entre a tradição e a ruptura. E é a continuidade que irá determinar para qual direção novos produtos culturais surgirão, não somente como uma incógnita, mas também como produto cultural indeterminado, estruturado ou estruturante a depender dos fatores identitários.

O desaparecimento da divindade como migração de crenças é um fator a ser considerado pelas religiões tradicionais, não para uma preocupação com a perda de fiéis ou com o próprio desaparecimento de uma religião, deve ser considerado no sentido de que os tradicionalismos também precisam experimentar rupturas e criar mecanismos de adaptação para sua própria continuidade em

*Em ambos os sentidos, tanto na abordagem de Léger quanto no quesito da peculiaridade, as esferas de identidade aqui servem para apontar a direção dentro de uma gama de diversidades.

consideração às evoluções das convenções sociais. É nítido que a religião não consegue acompanhar a evolução do ser humano como ser social, e para isso, novas compreensões devem ser buscadas, novos questionamentos devem ser feitos a respeito dos tradicionalismos, principalmente porque o ser social busca sua própria legitimação nos tempos modernos através da busca pela individualidade.

A figura do peregrino e do convertido em Léger satisfaz uma camada da compreensão sobre o que ela define como “bricoladores”, no entanto, uma atenção especial ao assunto deve ser dada, em vista de que esses “bricoladores” também são os criadores de mecanismos religiosos que podem fundar uma nova continuidade de crenças que vão suprir as necessidades de uma população moderna. A coesão social promovida pela religião não deixa de existir, pois o conjunto de crenças ou da formação de um sentimento comum ou mesmo de um estado de consciência coletiva (Durkheim, 1999, p. 50), promove — no sentido de que as pessoas se agrupam por interesses em comum, fator social que também acontecerá com os “bricoladores”, à medida em que eles entrem em sintonia com suas crenças individuais — uma coerção ética e moral, que seja de uma ética social universal, o fator coercitivo para que a sociedade não saia do seu próprio eixo e mantenha sua manutenção (Durkheim, 1999, P. 64).

Espero ter contribuído, ao menos em nível introdutório, para que haja novas discussões acerca do tema, questionando se realmente há um problema em relação aos “bricoladores” e se há um vazio social dentro da fé coletiva. Muitos estudos são necessários, tendo em vista que a secularização está presente, da mesma forma que a dessecularização se forma com as convergências do peregrino e do convertido em suas perspectivas contemporâneas da espiritualidade e da religiosidade.

Referências

DURKHEIM, Émile, 1858-1917. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GOMES, José Vitor Lemes. MAGALHÃES, Raul Francisco. Max Weber e a racionalidade: Religião, Política e Ciência. *Teoria e Cultura*. Juíz de Fora v. (3), n. (1/2) p. (79-92) (jan./dez.) 2008.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

MICHELOTO, Antônio. Realidade e perspectivas das tradições religiosas na pós modernidade. *Interações* [en linea]. 3(3), (97-112), 2008. ISSN: 1809-8479. Disponible en:
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=313027310007>

PARKER, Cristian. *Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1996.

PIERUCCI, A F O e PRANDI, Reginaldo. *Assim como não era no princípio: religião e ruptura. Realidade Social das Religiões no Brasil: Religião, Sociedade e Política*. São Paulo: Hucitec, 1996.

NARRATIVAS MÍTICAS DE ORIGEM UMBANDISTAS: O RACISMO RELIGIOSO NA CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA COLETIVA DAS MACUMBAS CARIOCAS DA PRIMEIRA REPÚBLICA AO ESTADO NOVO

Guilherme de Sá Pontes*

Resumo: A temática perpassa o embranquecimento e amarelamento das umbandas no começo do século 20, herdeiras das espiritualidades centro-africanas que por meio do sincretismo lhes emprestaram seu nome e fundamentos. Busca-se, por meio da revisão bibliográfica, descrever os processos de negociações de sentidos, empréstimos, trocas e apropriações ocorridos durante a constituição das primeiras umbandas cariocas e compreender como se alinharam ao projeto pós-abolicionista, republicano e eugenista de construção nacional. Verificou-se que as tradições religiosas umbandistas das primeiras décadas do século 20 desenvolveram narrativas míticas de criação que negavam uma origem centro-africana bantu, substituindo-a ora por uma origem oriental, ora por uma origem sobrenatural em reinos lendários.

Palavras-chave: Umbandas. Racismo religioso. Sincretismo. Eugenia.

Introdução

No 36º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião apresentei no grupo temático 1 - 'Religiões de Matriz Africana no Brasil: Memórias, Narrativas e Símbolos de Religiosidade', comunicação intitulada 'As diferentes linguagens do sagrado umbandista no século XX', na qual exploro o contexto social, histórico e cultural em que as umbandas cariocas do século 20 se constituíram, concluindo que o espiritismo de umbanda do Zélio, a umbanda mirim de Figueiredo e a umbanda esotérica de Matta e Silva foram moldadas com feições embranquecidas e amareladas pelo racismo.

A presente comunicação, na sequência e desdobramento daquela, busca, a partir do mesmo recorte, qual seja, as três tradições religiosas umbandistas acima citadas, empreender análise de suas narrativas míticas de origem, a fim de verificar a hipótese de que teriam sido elaboradas à

* Mestre em Ciências da Religião pela PUC GO. Bolsista CAPES. E-mail: guilhermepontes@hotmail.com

partir de uma lógica racial fenotípica colorista que busca substituir elementos de matrizes negras africanas por brancas europeias e amarelas asiáticas.

Abordaremos as três tradições umbandistas retro mencionadas observando uma sequência cronológica linear crescente. A mais antiga e por muitos adeptos apontada como a fundadora da umbanda no Brasil, é o 'espiritismo de umbanda', criado por Zélio de Moraes* a partir da manifestação mediúnica do caboclo das 7 Encruzilhadas em 15 de novembro de 1908, dirigente da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, aberta na sua própria casa situada na Rua Floriano Peixoto, número 30, em Neves, São Gonçalo - RJ. A segunda é a 'umbanda mirim', cuja casa máter homônima foi oficialmente fundada em 13 de Outubro de 1924 por Benjamim Figueiredo†, médium do Caboclo Mirim, na Rua Bela, 421, Rio de Janeiro. A terceira é a 'umbanda esotérica' de W. W. Da Matta e Silva‡, fundador da Tenda de Umbanda Oriental (TUO) em 1937, no bairro da Pavuna, Rio de Janeiro.

1 Narrativas míticas fundantes umbandistas

1.1 Espiritismo de umbanda ou linha branca de umbanda

Reconstruiremos as narrativas míticas do espiritismo de umbanda por meio de documentos subscritos por Zélio e por Leal de Souza, adepto da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, que seria o primeiro autor brasileiro a escrever sobre a umbanda.

Em comunicação datada de 21/12/1919, Zélio mediunizado pelo caboclo das 7 Encruzilhadas emprega um discurso de forte influência católica e espírita, evidenciando-se a forte influência destas religiões na construção de toda a narrativa mítica deste novo movimento messiânico espiritualista carioca. O teor homilético da mensagem faz sentido na medida em que segundo Zélio, o caboclo das 7 Encruzilhadas teria sido o padre jesuíta italiano Gabriel Malagrida em uma de suas encarnações e, na última, teria encarnado no Brasil como um simples caboclo:

Meus irmãos e companheiros de luta

* Zélio Fernandino de Moraes (São Gonçalo, 10 de abril de 1891 — 3 de outubro de 1975).

† Benjamin Gonçalves Figueiredo (26 de dezembro de 1902 - 3 de dezembro de 1986).

‡ Woodrow Wilson da Matta e Silva (Garanhuns, 28 de julho de 1916 — Rio de Janeiro, 17 de abril de 1988)

[...] Irmanai-vos pelo amor, compreendei que sois filhos de um mesmo PAI, chorai com vossos semelhantes as suas desventuras, vesti os nus, confortai os aflitos e sereis dignos de seguir-me e sereis de fato meus discípulos. Tudo passará meus irmãos muito amados, mas as minhas palavras jamais passarão, queira ou não os vossos espíritos, porque elas ficarão gravadas no cálice deste recinto e algum dia quando ele ruir o pó se levantará e o vento enviará por este mundo de meu DEUS as minhas palavras. A árvore do "EVANGELHO", semeada há dois mil anos na "PALESTINA" eu a transplantei para o rincão de "SÃO GONÇALO" onde o meu olhar se fixa nutrindo o meu "ESPÍRITO" na esperança de que breve florescerá, estendendo a sua fronde por toda parte e dando frutos sazonados de amor e de perdão. Irmãos meus muito amados, há longos anos que procuro reunir-vos todos para que formeis um só rebanho sob a minha direção, mas rebeldes vos tendes conservado as minhas injunções procurando antes servir o egoísmo das vossas matérias. Cumpridor fiel da vontade do PAI, toda a minha complacência se distribui por este pobre rebanho desgarrado. Prometi, porém, que todos seriam salvos e espero levar-vos um dia limpos e puros, as suas sacratíssimas plantas, aureolados as vossas frentes pela luz brilhante da purificação final. Estudai meus caros irmãos, gravando meus ensinamentos e minhas palavras em vossos corações, esmagando o orgulho e o egoísmo que os degradam e adquirindo as virtudes que os elevam no conceito do nosso "PAI CRIADOR". A minha paz vos dou, a minha paz vos deixo como deixo a minha humildade para que ela possa vos engrandecer perante o PAI, pedindo-vos que vos ameis uns aos outros como eu vos amo, lembrando-vos sempre que sou o mais pequenino e humilde dos espíritos que baixam ao planeta Terra. "CABOCLO DAS SETE

ENCRUZILHADAS" Comunicação feita em 21/12/1919
(T.E.N.S.P., 1919)

Leal de Souza esclarece quem seria este espírito que teria fundado o espiritismo de umbanda e estabelecido os contornos da sua narrativa mítica:

A Linha Branca de Umbanda é realmente a Religião Nacional do Brasil, pois que, através dos seus ritos, os espíritos dos ancestrais, os pais da raça, orientam e conduzem a sua descendência. O precursor da Linha Branca foi o Caboclo Curugussu, que trabalhou até o advento do CABOCLO DAS SETE ENCRUZILHADAS que a organizou, isto é, que foi incumbido, pelos guias superiores, que regem o nosso ciclo psíquico, de realizar na terra a concepção do Espaço. Esse Espírito une a intransigência à doçura. Quando se apresentou pela primeira vez, em 15 de Novembro de 1908, para iniciar a missão, mostrou-se como um velho de longa barba branca; vestia uma túnica alvejante, que tinha em letras luminosas a palavra CARIDADE. Depois, por longos anos, assumiu o aspecto de um Caboclo vigoroso, hoje é uma claridade azul no ambiente das Tendras. A sua missão é, portanto, a de preparar Espíritos encarnados e desencarnados que deverão atuar no espaço e na terra, na época futura em que ocorrerá um acontecimento da importância do advento de Jesus no mundo antigo. O CABOCLO DAS SETE ENCRUZILHADAS chama Umbanda os serviços de caridade, e demanda os trabalhos para neutralizar ou desfazer os de magia negra. A organização da Linha é um primor minucioso. Espanta a sabedoria dos Espíritos que se apresentam como caboclos e pretos-velhos e que são tanto mais humildes quanto mais elevados. Em geral, as pessoas que frequentam as sessões, não as conhecem na plenitude da sua grandeza, porque tratam do seu caso pessoal, sem tempo para outras explicações. O CABOCLO DAS

SETE ENCRUZILHADAS, que é dotado de rara eloquência, quando se manifesta em público, costuma adaptar a sua linguagem à compreensão das pessoas menos cultas, consideradas como sendo as mais necessitadas de conforto espiritual. Foi esse Espírito que há vinte anos, conforme ficou apurado num inquérito policial, reproduziu o milagre do Divino Mestre, fazendo voltar à vida uma moça cuja morte fora atestada pelos médicos. (Souza, 1952 *apud* Silva, 1987, p. 16-17, grifos do autor).

A razão apresentada para a escolha do nome de caboclo das 7 Encruzilhadas revela igualmente a forte influência católica ao se evocar Jesus Cristo e a Virgem Maria:

O Caboclo das Sete Encruzilhadas pertence à falange de Ogum, e, sob a irradiação da Virgem Maria, desempenha uma missão ordenada por Jesus. O seu ponto emblemático representa uma flecha atravessando seu coração, de baixo para cima; – a flecha significa a direção, o coração sentimento, e o conjunto – orientação dos sentimentos para o alto, para Deus. Estava esse Espírito no Espaço, no ponto de interseção de Sete Caminhos, chorando sem saber o rumo que tomar, quando lhe apareceu na sua inefável doçura, Jesus, e mostrou-lhe, numa região da Terra, as tragédias da dor e os dramas da paixão humana, indicou-lhe o caminho a seguir, como missionário do consolo e da redenção. E em lembrança desse incomparável minuto de sua eternidade, e para se colocar ao nível dos trabalhadores mais humildes, o mensageiro do Cristo tirou o seu nome do número dos caminhos que o desorientavam, e ficou sendo o Caboclo das Sete Encruzilhadas. (Souza, 1952 *apud* Silva, 1987, p. 16-17, grifos do autor).

1.2 Umbanda mirim

Benjamin Figueiredo, fundador da Umbanda Mirim, teria se desenvolvido mediunicamente com Zélio na Tenda Nossa Senhora da Piedade ou em uma de suas tendas filiadas:

Segundo o antigo site da Tenda Espírita Mirim, Benjamim Figueiredo recebeu ordens do Caboclo Mirim, em 1920, na sessão espírita que a família dele desenvolvia, que aquela seria a última sessão espírita da família e que daquele momento em diante eles deveriam trabalhar com Aumbanda;

– Apenas em 1924 Benjamin Figueiredo funda a Tenda Espírita Mirim, 4 anos após ter recebido ordens do Caboclo Mirim;

– Pela fita, ouvimos Zélio contar que Benjamim passou a frequentar a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (TENSP) a tenda de Zélio para que Zélio o desenvolvesse na Aumbanda. Em uma dessas ocasiões, Orixá Mallet, incorporado em Zélio, pegou Benjamim e, carregando-o nas costas, meio quilômetro e o atirou no mar, tendo, logo após o fato, dito que Benjamim já estava pronto pra começar a trabalhar com Aumbanda;

– podemos supor, então, que antes de Benjamim começar a trabalhar com Aumbanda, ele foi aprender com Zélio, Caboclo das Sete Encruzilhadas, Pai Antônio e Orixá Mallet, explicando o porquê dele demorar 4 anos para cumprir a ordem do Caboclo Mirim (Kritski, 2024)

Em 19 de Outubro de 1941, a Tenda Espírita Mirim apresentou no primeiro congresso de espiritismo de umbanda, por meio de seu delegado, Diamantino Fernandes, uma comunicação denominada de tese, intitulada 'O espiritismo de umbanda na evolução dos povos - Fundamentos históricos e filosóficos', na qual se nega a origem africana da umbanda e se defendeu uma origem mítica. Evidenciam-se, também, a influência do catolicismo, espiritismo, budismo e hinduísmo, desde a introdução de sua fala:

[...] peço permissão para erguer um modesto hino de louvor, gratidão e respeito, aos nossos iluminados mestres daquela Índia misteriosa e sábia, pela luz que de seus maravilhosos ensinamentos se projetou no meu espírito através de minhas encarnações anteriores [...] Mestres da Índia, em cujas fontes tenho bebido largamente os ensinamentos desta grandiosa filosofia que me fez descobrir em mim uma partícula da divindade [...] recebi neste momento histórico da espiritualidade do Brasil, país magnífico onde Jesus transplantou a semente luminosa do Evangelho, no dizer de Humberto de Campos [...] (Trindade, 1941)

Diamantino inicia sua fala afirmando que a umbanda não surgiu entre os povos africanos atrasados, mas entre povos antigos e avançados:

Umbanda não é um conjunto de fetiches, seitas ou crenças, originárias de povos incultos, ou aparentemente ignorantes; Umbanda é, demonstradamente, uma das maiores correntes do pensamento humano existentes na terra há mais de cem séculos, cuja raiz se perde na profundidade insondável das mais antigas filosofias. (Trindade, 1941)

Uma etimologia é apresentada na qual ele afirma que o vocábulo umbanda não tem origem africana, mas oriental na língua sânscrita e que sua raiz poderia ser encontrada em livros sagrados do hinduísmo:

O vocábulo UMBANDA é oriundo do sanscrito, a mais antiga e polida de todas as línguas da terra, a raiz mestra, por assim dizer, das demais línguas existentes no mundo. Sua etimologia provém de AUM-BANDHÃ, (om-bandá) em sanscrito, ou seja, o limite no ilimitado. [...] A raiz mais antiga de que há registro conhecido acerca de Umbanda, encontra-se nos famosos livros da Índia, os Upanishads, que veiculam um dos ramos

do conhecimento mental e filosófico encerrados nos Vedas, a fonte de todo o saber humano acerca das leis divinas que regem o universo. (Trindade, 1941)

A umbanda sempre teria existido entre as raças 'evoluídas' do planeta e seus princípios metafísicos avançados o demonstrariam:

[...] Dilatando o campo do nosso raciocínio, havemos de chegar forçosamente à convicção de que o Espiritismo de Umbanda existiu sempre entre as raças espiritualmente mais adiantadas do globo terrestre, sem o que não poderia existir agora. [...] No Espiritismo de Umbanda existe a mesma concepção* de um Deus impessoal, incorpóreo, Criador e Animador do Universo, não nascido, eterno, sem princípio e sem fim, origem e meta de todos os seres animados e inanimados. [...] a doutrina pregada pelo Espiritismo de Umbanda, é exatamente a mesma que promoveu a evolução moral e filosófica de todos os povos cultos da terra, embora sob denominações diferentes, peculiares a cada um. (Trindade, 1941)

118

Diamantino reconhece que a umbanda veio da África, fazendo confusão apenas quanto aos povos ao incluir sudaneses, vez que a umbanda é centro-africana. Mas ele afirma que a umbanda chegou deturpada como magia-negra ou candomblé. Outro equívoco é o de afirmar que desde o início da diáspora africana na década de 30 já estariam presentes, vez que nas primeiras décadas os portugueses deram preferência aos africanos da Alta Guiné (Senegâmbia):

Segundo dados conhecidos, a Umbanda vem sendo praticada em terras brasileiras desde o meado do século XVI, sendo, por conseguinte, a mais antiga modalidade religiosa implantada sob o Cruzeiro do Sul, depois do Catolicismo, que nos veio com os descobridores. Trouxeram a Umbanda, no recôndito

* Diamantino está se referindo à concepção do vedanta.

de suas almas atribuladas de escravos, vendidos como mercadoria de feira aos grão-senhores do Brasil, os primeiros sudaneses e bantus que aqui chegaram cerca do ano de 1530, procedentes de Angola, da Costa dos Escravos, do Congo, da Costa do Ouro, do Sudão e de Moçambique. (9)* Daí o ritual semi-bárbaro sob o qual foi a Umbanda conhecida entre nós, e por muitos considerada magia negra ou candomblé. É preciso considerar, porém, o fenômeno meselógico peculiar às nações africanas donde procederam os negros escravos, a ausência completa de qualquer forma rudimentar de cultura entre eles, para chegarmos à evidência de que a Umbanda não pode ter sido originada no Continente Negro, mas ali existente e praticada sob um ritual que pode ser tido como a degradação de suas velhas formas iniciáticas. (Trindade, 1941)

Na sequência, Diamantino sustenta que sendo a umbanda um saber tão elevado os africanos só podem tê-la aprendido no reino mítico do oriente da Lemúria:

Sabendo-se que os antigos povos africanos tiveram sua época de dominação além mar, tendo ocupado durante séculos, uma grande parte do Oceano Índico, onde uma lenda nos diz que existiu o continente perdido da Lemúria, do qual a Austrália, a Australásia e as ilhas do Pacífico constituem as porções sobreviventes, — fácil nos será concluir que a Umbanda foi por eles trazida do seu contacto com os povos hindus, com os quais a aprenderam e praticaram durante séculos. Morta, porém, a antiga civilização africana, após o cataclismo que destruiu a Lemúria, empobrecida e desprestigiada a raça negra, — segundo algumas opiniões, devido à sua desmedida prepotência no passado, em que chegou

* Edison Carneiro em 'Religiões Negras', Civilização Brasileira, 1936.

a escravizar uma boa parte da raça branca — os vários cultos e pompas religiosas daqueles povos sofreram então os efeitos do embrutecimento da raça, vindo, de degrau em degrau, até ao nível em que a Umbanda se nos tornou conhecida. (Trindade, 1941)

Diamantino conclui subordinando a umbanda à Jesus e enaltecendo o quanto ela à época teria conquistado a tão almejada aceitação social:

Desde, porém, que estudiosos da doutrina de Jesus se dedicaram a pesquisar os fundamentos desta grande filosofia, que é, ao mesmo tempo, Luz, Amor e Verdade, e a praticam hoje, sincera e devotadamente em sua alta finalidade de congregar, educar e encaminhar as almas para Deus, o Espiritismo de Umbanda readquiriu o seu prestígio milenar, assim como o acatamento e respeito das autoridades brasileiras.

Bem haja, pois, o Espiritismo de Umbanda no Brasil, e todas as falanges de trabalhadores invizíveis da Seara de Jesus! (Trindade, 1941)

120

1.3 Umbanda esotérica

Matta teve contato com o 'espiritismo de umbanda' e a 'umbanda mirim', e por eles foi fortemente influenciado. Merece destaque a amizade com o capitão José Pessoa, filho de santo de Zélio, que foi convidado por Matta para prefaciar a sua obra. Matta o agradece a aceitação do convite:

Nesta página o mais sincero dos meus "saravá" para o digno confrade e amigo capitão JOSÉ ÁLVARES PESSOA, Presidente e Diretor de Doutrina da Tenda S. Jerônimo. A este umbandista de fibra, pela sinceridade com que emitiu o conceito abaixo sobre esta obra, quando por ocasião do lançamento da 1ª

Edição – o mais fraterno dos meus “sarava” [...] (Silva, 1996)

E João Pessoa exalta entusiasmadíssimo a sua obra:

“Meu ilustre e prezado confrade Sr. W. W. da Matta e Silva. A leitura de “Umbanda de Todos Nós” – o magnífico livro que faltava ser escrito – proporcionou-me um grande prazer espiritual e [...] será como um marco na história de nossa religião [...] “Umbanda de Todos Nós” não é só um grande livro; é o melhor que até hoje (1956) foi escrito sobre o assunto. [...] Até hoje, quase nada se escreveu sobre a verdadeira Umbanda. Na realidade muito se tem escrito [...] sobre o africanismo importado pelos escravos nos tempos da colônia, que nada tem a ver com a maravilhosa obra espiritual que se realiza nos terreiros de Umbanda do Rio de Janeiro, obra que data de mais ou menos 30 anos, empreendida pelo admirável espírito que dá o nome humilde de Caboclo das Sete Encruzilhadas que reformou os trabalhos da magia que comumente se faziam nos terreiros, purificando-os e transformando a magia negra, que então imperava quase absoluta, nesta magia que os Mestres Divinos classificam como a Ciência da Vida e da Morte. O prezado confrade, com o seu admirável livro, conseguiu realizar uma obra de divulgação como nenhum outro escritor que o precedeu ainda havia feito. “Umbanda de Todos Nós” será como a Bíblia, o livro clássico que todo Umbandista de fé consultará. (Silva, 1996)

A única crítica foi quanto à defesa que Matta faz pela retirada de imagens nos terreiros de umbanda. João Pessoa compreende Matta mas defende que no atual estado de evolução elas se fazem necessárias, e evoca o hinduísmo e o budismo para sustentar sua fala:

Só quanto a um ponto estou em desacordo com o ilustre autor de “Umbanda de Todos Nós”. É sobre a

questão das imagens, que a seu ver deveriam ser abolidas dos nossos terreiros. O ideal deveria realmente ser o cumprimento das palavras do Evangelho, “Deus deve ser amado em espírito e verdade”; mas, raras são as criaturas que no atual estado de civilização materialista poderão – como os verdadeiros Yoguis indianos e Lamas tibetanos – concentrar a sua mente no Absoluto sem forma. Os homens comuns têm necessidade imperiosa de uma representação da divindade. O próprio povo da Índia e do Tibet não prescinde das imagens e, nos seus templos, a divindade representa-se por formas que nos parecem às vezes bizarras. (Silva, 1996)

De fato, excetuando a questão da presença de imagens, Matta irá acompanhar *in totum* a narrativa mítica elaborada pelo espiritismo de umbanda e pela umbanda mirim, afirmando que a umbanda teria surgido há milhares de anos na Lemúria, que teria passado para a Atlântida, para a Índia (onde se conserva no sânscrito o termo Aumbhandan tal como afirmado por Benjamim), para o Egito e, dele se espalhado pelo continente africano, da onde teria sido trazida totalmente deturpada pelos negros africanos escravizados, vez que eles eram primitivos, bem como sua cultura, religiosidade e saber (Silva, 1987, 1996 e 1998):

[...] os rituais de nação que os primitivos escravos negros fizeram ressurgir no Brasil [...] esses rituais e essas místicas, naquelas épocas, deviam estar mais puros, isto é, menos mesclados ou influenciados. Digamos assim: com o seu primitivismo mais vivo em suas lembranças [...]. (Silva, 1987, p. 8).

Em toda a sua obra há um esforço para desvincular a umbanda da África, combatendo ferrenhamente a sua origem centro-africana:

Agora entremos com nossas induções e deduções, para tirarmos de vez a mania daqueles que pretende ligar diretamente essa Umbanda do Brasil a uma

pseudo-Umbanda africana ou angolense. De 1894 a nossos dias (1978), nenhum Culto, Seita ou Ritual foi conhecido ou praticado ou que ainda se pratique com a denominação de Umbanda, naquelas terras de Angola, Moçambique, Catembe e Magude, essas duas últimas consideradas como a Meca do curandeirismo africano. Nesse período não se identificou nenhum sistema religioso ou mágico a que dessem o nome de Umbanda, nem mesmo no sentido mais simples de arte de curar ou de curandeirismo e muito menos ainda no sentido amplo, eclético, com os valores que H. Chatelain descobriu...[...]. (Silva, 1987, p. 9).

A palavra Umbanda como Bandeira não surgiu absolutamente de dentro de nenhum grupamento de nação africana e nem nos rituais dos negros de origem Banto [...]. Nem tampouco existiu nada, entre as mais antigas babás de Candomblés ou daqueles tipos de mistura de rituais africanos com pajelança, identificados como Tambor de Mina, Casa de Batuque, Xangôs do Nordeste, Catimbós etc, onde empregasse a palavra Umbanda significando coisa alguma. (Silva, 1987, p. 13)

123

Conclusão

A partir da análise das narrativas míticas do espiritismo de umbanda (1908), da umbanda mirim (1924) e da umbanda esotérica (1937) verificou-se a negativa da origem centro-africana, a condenação explícita dos povos e saberes africanos trazidos durante a diáspora, a defesa de que a umbanda seria uma tradição milenar de raças superiores, evoluídas, surgida em reinos míticos como a Lemúria, e que a Índia, o hinduísmo, seus livros sagrados e sua língua, o sânscrito, ainda conservariam a verdadeira origem remota da umbanda, evidenciam como o racismo institucional e científico que marcou o final do século 19 e as primeiras décadas do século 20 moldou o racismo religioso que higienizou suas narrativas míticas em busca de legitimação social.

Referências

BOFF, Leonardo. Igreja: Carisma e poder. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

Monteiro, John Manuel. As populações indígenas do litoral brasileiro no século xvi: transformação e resistência. Franca: Univ. Est. Paulista, ano.

CROATTO, José Severino. As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2010.

KRITSKI, Pedro Mateo Bàez. A ligação entre Zélio de Moraes e Benjamim Figueiredo. Disponível em:

<https://registrosdeumbanda.wordpress.com/2010/05/05/a-ligacao-entre-zelio-de-moraes-e-benjamim-figueiredo/>. Acesso em: 05 nov. 2024.

MORAIS, Zélio Fernandino de. Documentos Históricos. Disponível em: <https://www.tensp.org/documentos-historicos>. Acesso em: 05 nov. 2024.

Rivas Neto, Francisco. Fundamentos herméticos de umbanda. São Paulo: Ícone, 1996.

RIVAS NETO, Francisco. Umbanda: o elo perdido. 4. ed. São Paulo: Aláfia, 2017.

SILVA, Woodrow Wilson da Matta e. Umbanda de todos nós. São Paulo: Ícone, 1996.

SILVA, Woodrow Wilson da Matta e. Umbanda e o poder da mediunidade. 3. ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1987.

SILVA, Woodrow Wilson da Matta e. Umbanda, sua eterna doutrina. São Paulo: Ícone, 1998.

SOUZA, Antônio Eliezer Leal de. O espiritismo, a magia e as sete linhas da umbanda. Rio de Janeiro: [s.n], 1933.

TENDA ESPÍRITA NOSSA SENHORA DA PIEDADE. Comunicação feita em 21/12/1919. Disponível em: https://www.facebook.com/photo/?fbid=1337780899597070&set=pb.100064287595512.-2207520000&locale=id_ID. Acesso em: 5 nov. 2024.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. O espiritismo de umbanda na evolução dos povos - Fundamentos históricos e filosóficos. In: PRIMEIRO

CONGRESSO DE ESPIRITISMO DE UMBANDA, 1941, Rio de Janeiro. Anal eletrônico. Disponível em:
<https://pt.scribd.com/document/554782105/Primeiro-Congresso-Brasileiro-Do-Espiritismo-de-Umbanda>. Acesso em: 5 nov. 2024.

FOLIA DE REIS EM ITAGUARI-GO: MULHER E O BINARISMO DE SUA SUBJUGAÇÃO

Gustavo Augusto da Silva*

Resumo: Este trabalho busca explorar a festa da Folia de Reis em Itaguari, Goiás, a partir da perspectiva dos estudos decoloniais. Embora a tradição ocidental tenha frequentemente marginalizado as mulheres, este texto observa que, na Folia de Reis, as mulheres desempenham um papel central na condução dos ritos e na organização do evento. A análise sugere que, ao contrário das concepções coloniais que relegam às mulheres a posições secundárias, o rito, na supracitada festa, as mulheres não são subalternas, mas sim protagonistas, especialmente nos preparativos e na manutenção das tradições. Assim, o ensaio propõe que a celebração ultrapassa a dicotomia entre o sagrado e o profano, de modo a evidenciar a importância contínua das mulheres na construção e preservação dessas práticas culturais. Através de uma observação pessoal e com suporte teórico de autores decoloniais, destaco que o papel feminino na festa é fundamental e não faz parte da visão binarista tradicional; proponho um olhar atento na compreensão da participação das mulheres em contextos festivos e religiosos.

Palavras-chave: Folia de Reis; Itaguari; Mulher; Binarismo; Decolonialidade.

Introdução

A gênese do pensamento grego tem como mãe apenas homens. Apesar de figuras femininas aparecerem em diversos diálogos e obras de filósofos gregos, essa representação, por vezes, é meramente estilística. Este fenômeno não apenas espelha a realidade histórica da Grécia Antiga, onde as vozes femininas eram marginalizadas, mas, também, destaca como as estruturas de poder e conhecimento, construídas por homens, influenciaram a representação das mulheres

* Mestre e Doutorando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás; licenciado e bacharel em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás. Acadêmico de Psicologia pela Universidade Araguaia. Tem interesse em temas da música, psicologia e cultura pop.

não só dentro dos muros da filosofia. Como comenta Renato Nogueira (2017, p. 11):

Ao mesmo tempo em que a então superioridade masculina era enaltecida, a mulher era subestimada, ficando em uma posição de subalterna. Expressões como “chefe de família” e “dona de casa” são exemplos do universo patriarcal que herdamos. Aos homens era dado o espaço público; às mulheres, o domínio do lar. Paradoxalmente, no berço da democracia e da cultura ocidental, as mulheres, os estrangeiros e os escravos eram proibidos de votar.

A ontologia grega, nascida para a busca das essências e natureza do ser, negligencia a experiência feminina e a visão de mundo das mulheres. Enquanto homens debatiam sobre a existência, a matéria e a alma, as vozes femininas eram silenciadas, suas experiências relegadas ao domínio do privado e do doméstico, poucas vezes requeridas à fala. Esta exclusão sistemática contribuiu para a perpetuação de uma narrativa filosófica que refletia os interesses e perspectivas exclusivamente masculinos.

A mulher ficou excluída de diversas atividades sociais, como estudar conteúdos distintos e trabalhar. Reflexo disso é a ausência da mulher na filosofia, pois ela não tinha espaço para explicitar suas opiniões, conceitos, e teorias, como os grandes filósofos fizeram e ganharam o renome por este ato. A mulher não era considerada um ser pensante, já que para os homens, elas não tinham essa capacidade, esse intelecto de desenvolver um estudo aprofundado sobre os mais complexos temas (Lais, 2023, p. 90).

Ademais, a própria estrutura da sociedade grega antiga, na qual o poder da *polis* e o conhecimento estavam concentrados nas mãos dos homens, criou-se barreiras para a participação ativa das mulheres na filosofia. As mulheres foram majoritariamente excluídas dos espaços de debate público e educação formal, o que limitou suas

oportunidades de contribuir inicialmente para as mesmas questões tratadas exclusivamente por filósofos.

O resultado dessa dinâmica é uma lacuna na história da filosofia, na qual mulheres foram subestimadas ou ignoradas. Desde Pandora até a mitologia cristã da Criação, o que houve, ao nosso ver, foi a tentativa de apagamento da figura feminina. Isso, vai de encontro com o medo masculino de perder seu poder coercitivo sobre o Outro.

Na obra de Hesíodo (séc. VIII a.C.), *Teogonia*, Pandora não aparece com esse nome explicitamente. Por vingança a Epimeteu, Zeus pediu ao deus Hefesto que fizesse uma mulher de argila e que os quatro ventos lhe soprassem a vida e que todas as deusas lhe enfeitassem. Assim, Pandora, o presente dos deuses para todos, a primeira e mais bela mulher já criada, surge marginalizada em uma história de briga entre Zeus e os dois irmãos, Prometeu e Epimeteu. Na *Teogonia* seu nome sequer é mencionado – apenas em *Os trabalhos e os dias*, e, ao decorrer da história, Pandora é “responsável” por abrir uma caixa (jarro) e deixar todos os males assolarem a humanidade.

Dela descende a geração das femininas mulheres,
Dela é a funesta geração grei das mulheres,
Grande pena que habita entre homens mortais,
Parceiras não da penúria cruel, porém do luxo
(Hesíodo, 1995, p. 116).

Assim como Pandora, o mito da Criação judaico-cristão também aloca a figura feminina como culpada por “deixar” o mal adentrar o mundo. Através de um diálogo, Eva é convencida a comer do fruto proibido e depois oferece a seu companheiro, Adão. Destarte, Eva, além de ser a primeira a pecar, também demonstra uma espécie de fragilidade feminina à tentação. A comparação de Eva com Pandora é óbvia para ter escapado ao imaginário dos escritores, como John Milton, em seu *Paraíso Perdido* (2014, p. 110):

Do que fatal Pandora enriquecida
Coas abundantes dádivas dos Numes
(Pandora, tanto parecida co'ela
Na perdição que ocasionou aos homens
Quando, trazida a Epimeteu por Hermes,

Co'os olhos belos estragou o Mundo,
Para que fosse assim vingado Jove
Por lhe roubarem o animante lume,
Que era dele somente privativo).

A maior questão da ontologia grega, herdada por todo o Ocidente – especialmente pela tradição cristã – é a separação entre o Ser e o Ente, a imanência e a existência, o volátil e o eterno. A separação binária da realidade deportou não só a figura da mulher, mas de todos aqueles que não são homens brancos europeus para um lugar de inferioridade do ser. Existe uma figura representativa do ideal baseada em uma metafísica. E o outro, sempre será o outro. Pelo menos, essa é a ideia marcada dentro de um pensamento que foi colonializado não só por Europeus, mas como visto acima, a metafísica grega colonizou todo o Ocidente.

A ideia axiológica de que existe um binarismo ficou – e ainda está – na filosofia Ocidental “dissolvida na água” muito fortemente. Quando se trata de observar as inserções das mulheres na filosofia como uma disciplina acadêmica, dos 73 grupos da ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia) apenas dois são dedicados ao pensamento de pesquisadoras femininas: O GT de “Edith Stein e o Círculo de Gotinga” e o Gt de “Mulheres na Filosofia”. Além desse dado, é interessante observar que, desse montante de grupos de pesquisa, 20 deles são dedicados ao pensamento (ou escola de pensamento) de homens europeus/gregos. Apenas um grupo se dedica ao pensamento filosófico brasileiro. Ou seja, além de praticamente toda a produção feminina estar alocada dentro de um GT, os pensadores brasileiros também se encontram todos submetidos em um único grupo. Através de uma simples pesquisa em uma associação de pesquisa atual é possível perceber predileções e heranças de uma disciplina já nasceu com suas pretensões.

Contudo, é importante salientar que, apesar das questões acima expostas, existem sim muitos grupos de pesquisa sobre filosofia brasileira e dedicados ao pensamento de mulheres. Apesar da maior associação de pesquisa em pós-graduação em filosofia do Brasil possuir os péssimos dados acima referidos, isso não significa que a produção acadêmica se reduza a isso. Há importantes círculos de pesquisadoras e pesquisadores

espalhados pelo Brasil que se dedicam aos temas decoloniais, principalmente no que tange ao estudo do feminino.

Esses grupos, tem pensado em mostrar em como a Ontologia e Metafísica tradicional, não respondem ao problema não só contemporâneo, mas há muito anunciado, de que a imagem da subalternização da mulher não ocorre na realidade do mesmo modo em que ocorre na literatura filosófica, histórica etc. Um exemplo, já dito por mim: a ANPOF possui muitos grupos dedicados apenas ao pensamento masculino, mas não perguntamos a estes outros grupos existentes se eles ansiariam adentrar à ANPOF. Nem todos necessitam de uma aprovação externa ou querem participar de lugares nos quais há muito tempo partilham dos axiomas anteriormente citados.

É nesse ínterim que partilho de uma experiência pessoal acerca do binarismo. Além, foi através de leituras de autores e ideias de pesquisas decoloniais, como Marinho (2022;2023); Chaul (2011); Rezende (2023). Esses autores, trabalham em como o binarismo ocidental se mostra frágil em outras culturas e que isso não se fazia presente em nossas terras antes da colonização. Destarte, apesar do processo de colonização, que trouxe o catolicismo romano para a América, a religiosidade presente em muitos lugares se mesclou tanto com as culturas já existentes, que não se tornou um catolicismo popular, mas sim uma religiosidade própria deste povo, o que não caracteriza algo não-oficial, até porque, oficial, para eles, são suas próprias práticas religiosas.

Histórias se entrelaçaram ao longo da colonização ao passo que, o movimento religioso do lugar em que nasci, se mostra bastante misto de experiências diversas. Como demonstrado no resumo deste trabalho, o objetivo deste ensaio é trazer a presença da figura feminina na festa da Folia de Reis. Levanto uma hipótese de que a figura da mulher na festa não de subalterna, mas sim de protagonista.

Folia de Reis de Itaguari – Qual é o momento importante?

No coração do Brasil, na cidade de Itaguari-GO, reside uma tradição que remonta muitos anos atrás, a Folia de Reis. Neste município, essa celebração ganha vida de maneira única, com duas vertentes principais: a Goiana e a Mineira. Ambas representam não apenas uma manifestação religiosa, mas também um rico entrelaçamento de culturas e tradições. Essa festa, dita como popular, tem se mostrado

importante em várias áreas do saber, apesar desse nome – festa popular – ainda refletir a ideia binarista, de que existe algo oficial e o popular é um extraoficial; a Folia de Reis não é uma festa popular católica e sim a festa oficial daquele povo.

Ao contrário de alguns decênios atrás, em que as folias de reis – ou qualquer outra expressão da cultura popular – eram compreendidas como subcultura, cultura de segunda categoria, baixa cultura, cultura dos menos cultivados, tem-se produzido muito sobre folias de reis. São antropólogos, sociólogos, geógrafos, psicólogos, musicistas, educadores e historiadores, dentre outros cientistas, que pesquisam sobre seus mais variados ângulos. E os resultados são os mais diversos, indiscutivelmente importantes porque partem de referências teórico-metodológicas consistentes e por isso fazem-se convincentes também suas conclusões (Gonzaga, 2017, p. 90)*.

131

O contexto histórico de quando as folias de reis chegaram ao Brasil carece de atenção, dado o fato de que os nativos que essas terras habitavam já tinham suas crenças. O Cristianismo, representado no processo de colonização das terras brasileiras pelos Jesuítas, introduziu seus entes sagrados no intento de substituir os daqui. Dentre eles estavam os Santos Reis. A Folia de Reis de Itaguari reflete fortemente as tradições locais e regionais. Os foliões percorrem as ruas da cidade, entoando cânticos tradicionais, acompanhados por instrumentos como violões, violas, pandeiros e reco-recos. Suas vestimentas coloridas e ornadas com fitas representam a alegria e o fervor da celebração. Quando eu era criança, na década de 90-anos 2000 a festa da Folia Goiana acontecia exclusivamente na cidade e a outra, a Folia Mineira, na zona rural. Hoje em dia, essa perspectiva mudou e há tanto pousos na cidade como na zona rural em ambas as folias.

A Folia de Reis em Itaguari é profundamente enraizada na tradição católica, destacando-se como uma manifestação de devoção aos Três Reis Magos: Gaspar, Melchior e Baltazar. Esses

* Agnaldo Gonzaga foi padre de Itaguari, no qual fez minha primeira comunhão e foi um grande estudioso e propagador da festa.

personagens bíblicos são reverenciados como os primeiros a visitarem o menino Jesus após o seu nascimento, trazendo presentes simbólicos: ouro, incenso e mirra.

Durante as celebrações da Folia de Reis, os foliões reencenam essa jornada dos Três Reis Magos, e percorrem as ruas da cidade em busca do "Menino Jesus". Esse aspecto teatral da Folia de Reis não apenas enriquece a experiência dos participantes, mas também serve como uma forma de transmitir a mensagem religiosa de maneira acessível e envolvente.

Acontece que essa festa não é católica no sentido romano de ser católico (mas em que lugar do mundo se vive um catolicismo romano *stricto*?). A festa da Folia de Reis é transpassada por ritos que só possuem sentido dentro da cosmogonia criada a partir das histórias entrelaçadas do nascimento da própria cidade. Os símbolos das figuras sagradas ganham uma figuração diferente no período da festa. A determinação binarista proposta por Eliade (2018) não tem lugar nesse tipo de situação.

A ideia de Sagrado separado do Profano perde força. As danças, bebidas alcoólicas, vestimentas diversas fazem parte de uma mesma realidade e tudo isso é considerado sagrado e importante para a realização dos ritos. O rito da festa da Folia de Reis não é apenas o momento em que os foliões se encontram junto ao altar preparado na casa, mas é um rito que se estende desde os preparos iniciais. Da busca de alimentos até a limpeza do local no outro dia: tudo isso é a festa da Folia de Reis.

Não nos propusemos em fazer um detalhamento de como funcionam as festas com suas peculiaridades, no mais, com um acervo pessoal de imagens e histórias contadas por minha família, podemos colocar em reflexão que a figura feminina não é posta ali como na ideia colonizadora que recebemos da Europa e Grécia.

Se formos nos atentar apenas para o aspecto mais formal da festa, que é o momento dos cânticos em frente ao altar, mulheres apenas participam no toque de instrumentos e em fazerem segunda voz. O embaixador sempre é um homem. Contudo, mulheres estão presentes em toda a festa de modo muito mais ativo do que homens. E para o público geral, o que é mais importante: a parte de ficarem cantando por 1 hora em pé ou comerem gratuitamente? De fato, a fé se faz presente em todos os momentos da festa e no ato ritualístico das

canções, porém, as filas na hora do jantar são gigantes, cortam e viram esquinas...

A mulher está e se faz importante muito mais do que homens. As imagens a seguir são de um acervo pessoal para demonstrar uma presença feminina nos preparativos que antecedem a festa da Folia de Reis da cidade de Itaguari. É interessante observar em como os homens, nas fotos, fazem papel secundários, apenas no auxílio das mulheres – geralmente mais velhas, que sabem mais da história da festa e já estão ali presentes há mais tempo.

Figuras 1 e 2: Montagem de almôndegas de carne



Fonte: acervo pessoal

Mulheres participam ativamente na confecção dos altares, no preparo dos alimentos, ornamentação do ambiente e em orientações gerais. Em todos os anos, o mote e o interesse em sediar uma festa de Folia de Reis majoritariamente está na mão dessas mulheres devotas. Esta presença das mulheres no imaginário festivo da Folia de Reis se mostra como a espinha dorsal de todo o rito.

Figura 3: Altar dedicado aos três reis santos feito por minha mãe



Fonte: acervo pessoal

134

A festa acontece muito não só nos dias 24 até 6 de janeiro e sim no ano todo dentro do imaginário das pessoas e em suas vidas. Em todo o ano as mulheres buscam e trabalham para que nos dias oficiais da festa tudo aconteça do melhor modo possível. Deste modo, as mulheres possuem um papel mesma importância do que os homens na realização da festa. Este entrelaçamento mostra uma relação que não partilha das ideias binaristas anteriormente citadas.

Ideias Conclusivas

Neste breve ensaio, propus-me a investigar a relevância da figura feminina na condução da celebração da Folia de Reis em Itaguari-GO. Por meio de uma abordagem metodológica que visa destacar a participação feminina nesse evento festivo, meu intento foi demonstrar que a sua realização não se limita unicamente ao seu ritual central, mas abrange uma série de elementos periféricos. Nesse contexto, as mulheres assumem um papel de destaque, o que supera, em importância, a ideia de uma festa realizada inteiramente homens.

Referências

- BULFINCH, Thomas. *O livro de outro da Mitologia: Histórias de deuses e heróis*. Tradução de David Jardim. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.
- CHAUL, Nasr Fayad. A identidade cultural do Goiano. *Cienc. Cult.*, São Paulo, v. 63, n. 3, p. 42-43, julho/2011.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano, a essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- GONZAGA, Agnaldo Divino. *Milagre e Castigo: Mito e memória nas folias de reis de Itaguari-GO*. (Tese de doutorado) Universidade Federal de Goiás – Programa de pós-graduação em História. 2017.
- HESIODO. *Teogonia, A origem dos deuses*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Editora Iluminuras, 1995.
- LAIS, Camylle. A ausência da mulher na filosofia grega do período clássico. *Revista Caboré*, v. 1, n. 7, 2023, p. 84-95.
- MARINHO, Thais Alves. Feminismos de Terreiros e Patriarcado no Brasil. *Revista Mosaico*. v. 16 n. 1: *Mulheres Afrodiaspóricas, religiosidades e feminismos*. Editora da PUC Goiás, 2023.
- MARINHO, Thais. Discursos sobre a diáspora africana em Goiás. *Goiás +300, Ressignificação e Reflexão*. Goiânia: Editora IHGG, 2022.
- MILTON, John. *Paraíso Perdido*. Tradução de Antônio José de Lima Leitão. São Paulo: Poeteiro Editor Digital. 2014.
- NOGUEIRA, Renato. *Mulheres e deusas: como as divindades e os mitos formaram a mulher atual*. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2017.
- REZENDE, Tânia. Tensionamento geo-ontopistêmico-linguístico entre o patriarcado e a espiritualidade da mulher negra. v. 16 n. 1: *Mulheres Afrodiaspóricas, religiosidades e feminismos*. Editora da PUC Goiás, 2023.

REFLEXÃO TEOLÓGICA E FILOSÓFICA SOBRE DEUS E TEMPO: ATEMPORAL OU TEMPORAL?

Gustavo Leonan*

Resumo: Este trabalho tem como objetivo explorar as perspectivas teológicas e filosóficas acerca da atemporalidade de Deus. Historicamente, a tradição cristã tem favorecido a ideia da atemporalidade divina. Contudo, outra perspectiva tem desafiado a visão tradicional e suscitado a seguinte questão: é possível conceber a ideia de Deus dentro do tempo sem comprometer as doutrinas bíblicas sobre sua natureza? A visão clássica foi defendida por teólogos e filósofos como Agostinho de Hipona, Boécio, Tomás de Aquino, entre outros. Embora essa concepção tenha sido útil para muitos cristãos, C.S. Lewis, apresenta que, apesar de ser atemporalista, essa teoria não é uma doutrina explicitamente bíblica e não é imprescindível para um cristão. Se tal ideia está correta, será que podemos conceber Deus como estando dentro do tempo? Na narrativa bíblica, o exemplo do Salmos 139 aprestando uma onitemporalidade, Apocalipse 4.8 com os seres viventes adorando “aquele que era, que é e há de vir” não estariam apresentando um Deus temporal? De acordo com a definição de Ryan Mullins, um Deus atemporal existe sem início, sem fim, sem sucessão e sem localização temporal. Portanto, como também aponta Lane Craig, se Deus é atemporal, Ele não pode existir em nenhum momento do tempo. Já a perspectiva temporal de Deus sugere que Ele existe no tempo, sem início, sem fim, mas experienciando uma sucessão de eventos. Esta proposta visa conduzir uma reflexão que amplie o entendimento sobre a relação de Deus com o tempo sem dissuadir das perspectivas bíblicas e das bases nucleares das doutrinas cristãs.

Palavras-Chave: Deus; Tempo; Atemporalidade; Temporal; Bíblicas.

Introdução

O presente trabalho pretende introduzir uma reflexão sobre as perspectivas teológicas e filosóficas na compreensão da atemporalidade de Deus. Por muito tempo e ainda atualmente, a maior

* Bacharelado em Filosofia (UCB), Bacharelado em Teologia (FTBB) gustavonbraga@gmail.com.

parte da tradição teológica cristã tem favorecido a posição da atemporalidade divina. Porém, alguns atualmente retomam o tema, levantando outras possíveis perspectivas sobre o relacionamento divino com o tempo. Suscitamos a seguinte pergunta: seria desidioso ou não com a fé tradicional cristã pensar em um Deus temporal?

Um expoente cristão defensor da atemporalidade escreveu, em certo momento do tempo, "Você pode ser um cristão perfeitamente bom sem ter que aceitá-la ou defendê-la ou até mesmo sem sequer pensar no assunto." (Lewis, 2017, p.155) Clive Staples Lewis (2017) escreveu que, apesar de ser ajudado por essa ideia de Deus fora do tempo, a atemporalidade não está na Bíblia; sendo assim, não haveria desvios doutrinários em um cristão se entendesse Deus e o tempo de maneira diferente. Agostinho de Hipona no livro confissões onde ele expõe suas confissões um espécime de diálogo com Deus, no livro 11 escreve sobre o assunto Deus e tempo, escreve ele:

Quem o poderá apanhar e segurar, para que se detenha um pouco e receba um pouco do esplendor sempre imóvel da eternidade e a compare com os tempos que nunca param e veja que é incomparável; e que um tempo longo não poderia ser longo senão por muitos movimentos passageiros, que não poderiam se estender simultaneamente; e que, ao contrário, nada passa na eternidade, mas tudo é presente, enquanto nenhum tempo é todo presente; e que todo passado é substituído por um futuro, e todo futuro segue um passado, mas todo passado e futuro são criados e descendem daquilo que é sempre presente? Quem poderá segurar o coração do homem, para que se detenha e veja como a eternidade imóvel, nem futura nem passada, dita os tempos futuros e passados? (2017, p.260)

Agostinho apresenta claramente uma perspectiva temporalista e presentista, porém será que essa é a melhor maneira de se pensar sobre Deus e tempo numa perspectiva bíblica? Na atualidade, o filósofo cristão Lane Craig apresenta uma outra maneira de ver esse relacionamento:

Sua vida tem fases que se relacionam entre si como anteriores e posteriores. Nesse caso, Deus, como ser pessoal, tem, experiencialmente, um passado, um presente e um futuro. Dada sua existência permanente, sem princípio nem fim, Deus deve ser onitemporal; quer dizer, Ele existe em todo o momento de tempo que há. Não quero dizer que Ele existe em todos os tempos ao mesmo tempo, o que é uma asserção incoerente. Eu quero dizer que se Deus é onitemporal, Ele existiu em todos os momentos passados, Ele existe no momento presente e Ele existirá em todos os momentos futuros. Em qualquer tempo que se escolha, a asserção "Deus existe agora" será literalmente verdadeira. (2023, p. 15)

Diante dos dois exemplos, sobressai para o nosso trabalho a seguinte questão, qual teoria é mais congruente com a visão de Deus apresentada nas escrituras. Será que um Deus estático estando fora do tempo é a melhor opção? Ou um Deus que atua dentro do tempo de maneira temporal faz mais sentido com a apresentação bíblica?

É preciso deixar claro que nenhuma das teorias propostas questiona a qualidade infinita de Deus, pois não seria uma pesquisa teísta ou muito menos cristã, a eternidade divina fica clara nos primeiros dois pontos de ambas as posições. A qualidade da eternidade divina é expressa em diversos textos como no livro do profeta Isaías capítulo 40 versículo 28. Destarte, o que se entende quando pensamos no tipo da eternidade de Deus? Para atemporalidade e temporalidade temos a definição que Ryan Mullins apresenta de maneira bicondicional em *The End of the Timeless God*. Os antecedentes necessários para concluir que Deus é atemporal são: Deus é atemporal se e somente se ele existe (1) sem início, (2) sem fim, (3) sem sucessão e (4) sem extensão ou localização temporal.

Em contra partida, Deus é temporal se e somente se ele existe (1) sem início (2) sem fim (3) com sucessão (2016). A existência de Deus sendo atemporal não pode ocorrer no tempo. Se afirmamos que Deus é atemporal, não podemos conceber que Ele exista em algum momento do tempo. "Se, pois, Deus existe intemporalmente, Ele não

existe em nenhum momento do Tempo” (CRAIG, 2023, p.15). E, do contrário, se afirmamos que Deus é temporal, afirmamos que ele existe e se relaciona no tempo. Sendo as duas maneiras de entender Deus e tempo mutuamente excludentes.

- | | |
|---------------------------|--------------------------------|
| 1-Deus participa do tempo | 1- Deus não participa do tempo |
| 2-Deus está no tempo | 2- Deus está fora do tempo |
| 3-Deus é temporal | 3- Deus é Intemporal |
| 4-Deus não é intemporal | 4- Deus não é temporal |

1. O que bíblia diz:

A bíblia claramente nos apresenta Deus atuante dentro do tempo, o Antigo Testamento está recheado de hierofanias e interferências divinas, no Salmo 139 o salmista deixa claro a compreensão que tinha a respeito da atuação de Deus dentro no tempo, Deus é claramente conhecedor de fatos flexivos e alguém que é onitemporal “Senhor, tu me perscrutaste e conheces, conheces o meu deitar e o meu levantar” (Sl 139.2), “subo aos céus, aí estás! Deito-me no inferno aí estás!” (Sl 139.8).

No livro de Apocalipse o autor apresenta Deus como alguém presente nos tempos verbais básicos: passado, presente e futuro. Os seres viventes diante do trono não cessavam de proclamar “Santo, Santo, Santo! Senhor, Deus todo-poderoso, Aquele que era que é e que vem!” (Ap 4.8).

Entretanto, apesar de apresentar Deus atuante dentro do tempo, filósofos atemporalistas levantam objeções como por exemplo Paul Helm (1998) ao afirmar que os autores não tinham como objetivo apresentar Deus de modo temporal, na realidade, os autores nem se quer tinham contexto reflexivo para elaborar um tipo de eternidade divina. Realmente como afirma Helm, os autores não tinham uma reflexão filosófica para chegar a uma doutrina da eternidade, e para Israel, como apresenta Brueggemann, apesar da visão problemática, Israel não tem dificuldade ver lahwh com transcendente e imanente (2014, p.738-739).

Entretanto, ao falarmos sobre a doutrina da eternidade, a falta de conceituação filosófica, o não objetivo de descrever a maneira com a eternidade de Deus se relaciona com tempo, temos ainda mais

fortalecido a ideia principal desse trabalho. Se a Bíblia não nos dá subsídio suficiente para afirmar que Deus é atemporal, por qual motivo não seria viável pensar em Deus numa teoria temporal.

2. Teorias sobre o tempo

Para refletir sobre onde Deus está, se ele é atemporal ou temporal, é imprescindível conhecer duas teorias ontológicas do tempo. Entre as ontologias do tempo, existem duas que influenciam diretamente a discussão sobre Deus e o tempo: a teoria A e a teoria B, ou tempo dinâmico e tempo estático. A grande discussão gira em torno da pergunta: o tempo flui ou não? (Natalja, 2019, p.6).

Os teóricos A entendem que o tempo contém fatos flexivos (tensed facts); eles compreendem que o tempo tem passado, presente e futuro, sendo o presente um momento privilegiado. O presente é privilegiado por suas proposições contendo fatos flexivos, pois proposições no tempo verbal presente mudam seu status de verdade conforme o tempo passa.

Os teóricos A veem o tempo como dinâmico; na concepção dinâmica, o tempo flui e passa. Uma das maneiras de evidenciar isso é entender a nossa linguagem como uma expressão real de como o tempo funciona. Os tempos verbais apontam não só para uma compreensão do indivíduo do tempo, mas também para o próprio caráter do tempo. Este é composto por passado, presente e futuro, com o presente sendo privilegiado pelo fato de os acontecimentos serem reais no presente. Tudo que acontece, acontece no presente.

Já os teóricos B compreendem que o passado, presente e futuro são produtos da subjetividade humana. Segundo os teóricos B, todos os tempos existem; diferente da teoria A, nenhum tempo tem privilégio metafísico em relação a outro (Natalja, 2019). Não havendo fatos tensos, mas uma definição de tempos verbais sujeita ao indivíduo e não sendo objetivamente reais. Para o teórico B, o tempo é estático, sendo todos os momentos existentes.

Os teóricos B chegaram a propor que não deveria existir fatos flexivos na nossa linguagem. Ao invés de utilizar a linguagem para relatar fatos flexivos, deveríamos expressar a linguagem de uma maneira que trate os fatos de modo aflexivo. Pois, segundo os teóricos B, a proposição flexiva de que “Lucas tomará uma sopa” será falsa momentos depois de Lucas ter tomado a sopa, por isso, a utilização aflexiva com data e

hora estabeleceria um critério de verdade independente do tempo em que a proposição fosse lida. Mas a empreitada de retirar os fatos da flexivos da linguagem cessaram, em 1980, onde os teóricos B abandonaram a ideia de excluir fatos tensos da linguagem (Mullins, 2016, p.21)

Conclusão

Concluimos, com a breve exposição do tema sobre Deus e tempo, que, apesar da complexidade do assunto e do distanciamento do pensamento filosófico atual sobre tempo, para os escritores bíblicos, existe um grande espaço para o debate que promove a possibilidade temporal de Deus, não obstante a opulência de confissões de fé e célebres teólogos afirmando a doutrina da atemporalidade, o dialogo construído sob a luz das escrituras e as teorias atuais sobre o tempo possibilitam a perspectiva temporalista da divindade sem incoerências com a fé cristã clássica.

Referências

AGOSTINHO, Aurélio. *Confissões*. São Paulo: Penguin-Companhia, 2017.

BÍBLIA SAGRADA: *Antigo e Novo Testamento*. Tradução Ecumênica da Bíblia TEB. 12a Ed. São Paulo: Loyola, 1994.

BRÜGGMANN, Walter. *Teologia do Antigo Testamento*. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2014.

CRAIG, Wilian Lane. *Tempo e Eternidade: as relações entre Deus e tempo*. Capinas, SP: Vide Editorial, 2023.

DENG, Natalja. *God and Time*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

HELM, Paul. *Eternal God: A Study of God Without Time*. Oxford, GB: Oxford University Press, 1988.

LEWIS, C.S. *Cristianismo Puro e Simples*. Rio de Janeiro: Thomás Nelson, 2017.

MULLINS, R.T. *The End of the Timeless God*. Oxford: Oxford University Press UK, 2016.

DÊUTERO-ISAÍAS: O NOVO ÊXODO E A NOVA CRIAÇÃO – IMAGENS DE LIBERTAÇÃO, RETORNO E RESTAURAÇÃO CÓSMICA

Jean Marie Djata*

Resumo. O estudo analisa como Dêutero-Isaías utiliza as imagens do novo Êxodo e da nova criação para expressar uma visão de libertação, retorno e restauração cósmica, que transcende o exílio babilônico e simboliza uma renovação universal. Explorando as metáforas de redenção e renovação, a pesquisa reafirma a fidelidade de Deus e traz uma esperança transformadora para Israel e o mundo. Utilizando uma metodologia interdisciplinar que inclui análise literária e histórico-contextual, o estudo examina implicações teológicas e escatológicas. Essa abordagem contribui para as tradições judaica e cristã e dialoga com temas atuais de justiça social e preservação ambiental.

Palavras-chaves: Libertação; Nova Criação; Restauração.

Introdução

Estudar Dêutero-Isaías é fundamental para entender a evolução dos conceitos de salvação e renovação no contexto do exílio, oferecendo uma teologia ampliada com relevância ética contemporânea. Dêutero-Isaías (Isaías 40–55) explora três áreas principais: libertação histórica, renovação cósmica e implicações teológicas e sociais. A libertação histórica reinterpreta o êxodo do Egito como símbolo da nova libertação do exílio babilônico, com Deus atuando como Redentor. A renovação cósmica revela uma visão na qual Deus, como Criador, inaugura uma nova criação que abrange toda a ordem universal. Esta pesquisa investiga como Dêutero-Isaías utiliza as imagens do novo Êxodo e da nova criação para oferecer esperança escatológica e uma restauração que transcende Israel. A metodologia inclui análise literária, contextual, teológica e pesquisa bibliográfica para examinar a intersecção entre libertação e renovação cósmica.

142

* Bacharel em Física e Matemática pela Escola Superior de Educação (ESE), Guiné-Bissau, jeanmariedjata@hotmail.com

1. Libertação Histórica e o Novo Êxodo

O retorno à terra prometida é apresentado como um novo Êxodo, enfatizando a ação redentora de Deus na história. Esta metáfora não só reafirma a fidelidade divina, mas também reforça a ideia de que a salvação de Israel é parte do plano contínuo de Deus de libertação.

Inicialmente, Diaz; Schokel (1980, p. 85-87) destacam que um leitor atento ao hebraico e ao estilo literário percebe claras diferenças estilísticas no livro de Isaías. A primeira parte (capítulos 1-39) é caracterizada por um estilo conciso e solene, enquanto a segunda (40-55) é mais retórica e apaixonada, e a terceira (56-66) apresenta menor elevação poética, com exceções. Essas variações refletem também diferenças teológicas, como a imagem de Deus como criador, predominante nos capítulos 40-66. Desde o século XVIII, a crítica busca dividir Isaías em blocos, mas hoje há um esforço em organizá-los, revelando temas recorrentes que conectam o livro em sua totalidade.

Dêutero-Isaías (Is 40 – 55) retrata a teologia e história de Israel no período do exílio babilônico e início do pós-exílio. Escrito por um profeta anônimo do século VI a.C., conhecido como Dêutero-Isaías, o texto reflete a crise nacional vivida por Judá após a destruição de Jerusalém em 586 a.C. Esse exílio abalou profundamente a identidade do povo. Para Dêutero-Isaías, a situação era um julgamento divino, mas ele traz uma mensagem de esperança: Deus prometia uma nova libertação, semelhante ao Êxodo. Essa promessa seria cumprida com Ciro, rei persa, visto como o “ungido” para libertar Israel.

Rad (2006, pp. 667-668), todavia, reitera que Dêutero-Isaías contextualiza o retorno do exílio babilônico como um novo Êxodo, paralelo ao evento salvífico do êxodo do Egito, onde Javé atua como guerreiro e realiza milagres, como dessedentar o povo. A descrição remete ao primeiro êxodo, embora reconheça que a revelação divina transcende a imaginação humana. A mensagem central é essa visão de um segundo êxodo, em que a libertação dos exilados inaugura uma nova era de grandes feitos de Deus e esperança renovada para Israel (Is 43,16-19).

Fohrer (1970, p. 402) assegura que a mensagem de Dêutero-Isaías foca na crença em uma redenção escatológica, diferenciando-se de profetas como Oséias, Jeremias e Ezequiel ao ser o primeiro a proclamar uma nova era. Sua teologia, segundo Fohrer, está centrada na singularidade de YHWH, que nega a existência de outros deuses. Ele

apresenta *YHWH* como o criador e soberano do mundo, controlando o destino de todas as nações. Essa visão garante um futuro de redenção, pois o Deus criador continuará atuando até o *eschaton*, considerado iminente.

Somado a isso, Brueggemann; Wolff (1984, p. 122), exploram as tradições criacionais no Antigo Testamento, particularmente as que destacam a soberania de Deus sobre a criação. Eles mostram como essas tradições também passaram por mudanças, especialmente em tempos de crise, como o exílio. A criação, a partir da perspectiva deles, era não apenas um ato passado, mas também uma realidade presente e futura, em que Deus continuaria a restaurar e ordenar o mundo. Portanto, essa visão está intimamente ligada à esperança escatológica de Israel, onde o Reino de Deus seria plenamente realizado.

Em suma, os estudiosos apontam que Dêutero-Isaías apresenta uma complexidade estilística e teológica marcante. Diaz e Schökel (1980) identificam variações de estilo e tom entre Isaías 1-39, 40-55 e 56-66, sugerindo múltiplas fontes ou autores, influenciados por diferentes contextos históricos e desenvolvimentos teológicos. Essa divisão questiona a unidade autoral do livro e oferece uma base para explorar o propósito de cada seção. Rad (2006) afirma que o êxodo babilônico simboliza a continuidade do plano de salvação de Deus, equiparando-o ao Êxodo do Egito. Fohrer (1970), Brueggemann e Wolff (1984) destacam *YHWH* como o soberano criador, cuja ação redentora transcende a história e antecipa um futuro escatológico. Fohrer vê Dêutero-Isaías como o primeiro a anunciar uma nova era, fortalecendo a visão de *YHWH* como único controlador do destino das nações. Assim, é possível discutir se as mudanças estilísticas refletem uma adaptação consciente das tradições para consolidar uma nova identidade teológica no período Pós-Exílico.

2. Criação e a Renovação Cósmica

Dêutero-Isaías expande a libertação histórica de Israel para uma visão cósmica, onde Deus, como Criador, inaugura uma renovação universal que abrange toda a criação. O profeta usa linguagem de criação para sugerir que o retorno do exílio é parte de um plano maior de restauração global (Is 45,18; Is 65,17). Essa visão de esperança integral influenciou a escatologia judaica e cristã, destacando que a

redenção de Deus transcende Israel, englobando toda a ordem cósmica.

Em primeiro lugar, Rad (2006, p. 783) argumenta que o Antigo Testamento é essencialmente uma história da salvação que narra a relação de Deus com Israel, as nações e o mundo. Ele interpreta a criação como uma obra redentora de Deus, cujo propósito salvífico será cumprido apesar dos juízos. Dêutero-Isaías reinterpreta as tradições fundamentais de eleição (êxodo, Davi e Sião) com destaque para a tradição do êxodo, que prevalece na visão do futuro redentor.

Outro ponto importante, é que, segundo Fohrer (1970, p 402.), "Se existe apenas um Deus, então tudo o que ocorre — da criação até a eternidade — está sob seu controle," afirma Fohrer. Ele defende que Dêutero-Isaías desenhou um amplo arco que conecta a história antiga, a atual e a escatológica, unificando-as em *lahweh*. Fohrer prossegue: "Ele, *YHWH*, é o único que esteve e está presente na criação, no destino da humanidade e das nações, assim como na realização da salvação eterna, conforme sua vontade." E conclui que essa é a garantia do futuro: "Como *YHWH* criou o mundo e a humanidade, determinando seu destino, ele continuará a fazê-lo até a chegada do *eschaton*, que está próximo."

Conforme apontado por Brueggemann; Wolff (1984, p. 133), o Documento Sacerdotal ou Estrato Fonte Sacerdotal (*Priesterschrift, P*) tem a visão de totalidade da criação em Dêutero-Isaías é inseparável da experiência histórica do exílio e restauração de Israel, onde caos e criação se entrelaçam. As dimensões mitológico-cósmicas e histórico-políticas são complementares, refletindo o impacto do exílio na teologia de criação e redenção. Brueggemann e Wolff observam que o documento sacerdotal (P), provavelmente originado no período exílico ou pós-exílico, fundamenta as tradições culturais como essenciais para reconstruir a comunidade de fé, agora caracterizada como judaísmo.

Dêutero-Isaías desenvolve a figura do 'Servo Sofredor' como um personagem redentor cujo sofrimento traz salvação a Israel e às nações (Is 52,13–53,12). Kaiser Jr., em *Servo Sofredor de Isaías*, defende uma interpretação messiânica, argumentando que o Servo não representa Israel em todos os contextos, oferecendo razões para essa distinção:

O Servo tinha a missão de restaurar as tribos de Jacó e Israel (Is 49,5-6) e fazer uma aliança com o povo, o

que o tornava distinto do próprio povo (Is 42,6). Ele foi ferido por causa das transgressões do povo, sendo cortado da terra dos viventes (Is 53,8). Zacarias (Zc 3,8) associou o título de “meu servo” ao título messiânico “o Renovo”, reforçando a conexão com Isaías 4,2. A descrição do Servo em Isaías 52,13–53,12 não corresponde à nação de Israel ou a qualquer outro ser humano. O Servo em chamados Cânticos do Servo, parece distinguir o Servo do remanescente justo de Israel, a quem o Servo ministra; a figura do servo se refere a Israel, mas, dentro desses quatro Cânticos do Servo, a designação de Servo coerentemente é aplicada a uma pessoa. (Bock, 2015. pp. 96-97)

Kaiser Jr. argumenta que o ‘Servo Sofredor’ em Isaías 52,13–53,12 representa o Messias, oferecendo sua vida em expiação pelos pecados, em vez de representar a nação de Israel.

De acordo com o relato de RAD (2006, p. 680-681), Dêutero-Isaías, assim como o Dêuteronômio, provavelmente se vinculava a uma tradição que esperava um profeta semelhante a Moisés, focando em seu papel mediador. No entanto, ele enriqueceu essa tradição ao introduzir uma perspectiva histórica universal em suas profecias, adaptando a figura do profeta vindouro a essa nova dimensão. Diferentemente do Deuteronômio, Dêutero-Isaías destaca a significação universal do mediador profético. Se o servo de Deus for realmente associado a um “profeta como Moisés”, isso poderia preencher a lacuna percebida entre os cantos e a mensagem mais ampla de Dêutero-Isaías.

Deus criou Adão à sua imagem, mas ele falhou em cumprir sua missão, a qual foi passada a Noé, aos patriarcas e a Israel, que também não conseguiram. A promessa de uma “semente” abençoaria as nações, sendo Jesus o “último Adão” que cumpriu essa missão ao ser obediente até a morte e conquistar a ressurreição. A teologia de Dêutero-Isaías combina libertação histórica com renovação cósmica, enfatizando Deus como Criador e Redentor universal. Essa perspectiva oferece esperança escatológica que transcende Israel e impacta tradições judaicas e cristãs. A autoria de Isaías é discutível, com

diferenças estilísticas e teológicas sugerindo múltiplos autores adaptados ao contexto pós-exílico.

Em síntese, a figura do 'Servo Sofredor' gera debate entre interpretações messiânicas e coletivas, com Kaiser Jr. defendendo um papel messiânico individual e Rad sugerindo que o Servo representa Israel. Essa tensão pode indicar a intenção de Dêutero-Isaías de apresentar Israel como mediador redentor ou prefigurar uma figura messiânica. Essas análises evidenciam como os temas e o estilo de Isaías contribuíram para uma identidade teológica coesa para Israel, ampliando o conceito de redenção e a esperança de uma restauração final.

3. Implicações Teológicas e Sociais

A teologia de Dêutero-Isaías é significativa por entrelaçar salvação e criação, reformulando a compreensão da redenção e influenciando a escatologia tanto em Israel quanto no cristianismo. Sua visão de renovação cósmica oferece uma perspectiva de justiça e esperança, ressoando com debates contemporâneos sobre renovação ecológica e justiça social, destacando o papel transformador da fé. As profecias de Dêutero-Isaías moldaram a esperança messiânica e escatológica no judaísmo, enquanto no cristianismo, suas descrições do Servo Sofredor são vistas como prefigurações do papel de Jesus Cristo. O impacto do Dêutero-Isaías se estende por diversas tradições teológicas, promovendo uma mensagem de restauração universal.

Como observa Mckenzie (1969, p. 23), "o Dêutero-Isaías é, talvez, o maior poeta de Israel e certamente um dos maiores teólogos. Ele reinterpreta a tradição de Israel em uma nova chave, mostrando que a história de Israel é parte do propósito maior de Deus de restaurar o cosmos".

Dêutero-Isaías desenvolve uma teologia inovadora que integra salvação e criação, ampliando a redenção para uma dimensão cósmica e escatológica. Essa visão de esperança transcende Israel, influenciando o judaísmo com uma expectativa messiânica e o cristianismo, que reconhece no Servo Sofredor uma prefiguração de Cristo. A mensagem de justiça e restauração cósmica dialoga com questões contemporâneas de justiça social e ecológica, posicionando a fé como um agente de transformação. Além disso, a obra sugere um compromisso ético global, enfatizando a necessidade de preservar e

restaurar a criação. As mudanças estilísticas podem refletir uma adaptação das tradições para estabelecer uma nova identidade teológica no período Pós-Exílico.

Considerações Finais

O estudo sobre Dêutero-Isaías analisa como as imagens do novo Êxodo e da nova criação simbolizam a libertação do exílio babilônico e um projeto de redenção para toda a criação, enfatizando a fidelidade de Deus e apresentando uma visão de restauração cósmica. A pesquisa revela complexidade estilística e teológica nas seções do livro, sugerindo múltiplas fontes e influências históricas, o que questiona a unidade autoral. A análise também destaca *YHWH* como soberano criador, cujo ato redentor aponta para um futuro escatológico. Além disso, a figura do “Servo Sofredor” gera debates sobre sua interpretação, ampliando o conceito de redenção. Por fim, Dêutero-Isaías integra salvação e criação, abordando questões contemporâneas de justiça social e ecológica, e propondo um compromisso ético global na preservação da criação.

Dessa forma, os resultados obtidos contribuem para uma compreensão mais ampla do tema, indicando que essa temática reconfigura a compreensão da salvação e da criação, influenciando a teologia da redenção tanto em Israel quanto no cristianismo. Além disso, a visão de renovação social e ecológica se torna relevante em debates contemporâneos sobre justiça e o papel da fé na reconstrução coletiva.

A metodologia do estudo de Dêutero-Isaías envolveu uma análise literária dos capítulos 40 a 55, focando em estrutura, estilo e figuras de linguagem, especialmente as metáforas do “novo êxodo” e da “nova criação.” O contexto histórico do exílio babilônico foi examinado para entender o impacto das promessas de redenção nos exilados israelitas, e temas centrais foram explorados em sua interconexão. A pesquisa também incluiu uma revisão crítica de autores influentes, situando-se no debate teológico contemporâneo.

Essa metodologia permitiu uma análise abrangente de Dêutero-Isaías, revelando a profundidade teológica do profeta em sua apresentação de uma nova era de libertação e renovação cósmica, cujo impacto vai além da libertação de Israel, estendendo-se à criação como um todo. A abordagem utilizada é eficaz para analisar como Dêutero-Isaías utiliza as imagens do Novo Êxodo e da Nova Criação

para transmitir uma visão de libertação, retorno e restauração cósmica., embora se reconheça algumas limitações, como tempo de execução ou limitações metodológicas.

Embora as limitações da análise possam ter influenciado alguns aspectos, o estudo ressalta a relevância de Dêutero-Isaías para a teologia bíblica e filosófica, bem como para a sociedade e a vida dos crentes. Futuras pesquisas podem investigar seu compromisso ético global relacionado à preservação da criação e explorar as interpretações da figura do "Servo Sofredor," que varia entre um papel messiânico individual e uma representação coletiva de Israel. Essa dualidade sugere a intenção de Dêutero-Isaías de apresentar Israel como mediador redentor ou apontar para uma figura messiânica.

Esta pesquisa oferece contribuições significativas para a Teologia Bíblica do Antigo Testamento, ampliando a compreensão de Dêutero-Isaías e suas imagens de libertação e restauração cósmica. O conhecimento gerado pode beneficiar profissionais e pesquisadores em Teologia e Ciências Sociais. A aplicação prática do tema une salvação e criação, enfatizando a importância de compromissos éticos profundos relacionados ao cuidado ambiental e à justiça social. Essa abordagem incentiva judeus e cristãos a se engajarem ativamente na preservação do mundo e no apoio aos vulneráveis. Além disso, o exemplo do Servo Sofredor destaca a importância do serviço ao bem comum e pode inspirar estudos futuros sobre esses temas.

Diante do exposto, convém considerar a mensagem de do apóstolo Paulo em Romanos 8,22-27, que revela a conexão entre a criação e a humanidade, ambas ansiando por redenção. O "gemido" da criação, comparado às dores de parto, simboliza a expectativa de transformação compartilhada por toda existência. Nós, que possuímos os primeiros frutos do Espírito, também aguardamos nossa plena adoção como filhos e a redenção dos nossos corpos. Essa esperança nos convida a viver em sintonia com o propósito divino e perseverar na fé, confiando na libertação futura da criação e dos filhos de Deus, quando a glória prometida será revelada.

Referências

BOCK, Darrell L. *O Servo Sofredor* / Darrell L. Bock; GLLASER, Mitch; Traduzido por Vagner Barbosa. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

BRUEGGEMANN, Walter; WOLFF, Hans Walter. *O dinamismo das tradições do Antigo Testamento*. São Paulo: Editora Paulinas, 1984.

FOHRER, Georg. *História da Religião de Israel*. Tradução de Walter F. Weideli. São Paulo: Paulinas, 1970.

MCKENZIE, Stephen. *The Second Isaiah*. Yale University Press, 1 abril 1969.

RAD, Gerhard Von, 1901-1971. *Teologia do Antigo Testamento / Gerhard von Rad*; tradução Francisco Catão. - 2ª ed. - São Paulo: ASTE/TARGUMIM 2006.

SCHOKEL, L. Alonso / DIAZ, J. L. Sicre. *Profetas, Introducciones y comentario - Isaías, Jeremías*. EDICIONES CRISTIANDAD, S. L. Madrid 1980. p. 641.

A FUNÇÃO SOCIAL DO FILÓSOFO A PARTIR DO MITO DA CAVERNA PLATÔNICO

José Alesi Santiago Rocha*

Resumo: O uso de mitos é comum nas narrativas platônicas para elucidar determinadas propostas do autor. Tal gênero textual aparece na *República*, por exemplo, no livro II com o anel de Gíges, e também no livro X com o mito de Er. Mas é no livro VII que Platão propõe a célebre narrativa do mito da caverna para que se demonstre sua teoria do conhecimento. Retomaremos neste trabalho a esta imagem mitológica, mas apresentando que com ela Platão vai além de uma simples demonstração didática de sua epistemologia, ela é uma reivindicação – baseada na história de Sócrates – de que o amante da sabedoria possui uma incumbência *sine qua non* para a existência da justiça na *pólis*: é ele quem conhece o bom, o belo e o justo-em-si, e, por ter se libertado das amarras do sensível, é permeado pelo sentimento de unidade com a cidade. Este é o fio que o leva a regressar para a caverna a fim de iluminar os homens que vivem na escuridão. O papel do filósofo, mesmo diante da ingratidão e do desprezo, é dirigir os homens para o conhecimento, ainda que isto custe o sacrifício da própria vida.

Palavras-chave: Mito. Função. *Pólis*. Platão.

Introdução

Nas fileiras das nossas universidades, muitas vezes se escuta que a Filosofia gerou o rompimento das narrativas mitológicas, uma vez que estas não transmitiam a verdade, e filosofia é necessariamente busca pela verdade. Contudo, nos aponta (Brisson, 2014, p. 21) que “nos mitos fabricados pelos poetas, misturam-se inextricavelmente valores éticos, saberes de todos os tipos e dimensões religiosas”. Tal análise demonstra assim a relevância destas narrativas. Além do mais, é possível perceber nos textos de Platão que os mitos não foram excluídos, parafraseando Droz (2015, p. 07-08): o filósofo da Academia apenas cria um novo gênero, já que os seus mitos não se confundem com relatos da mitologia grega, ou com as histórias lendárias e as narrativas poéticas de Homero

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará. Professor na rede particular de ensino de Fortaleza. E-mail: alesi.santiago@aluno.uece.br

e Hesíodo, o que leva-nos a refletir o impacto das alegorias e mitos construídos por Platão dentro de sua filosofia.

A *República*, tem como objetivo central a busca pela justiça, embora, ao longo da obra, outras temáticas também sejam abordadas, como a educação, a arte e, frequentemente, referências aos mitos, como o Anel de Gíges (Livro II) e o Mito de Er (Livro X). Mas é no Livro VII que surge a Alegoria da Caverna, frequentemente interpretada de maneira restrita, com um foco exclusivo em seu aspecto epistêmico ou como uma mera ilustração da linha dividida (Rep. 509d - 511e). No entanto, limitar-se a essa leitura seria simplista, pois a Alegoria da Caverna também reflete aspectos da trajetória política de Sócrates. Com base nessa perspectiva, propomos uma análise que destaca a função do filósofo na cidade, especialmente a partir do momento crucial em que o prisioneiro liberto decide retornar à caverna.

1. Existe uma função nos mitos de Platão?

A *República* torna-se um texto com variadas interpretações e análises ao longo das eras de estudo filosófico e também literário. Sendo a busca por definir a justiça o centro da discussão. Conforme Trabattini (2012, p, 166) é válido destacar que Platão constrói o esqueleto teórico do diálogo baseado em um paralelo “entre estruturas psicológicas inerentes ao indivíduo e estruturas sociais inerentes ao estado”. Emana-se desta estrutura a relação alma-função, explanada por Platão ao longo do texto: a estrutura anímica é tripartite (irascível, apetitiva e racional) e cada homem possui uma das partes como dominante em sua constituição. A parte dominante levará o homem necessariamente a uma função específica dentro da pólis idealizada.

Não obstante a peculiaridade trazida por esta teoria, o diálogo vai tomando novas formas e temas, que levam muitas vezes a uma sensação de que “se perde completamente de vista a chamada investigação fundamental sobre a justiça” (Jaeger, 2013, p.772). Para que os temas sejam melhor entendidos, por muitas vezes o Sócrates de *A República* propõe mitos e alegorias. Mas qual o papel do mito nos diálogos platônicos? Apenas uma proposta didática? Droz (2015, p. 09) compreende que tal questão não é tão simples, sendo possível indicar algumas respostas para ela: A primeira é de que os mitos são um relato de ficção, e “a forma narrativa dele tomada de fantasias, jocosa ou

dramática, aproxima-o da fábula, da parábola [...] mas o diferencia da imagem simples, da metáfora." A segunda resposta é a de que:

O mito rompe com a demonstração dialética; interrompe o discurso conceitual e se propõe, mais ou menos explicitamente, como outro tipo de discurso: não abstrato, mas imaginado; não dedutivo, mas narrativo; não argumentativo, mas sugestivo. Apela mais à imaginação do que ao raciocínio, às vezes também à sensibilidade estética ou ao sentimento religioso. E, no entanto, enquanto interrompe o discurso argumentativo, ele o substitui precisamente quando o raciocínio não é mais suficiente ou oportuno. (Droz, 2015, p. 09, tradução nossa)

A terceira proposta é a de que o mito embora apareça quando a dialética é ineficaz, ele não pode atingir a verdade. Ele serve apenas como uma hipótese não verificável que aponta algo que é provável. Ressalte-se que este provável não significa que o mito seja banal, ele aparece justamente por conta dos limites de nossa razão. A quarta resposta é entender que o mito mesmo que não pretenda alcançar precisamente a verdade, ele atinge um sentido, de modo que não pode ser lido ou escutado por si só: possui um fundamento as escondidas, tem uma mensagem e assim precisa ser ultrapassado, interpretado e decifrado - Platão até fornece chaves para a interpretação, mas o mito continua aberto a múltiplos significados. (Droz, 2015, p. 09).

2. Por trás da caverna

Partindo destas propostas entende-se que a alegoria da caverna possui uma mensagem que é muitas vezes interpretada como uma demonstração da teoria da linha, exposta na *República* nos passos (509d – 511e). Todavia, outros significados podem ser decifrados e interpretados. Baseando-nos em Teixeira (2009, p. 234, nota 04), acreditamos que embora exista um conteúdo epistêmico - as indagações, a contemplação e principalmente a chegada às próprias conclusões (*Rep.* 516b-c) – também há uma conotação política, por duas razões: primeiramente verifica-se que no texto a metáfora aparece

“para ilustrar a transição dos filósofos treinados da condição de imersão no estudo teórico abstrato para o envolvimento prático na vida da *pólis*” (Purshouse, 2010, p.149). Ademais, se pode comparar o caminho alegórico à história de Sócrates. Sendo ele o modelo de fazer filosofia para Platão, a alegoria quer demonstrar também que a democracia ateniense falhou.

Ter matado o cidadão que “foi entre todos os que conhecemos, o melhor, como também o mais sábio e o mais justo” (*phd. 118a*) é a prova cabal da necessidade de transformação política. Pappas salienta que assim como outros diálogos, *A República* serve como uma defesa de Sócrates (2017, p.59) – por conseguinte, uma defesa da filosofia.

3. Retornar à caverna

Ora, “a existência humana ordinária se assemelha ao destino de prisioneiros acorrentados em uma caverna escura, ao passo que o filósofo é como alguém que escapou da caverna para a superfície radiante e iluminada” (Pappas, 2017, p. 62, grifo nosso). A ordinariedade simboliza aqueles que estão conformados com as sombras, de tal modo que acreditam que aquele que saiu, “voltou com os olhos estragados” (*Rep. 517a*). Eis aqui o ponto em que Platão dispõe a função social do filósofo. O texto aponta que o libertado se sente diferente quando consegue constatar as coisas mesmas:

A respeito do sol, ele já concluiria que é este que proporciona as estações, os anos e que governa tudo no plano visível e que de certo modo é a causa de tudo quanto ele e seus companheiros viam [...]. Ao se lembrar de sua primeira morada, de sua sabedoria ali e de seus companheiros de prisão, não pensas que ele se felicitaria a si próprio pela mudança[...]. (*Rep. 516c*).

Sente-se feliz, é verdade, mas não se apresenta envaidecido por ter alcançado a luz, tanto que se compadece dos seus companheiros que ainda estão na caverna (cf. *Rep. 516c*). Estar na cena da caverna novamente significa para Platão que quem se libertou das trevas da ignorância está imbuído por uma tarefa (intrínseca à sua natureza) –

precisa conduzir a comunidade, levar a luz da verdade – mesmo que arranque risadas e seja zombado (cf. Rep. 516e). “O filósofo inserido na realidade de seu mundo circundante, interpelado pela sua consciência, é chamado a uma responsabilidade social” (Teixeira, 1999, p.118), e o retorno para a caverna demonstra esta responsabilidade. Parafraseando Silva (1993, p. 14) o filósofo se alçou às alturas da contemplação, e isso o leva a uma ação: ele é um entre os outros homens, mas contemplou a verdade: deverá ser assim o guardião da cidade, o condutor, o mantenedor da justiça, o educador e político.

O entrelaçamento entre amor à sabedoria com a condução dos homens à autonomia: pedagogia. O filósofo é político se for educador, e a política do filósofo, a interferência no social simbolizada pela volta à caverna, caracteriza-se principalmente pela educação. O poder de dirigir a educação dos cidadãos é, na verdade, o único poder que o filósofo reivindica, porque é o único de que precisa (SILVA, 1993, p.15).

O filósofo possui a capacidade de discernir as verdadeiras necessidades do Estado, pois ele está intimamente conectado ao ser e ao bem (Jaeger, 2013, p.850-851). Porém, a função social do filósofo é espinhosa, pode levar à condenação por parte daqueles que insistem em permanecer na realidade aparente – nas sombras – “aquele que tentasse libertar esses prisioneiros de suas cadeias e elevá-los nessa ascensão, se eles tivessem um meio de pegá-lo em suas mãos e matá-lo, não o matariam?” (Rep. 517a).

Conclusão

Nota-se que a construção platônica exposta em *A República* perpassa por mitos e alegorias, o que nos leva a refletir a existência de uma transformação nas mensagens carregadas por estes elementos mitológicos (mas não necessariamente uma ruptura). Quando Platão apresenta em sua cidade a alegoria da caverna, percebe-se um desejo de renovação política. Sua cidade não seria governada com base na opinião daqueles que não possuíam a capacidade de gerenciamento, mas sim a partir daqueles que atingiram o nível das formas, e que

atingindo tal nível sentem-se imbuídos de uma missão: a de retirar os homens da escuridão, e os fazerem através da razão elevarem-se.

Ser filósofo é assim um modo de vida: que conduz os compatriotas à verdade. O texto da caverna, portanto, deve ser reinterpretado além de uma leitura epistemológica. Retornar à caverna após a saída dela é o momento do reconhecimento da missão filosófica, mesmo que surja por parte dos cidadãos a revolta e a ojeriza, uma vez que os ignorantes preferem crer nas sombras, que arriscarem-se na busca pela contemplação da verdade.

Referências

BRISSON, Luc. Introdução à filosofia do mito. Trad. José Carlos Baracat Junior. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2014.

DROZ, Geneviève. I miti platonici. Bari: Ed. Dedalo, 2015.

JAEGER, Werner Wilhelm. Paidéia: a formação do homem grego. Trad. Arthur M. Parreira. 6ªed. São Paulo: Martins fontes, 2013.

PURSHOUSE, Luke. A república de Platão – um guia de leitura. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Paulus, 2010.

PAPPAS, Nickolas. A República: uma chave de leitura. Trad. Fábio Creder. Pétropolis: Vozes, 2017.

PLATÃO. A República. Tradução, introdução e notas: Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

PLATÃO. *Fédon* In Diálogos III - Socráticos: Fédon; Fedro; Eutifron; Apologia de Sócrates; Críton. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2015.

SILVA, F. L. e. A função social do filósofo. In: ARANTES, Paulo Eduardo. et al (org.) A filosofia e seu ensino. São Paulo: EDUC. 1993. p. 09-22.

TEIXEIRA, Eleazar Magalhães. Introdução e notas In PLATÃO. A República. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

TEIXEIRA, Evilázio F. Borges. A educação do homem segundo Platão. São Paulo: Paulus, 1999.

AS INQUIETAÇÕES SOCIAIS DA MORTE EM HIERONYMUS BOSCH A PARTIR DA OBRA “A MORTE DO AVARENTO” (1490-1510)

Laura Beatriz Alves de Oliveira*

Resumo: Este trabalho analisa como Hieronymus Bosch, especialmente em sua obra “A Morte do Avarento” (1490-1510), reflete o imaginário apocalíptico e a cultura da morte nos séculos XIV e XV da Idade Média. Por meio de uma abordagem bibliográfica, histórica e iconológica, o estudo explora as influências artísticas de tradições como o *Ars Moriendi*, a *Dança Macabra* e os *Le transi*. A partir dessas fontes, Bosch desenvolveu uma linguagem visual única, que expressa as angústias espirituais e sociais de seu tempo, marcado por pandemias, guerras e fome. O principal objetivo é compreender como o artista transcendeu as convenções artísticas da época, oferecendo uma crítica profunda à condição humana e ao medo da morte. Bosch integrou e reinterpretou essas tradições em suas obras, criando representações que continuam a ressoar na cultura contemporânea. O estudo, assim, contribui para a compreensão de como a arte de Bosch permanece como um testemunho duradouro das angústias e esperanças que moldaram a Europa medieval, ao mesmo tempo que desafia e questiona a experiência humana frente à mortalidade e as tentações.

Palavras-chave: Hieronymus Bosch, Morte, Imaginário, Medieval, *Ars Moriendi*, *Memento mori*, *Macabré la Danse*, *Le Transi*.

Introdução

Os séculos XIV e XV da Idade Média na Europa foram marcados por profundas transformações sociais e culturais, desencadeadas por uma série de calamidades que moldaram o imaginário coletivo da época. Entre essas calamidades, a Peste Negra desempenhou um papel central ao devastar o continente e provocar uma nova sensibilidade em relação à vida, à morte e ao além. A partir do século XIV, o medo da morte, antes vinculado principalmente ao destino da alma no inferno, passou a ser também uma resposta visceral às

* Arquiteta Urbanista (2018), Pós-Graduada em História da Arte (2019), Graduada em História e Mestra em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (2022), Doutoranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (2023). E-mail: oliveiralaurabeatriz.alves@gmail.com

condições de vida no presente – a violência das guerras, a fome, e sobretudo, a morte súbita e descontrolada trazida pela peste.

Nesse cenário, as artes se tornaram um meio poderoso de expressar a angústia coletiva e as inquietações espirituais da época. Artistas como Hieronymus Bosch capturaram essa atmosfera sombria e apocalíptica, integrando em suas obras as influências do *Ars Moriendi*, da *Dança Macabra*, e dos monumentos *Le transi* – elementos que enfatizavam a inevitabilidade da morte e a necessidade de preparação espiritual. A obra de Bosch, em particular, reflete uma visão intensamente macabra do mundo, na qual o destino dos homens é constantemente ameaçado por forças sobrenaturais e tentações terrenas.

O principal objetivo deste estudo é analisar como Bosch, em suas obras, especialmente em “*A Morte do Avarento*” (1490-1510), reflete o imaginário apocalíptico e a cultura da morte da Idade Média dos séculos XIV e XV. Por meio de uma revisão bibliográfica, investigação histórica e iconológica, busca-se compreender as influências artísticas que moldaram seu trabalho, como o *Ars Moriendi*, *Dança Macabra* e *Le transi*, e a forma na qual Bosch reinterpreta essas tradições para expressar as ansiedades espirituais e sociais de seu tempo. O estudo também pretende destacar a originalidade de Bosch em transcender as convenções artísticas da época, oferecendo uma crítica profunda à condição humana em um período marcado pela incerteza e pelo medo da morte.

1- Um período avarento

A peste teve recorrências, mais, ou menos, severas ao longo dos anos seguintes exacerbando o terror. Essas reincidências combinadas com outras doenças, como difteria, sarampo, caxumba, febre escarlate, febre tifoide, varíola, gripe e coqueluche, intensificaram o senso de apocalipse que Bosch retrata durante o século XIV e início do XV.

Le Goff (2006), destaca que os médicos do século XIV não conseguiram identificar as causas naturais da epidemia, mas sabiam que o contágio era o principal fator a ser combatido. Isso contrastava com a explicação predominante da ira divina. Medidas preventivas, como evitar aglomerações ao redor dos doentes e proibir o uso de roupas de vítimas da peste, foram implementadas. Fugir para áreas

rurais menos densamente povoadas também foi uma resposta comum, destacada na obra “Decameron” de Boccaccio, que narra a fuga de um grupo de florentinos ricos para uma casa de campo.

A peste aumentou os conflitos sociais e agravou os problemas dos pobres, contribuindo para uma onda de violência social. Autoridades públicas, especialmente nas cidades italianas, adotaram medidas de higiene e deter exibicionismos de luxo, que eram vistos como provocação divina. Além disso, surgiram novas formas de piedade cristã, promovendo santos como São Sebastião e São Roque, que se tornaram figuras de destaque em toda a Europa. (Le Goff, 2006).

A Peste Negra não só trouxe destruição e morte, mas também gerou uma nova sensibilidade e religiosidade. Antes, o que homens e mulheres mais temiam era o risco do inferno. Agora, esse medo foi absorvido por uma preocupação anterior: a morte em si e os horrores visíveis que a acompanhavam, que pareciam tão terríveis quanto os tormentos do inferno. Embora o inferno continuasse a ser extremamente temido, e agora acompanhado pela existência terrena similar ao mesmo, com as guerras, fome e doenças. Houve uma tendência crescente em contrabalançar seus horrores com as delícias do Paraíso, pois, a morte se tornou esperança para muitos.

A influência do fim e da morte será constante em Bosch. “Em todas as tuas obras lembra-te do teu fim e jamais pecarás” (Eclesiastes 7: 40). Segundo Foucault (2008), até a segunda metade do século XV, o tema da morte impera sozinho. Nenhuma época impôs a toda população a ideia da morte continuamente e com tanta ênfase quanto o século XV. “Ininterruptamente, o chamado do *memento mori* (lembrança da morte) ressoa pela vida”. (Huizinga, 2010, p.221).

Bosch encontrou inspiração em fontes estilísticas como xilogravuras, iluminuras e esculturas que frequentemente exploravam temas escatológicos. Durante seu período de atividade artística, essas influências eram frequentemente ligadas aos temas do *Ars moriendi*, *Macabré la Danse* e *Le Transi*. Ao observar suas obras, principalmente no período da maturidade, vemos concludentes evidências de que seu estilo teve influências diretas destes. Bosch ainda desenvolveu em suas obras elementos próprios, características tão únicas neste período de maturidade que não encontramos em outros pintores do período. Algumas de suas características não estão presentes no *Ars moriendi*, como as representações antropomórficas e zoomórficas. Essas

representações buscam moldar um mundo intenso e complexo, que só pode ser percebido a partir do imaginário medieval.

2- A arte da morte

Delumeau (2003) ressalta que a nova sensibilidade à morte resultou em uma maior atenção ao cadáver. No século XIV, confrontações com cadáveres se tornaram um tema iconográfico popular. Imagens mostravam, por exemplo, três homens vivos, jovens, bonitos e felizes, confrontados por três mortos em seus caixões, geralmente em um cemitério. O tema do "*Memento mori*" (*Lembre-se de que você vai morrer*) tornou-se a base da piedade e de um estilo de vida e reflexão. Muitos tratados ilustrados sobre a "*Arte de Morrer*", os "*ars moriendi*", foram produzidos, refletindo essa nova filosofia centrada no macabro.

Conforme Oliveira (2022), com esta temática presente da morte e do fim confirmadas pelo imaginário e temor, podemos verificar as influências do "*Ars moriendi*" nas obras de Bosch. O livro mais conhecido é "*Opusculum Tripartitum*", do teólogo Gean Gerson (1363-1429). Os *Ars moriendi*, se trata de uma coletânea de livros de devoções que preparavam os seguidores de Cristo para uma melhor aceitação da morte. Como também acentua Delumeau (2003), sobretudo a partir de meados do século XV, "[...] esse documento tinha pretensões de ser um manual técnico para o bem morrer [...]". (Delumeau, 2003, p. 109). A preocupação com a morte decorrente da epidemia da peste negra, guerra e fome durante o século XIV foi uma constante no cotidiano da Europa, e as obras de Bosch apresentam os desdobramentos sociais, imaginários e simbólicos dessas inquietações como vemos na obra "*A Morte do Avarento*" (1490-1510). "Um pincel preparado de Jérôme Bosch, representando a morte do Avarento, é uma variação sobre a tentação da cobiça das Artes moriendi". (Delumeau, 2003, p. 110). (Oliveira, 2022).

De acordo com Oliveira (2022), neste quadro é mostrado um sujeito que mesmo à beira de sua morte, que oscila entre o paraíso e o inferno, continua a insistir na sua loucura. Vemos o homem deitado em sua cama com a morte ao seu lado esquerdo adentrando o quarto, e seu anjo da guarda praticamente implorando que ele olhe para o crucifixo na janela e aceite a Cristo. A morte representada por um esqueleto, foi possivelmente inspirada na *Macabré la Danse*, que é uma

alegoria artístico-literária da Idade Média sobre a universalidade da morte. A visão total da morte pode ser resumida na palavra macabro, no significado que atualmente lhe damos. Este significado é sem dúvida o resultado de um longo processo. Mas o sentimento que ele encarna, algo horrível e funesto, é precisamente a concepção da morte que surgiu fortemente nos séculos XIV e XV. Para Huizinga (1999), a origem da palavra:

Apareceu na França no século XIV sob a forma de macabré e, qualquer que seja a sua etimologia, como substantivo. Um verso do poeta Jean Le Fèvre, *Je Fis de Macabré la Danse**, que podemos datar de 1376, continua a ser para nós a certidão de nascimento da palavra. (Huizinga, 1999, p. 108).

Para Huizinga (1999) no entorno de 1400, a concepção da morte na arte e na literatura revestiu-se de uma forma espectral e fantástica. Um novo e vivo arrepio veio juntar-se ao primitivo horror da morte. A visão macabra surgiu das profundidades da estratificação psicológica do medo com o pensamento religioso. E imediatamente a reduziu a um meio de exortação moral.

Essa dança retratava figuras de todas as categorias sociais e políticas, desde o papa e o imperador até o camponês, incluindo mulheres. O notável dessa dança era a sua mensagem: a sociedade estava dançando rumo à perdição, e isso poderia acontecer sem a necessidade de Satanás como mestre do baile. A Europa fixada no macabro era uma Europa de loucura.

A Dança Macabra cobriu as paredes da Europa cristã do século XV. O primeiro grande exemplo apareceu no muro do cemitério da igreja de *Les Saints Innocents*, em Paris, em 1425. Em 1440, foi acompanhado pelo afresco dos Santos Inocentes no cemitério de Saint Paul, em Londres. Grandes pinturas de Dança Macabra também foram feitas em Basel, Ulm, na Marienkirche de Lübeck, La Chaise-Dieu e Croácia.

O que surpreende é que danças macabras também foram encontradas em pequenas igrejas de pequenas cidades e vilarejos,

* "Eu fiz a dança macabra".

como no transepto de Kernascleden (Bretanha, segunda metade do século XV), em Saint Nicholas (Tallinn, final do século XV), em Beram (Ístria, 1474), em Norre Alslev (Dinamarca, cerca de 1480), em Santa Maria in Silvis (Pisogna, perto de Ferrara, 1490), em Hrastovlje (Eslovênia, 1490), em Kermaria (Bretanha, 1490), e em Meslay-le-Grenet (Eure-et-Loir, final do século XV - início do século XVI).

No afresco croata vemos a inevitabilidade da morte e a igualdade que ela impõe a todos, independentemente de sua posição social em vida. Nele, há dois tipos de personagens: os vivos, que são retratados como estarrecidos diante da morte, e os mortos, que são descritos como figuras ativas e festivas, sem distinção hierárquica. Os vivos são identificados por seus símbolos de poder, como a coroa de um rei ou o báculo de um papa, enquanto os mortos não possuem marcas de status.

A morte é vista como um nivelador universal: todos são iguais. No entanto, o afresco ressalta que, apesar dessa igualdade na morte, as desigualdades e hierarquias sociais da vida permanecem intactas e são reiteradas. A ordem social, portanto, não desaparece com a morte, mas continua a existir e ser reforçada na vida terrena. Há uma distinção clara entre a desordem do além, na qual não há hierarquia, e a ordem do aquém, na qual a hierarquia social se mantém. Essa dualidade entre vida e morte oferece um espaço para a catarse, permitindo que as pessoas confrontem e reflitam sobre essa realidade por meio da arte.

Outra manifestação espetacular desse tema da morte, que também inspirou Bosch, foi a representação de um cadáver nos túmulos dos grandes, conhecido em francês como *Le Transi* (o rígido). O exemplo mais famoso foi o do Cardeal Legrange, esculpido por volta de 1400. Outras manifestações populares foram o Triunfo da Morte e a Vaidade, representada por um crânio, que continuaram a serem populares até o período Barroco.

Esses monumentos representam a relação inescapável da elite com a morte. Os *transi* refletem o poder e a importância das pessoas que os encomendavam, já que os artistas da época criavam essas obras de acordo com os desejos e gostos dessas elites.

Os *transi* também eram feitos em “dois andares”. Nesses monumentos, como do Cardeal Legrange, há uma dualidade visual: na parte superior, o indivíduo é retratado em vida, com toda sua força e magnificência, simbolizando o poder e a grandiosidade que possuía em

vida. Na parte inferior, porém, o mesmo indivíduo é mostrado em estado de decomposição, simbolizando a degradação e a inevitabilidade da morte. Essa justaposição entre a vida gloriosa e a morte degradante sublinha a tensão entre a grandeza terrena e a mortalidade, enfatizando que, independentemente de seu status em vida, todos são igualmente sujeitos à morte.

Ao analisar a obra de Bosch, “A Morte do Avarento” (1490-1510), percebemos que certas tentações prendem e distraem o moribundo mesmo em seus momentos finais. Como, quase que automaticamente ele estende sua mão para o saco de moedas oferecido pelo pequeno demônio. Ainda se observa que era um sujeito apegado aos seus bens materiais, e ao seu prestígio social. Nesta pintura se encontra a representação do bem e do mal, e as tentações que perseguem os sujeitos mesmo em seu fim.

Em uma tentativa de interpretar os objetos em primeiro plano — a armadura, armas, roupa e a vestimenta vermelha com mangas com um demônio debruçado — pode-se dividir os objetos em dois planos: os objetos como se referindo à vida anterior do avarento e os objetos como imbuídos de moral ou significados alegóricos como: sátira social contra a nobreza; A armadura é como um emblema de vaidade que demonstrava que as armas materiais são impotentes contra a morte. Os objetos, talvez, indicam não apenas que o moribundo era um cavaleiro, mas que o mesmo realizava atos de bravura, coragem e se entregou ao pecado da ira e vaidade. Assim, também fazem alusão ao abandono da vida ativa cristã, a qual o apego à posses mundanas venceu.

O moribundo em pé, carrega uma bengala e a chave do baú, é apresentado como mal e hipócrita; com uma mão ele coloca moedas no cofre no qual elas são coletadas por um demônio e com a outra ele toca um rosário, tentando servir a Deus e satã com seus prazeres ao mesmo tempo. A tampa do baú é mantida aberta com uma espécie de faca, mais um símbolo de ira, que remete aos Sete Pecados Capitais. Um demônio alado emerge de baixo do baú e segura um papel selado com cera vermelha. Representando, possivelmente: uma carta de indulgência, uma hipoteca, um papel de falsa legitimidade ou uma nota promissória.

O homem já morto, parece ignorar a presença do anjo, do demônio em cima da cama, e da própria morte, aqui Bosch quase engana quem observa a obra. Aqui, o fim da luta se mostra incerto. As

linhas entre a salvação, entrega ao pecado e morte, são tênues. Nossos olhos são guiados a olhar para os pecados, que são exaltados de forma maior em tela, e quase ignoramos o fato de que; o homem além de já ter aceito sua morte, com a mesma apontando uma flecha para ele, é o único da cena em que a luz de Cristo ilumina. Ao contrário dos pecados e tentações, Cristo é representado de forma pequena e discreta, o que representa que a escolha de olhar e se entregar para Cristo é uma escolha que demanda deixar as grandes tentações para trás. Escolher à Cristo é uma vida de renúncias.

O demônio em cima da cama, também está carregando uma tocha, mas ela ao menos ilumina a parte superior da cama. Apesar de toda tentação e uma vida alargada nos prazeres, o sujeito parece arrependido e apenas Cristo foi capaz de salvar o moribundo, pois; “você são salvos pela graça, por meio da fé, e isto não vem de você, é dom de Deus”. (Efésios 2:8-9). O arrependimento é um ato de confiança em Jesus Cristo, reconhecendo o poder da Sua Expição. O perdão só é possível de acordo com as condições estabelecidas por Ele. Ao expressarmos nossa gratidão pela Sua Expição e pelo poder de nos livrar do pecado, estaremos preparados para usar a fé para nos arrepender.

Para Huizinga (2010), neste período de Bosch, o pensamento religioso sobre a morte se concentrava em dois extremos. De um lado, havia o lamento pela precariedade da vida, a tristeza pelo fim do poder, da honra, do prazer e pela decadência da beleza. Do outro lado, havia o júbilo pela alma que foi salva, celebrando a esperança da vida eterna ao lado de Deus. Tudo o que ficava entre esses extremos geralmente não era mencionado.

Na representação constante da dança macabra e do esqueleto horrendo, as emoções vivas eram transformadas em imagens rígidas e fixas, simbolizando a inevitabilidade e a universalidade da morte, independentemente da classe social ou riqueza. Essas representações não exploravam as nuances e reflexões cotidianas sobre a mortalidade, concentrando-se apenas no lamento pela perda e na celebração da salvação. Bosch representa o fim dos homens e o apocalipse assume a face das pestes e das guerras. O que domina a existência humana no período em que Bosch viveu é este fim e esta ordem à qual ninguém escapa. A presença do fim, que é uma ameaça no interior do mundo,

é uma presença inevitável, mas como visto na obra, apenas na misericórdia de Cristo vem a salvação. (Huizinga, 2010).

Considerações finais

A obra de Hieronymus Bosch reflete de maneira singular as tensões e ansiedades do seu tempo, especialmente em relação ao tema da morte. Em um período marcado pela peste, guerras e fome, a visão da morte como um evento inevitável e universal permeia tanto a vida cotidiana quanto a produção artística. A influência do *Ars Moriendi*, da Dança Macabra e dos monumentos *Le transi* em suas pinturas é evidente, mas Bosch vai além dessas tradições, criando um estilo próprio que mistura o macabro e o simbólico para expressar a condição humana em um mundo à beira do apocalipse. Bosch não apenas retrata a morte como um fim, mas também como um momento de julgamento e de luta entre o bem e o mal, refletindo as profundas preocupações religiosas da época. Suas obras, como “*A Morte do Avarento*” (1490-1510), demonstram como as tentações terrenas continuam a assediar o ser humano mesmo em seus últimos momentos, revelando a fragilidade da alma diante da iminência do juízo final.

Ao mesmo tempo, a presença constante da morte em suas obras serve como um lembrete do *memento mori*, reforçando a necessidade de preparação espiritual. Em um mundo no qual a ordem social parecia se desintegrar sob o peso de catástrofes constantes, Bosch captura a dualidade entre a desesperança e a busca pela redenção, deixando um legado artístico que ainda hoje ressoa com intensidade. Assim, o trabalho de Bosch se destaca não apenas como um produto de sua época, mas como uma reflexão profunda sobre a condição humana, na qual o fim, simbolizado pela morte, é uma presença inevitável que molda a existência e as escolhas dos homens, mas que em seus momentos finais, como em “*A Morte do Avarento*” (1490-1510), podem ser salvos por Cristo por meio do arrependimento.

Referências

A Bíblia Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição revista e corrigida. São Paulo: Sociedade de Bíblia do Brasil, 1995.

DELUMEAU, Jean. *O Pecado e o Medo: a Culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. Tradução de Álvaro Lorencir. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2003.

HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. Braga: Ulisseia, 1999.

HUIZINGA, Johan. *O Outono da Idade Média*. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

LE GOFF, Jacques. *The Birth of Europe*. English translation by Janet Lloyd. Blackwell Publishing, 2006.

OLIVEIRA, Laura Beatriz Alves de. *O Sagrado e o Profano em Hieronymus Bosch*. 2022. 175 f. Dissertação (Mestrado em História) - Escola de Formação de Professores e Humanidades, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2022.

DEMOCRACIA EM CRISE: FATORES QUE CONDUZEM AO RETROCESSO DEMOCRÁTICO

Mara Reis Silva*

Resumo: Na Grécia antiga, a política consistia em tudo o que estivesse associado a pólis, as normatizações e os benefícios dos indivíduos com o fim de assegurar o bem-comum. Para alcançar a sua natureza política, o homem precisava de uma pólis organizada, de leis e da constituição. Cerca de vinte séculos se passaram com a vigência de monarquias absolutas na Europa, até que a revolução Francesa, em 1789, marcou o fim do domínio absolutista. Embora tenha ocorrido retrocessos na história da democracia em diversas nações, incluindo o Brasil, o regime democrático foi consolidado em muitos países, pós 2ª Guerra Mundial até o início de século XXI. No entanto, nos últimos anos tem ocorrido no mundo um crescimento do extremismo e autoritarismo, com a eleição de políticos conservadores, contrários aos direitos fundamentais. As crises econômica, política e sociocultural, desigualdade social, neoliberalismo, globalização, crise dos partidos políticos, terrorismo, imigração, crise ambiental e corrupção reduziram a legitimidade dos governos e, aumentaram a tolerância e anseio por governos autoritários. Além disso, mídias sociais têm sido usadas para a disseminação de notícias falsas, teorias conspiratórias e ódio, como estratégia de alcance e de manutenção do poder. A democracia como processo histórico e cultural não possui um único modelo e significado nos diversos países que experimentaram este tipo de governança. Portanto, há uma necessidade de readequar os seus princípios, com a garantia que atenda os direitos das minorias, a participação popular, a proteção ambiental e dos imigrantes, a justiça social e a responsabilidade fiscal.

Palavras-chave: Democracia; Autoritarismo; Legitimidade; Desigualdade social.

* Doutorado em Ciência da Nutrição pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Acadêmica do curso de Filosofia do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás – IFITEG. e-mail: mararsilva@gmail.com

1. Introdução

Na Grécia antiga, a política consistia em tudo o que estava associado a pólis, as normatizações e os benefícios dos indivíduos com o fim de gerar o bem-comum. Na época que surge a democracia em Atenas, a pólis era o ponto de encontro dos cidadãos para o debate sobre a melhor maneira de viver na cidade (Abreu, 2023, p. 20).

Aristóteles afirma que “não há melhor critério para definir o que é o cidadão, em sentido estrito, do que entender a cidadania como capacidade de participar”. O cidadão, para Aristóteles, participa das decisões da administração, da justiça e do governo e tinha cargo público (Aristóteles, 1998, 1275a).

Nos primórdios da democracia em Atenas, a cidadania era exclusiva de homens adultos, livres e nascidos na cidade. Mulheres, anciãos, escravos e estrangeiros eram excluídos da vida pública. Segundo Aristóteles, o regime constitucional ou politeia, permite o exercício do poder do povo, ou seja, do *demos*. Para ele, a forma corrompida do regime constitucional, ou seja, o excesso de busca da liberdade da politeia, produzia a democracia (Henriques, 1998, p. 21-22).

A democracia da Grécia Antiga durou cerca de dois séculos. Após a derrota militar para Esparta na Guerra do Peloponeso, em 404 a.C., as assembleias atenienses foram criticadas pela irresponsabilidade e superficialidade, além da condenação de Sócrates a morte. Este pensamento negativo sobre as assembleias influenciou diversos notáveis, inclusive Platão e Aristóteles, que baseados nas falhas do modelo democrático, defenderam outros tipos de modelos políticos (Alvim, 2013, p. 23).

A República Romana (509 a.C. a 27 a.C.), contemporânea a democracia ateniense, teve como grande legado aos regimes políticos atuais do mundo, os fundamentos da representatividade. A vontade e pendências sociais eram decididas por representantes da aristocracia e dos plebeus, que compunham o Senado. Entretanto, os representantes romanos não eram eleitos por voto popular, mas indicados pelas famílias patrícias. O declínio da República romana, cerca de 130 a.C, foi gestado pela guerra, corrupção e insatisfação civil, resultando na ditadura de Júlio César, que excluiu a participação popular no governo (Alvim, 2013, p. 23, 24).

No século XVIII, Jean-Jacques Rousseau desenvolveu as ideias que dão suporte ao Estado de direito e a democracia moderna. Rousseau teve influência na evolução do pensamento democrático, pois dá origem as ideias principais dos direitos fundamentais de liberdade e igualdade e, dos direitos políticos (Roman, 2011, p. 57, 59).

A democracia, além do voto popular, se pauta pelo respeito aos direitos fundamentais de todas as pessoas, inclusive das minorias e tem por excelência a participação popular no exercício do poder. No mundo contemporâneo, a democracia é fundada na representatividade, assegurada por voto, na constitucionalidade, que respalda os direitos fundamentais e a deliberação por meio do debate público da sociedade civil para as decisões políticas, autonomia dos cidadãos para criação de partidos políticos e associações de interesse público e, na liberdade de expressão (Romão, Rodovalho, Teodoro, 2023, p. 93; Silva Filho, 2020, p. 355). Sendo assim, os princípios e as práticas da democracia são o meio de assegurar os valores humanos fundamentais e universais de liberdade, autonomia, diversidade e igualdade (Silva Filho, 2020, p. 15).

Desde o seu surgimento, a democracia apresenta desafios e retrocessos em diversos países do mundo, pois é um processo histórico e cultural influenciado, dentre outros fatores, por questões sociais e econômicas. Em função de suas características variáveis, pode ser usada por líderes políticos com interesses particulares, que pretensamente demandam da vontade do povo (Corte; Corte, 2018, p. 180, 181).

2. Ressurgimento da democracia

Cerca de vinte séculos se passaram com a vigência de monarquias absolutas na Europa até que a revolução Francesa, em 1789, marcou o fim do domínio absolutista. A revolução instituiu a eleição como um dos principais pilares à liberdade democrática e, a constituição de 1793 reconheceu e promulgou o povo como a fonte dos poderes constitutivos. Como a democracia de Atenas, a democracia francesa naufragou em pouco tempo, por causa dos excessos cometidos pelas assembleias e pelos radicais jacobinos. Este cenário de convulsão permitiu a ascensão do império Napoleônico e, em seguida, a restauração da monarquia da dinastia dos Bourbons em 1814 (Alvim, 203, p. 24, 25).

Nos séculos XIX e XX florescem as ideias do liberalismo, que permanecem até hoje. Esta doutrina político-econômica, no aspecto capitalista, defende a liberdade econômica e de mercado, livre da intervenção do Estado e a proteção do direito privado. O Estado deve proteger a sociedade civil, assegurando a ordem pública e à segurança, o interesse dos proprietários e a defesa contra ameaças externas. Nesta perspectiva, o liberalismo afirma o caráter republicano do poder, mas centrado na proteção do mercado e do direito privado (Santos; Santos, 2022, p. 85, 86).

No Brasil, a proclamação da República em 1889 encerrou o governo imperial com a implantação de uma democracia limitada, em que havia uma participação e contestação popular reduzidas. O governo foi conduzido por militares, seguido por presidentes civis, até 1930, quando Getúlio Vargas toma o poder, por meio de um golpe de Estado, e se torna um líder populista. O Estado Novo de Vargas entrou em declínio com a oposição de políticos, intelectuais e empresários, que exigiram a redemocratização. Em 1945, Getúlio renúncia ao poder seguindo uma redemocratização, que durou pouco tempo, pois foi interrompida em 1964 pelo golpe militar, com a promulgação dos Atos Institucionais, que limitaram os direitos civis e suspenderam o voto popular. Um processo de redemocratização lento foi iniciado no final dos anos 1970 e, em 1985, um presidente civil foi eleito por voto indireto de um colégio eleitoral. A chamada Nova República (1985 – 1990) encerra a transição quando promulga uma Constituição, em 1988, e realiza uma eleição popular para presidente, em 1989 (Bizarro; Coppedge, 2017, p. 9-10).

Embora, tenha ocorrido retrocessos na história da democracia, o sistema democrático foi implantado na maioria das nações modernas. A consolidação da democracia na Europa e nos Estados Unidos ocorreu durante o século XIX. No entanto, o ideário democrático se consolida no século XX com a validação do sufrágio universal, que permite a participação de todos no processo eleitoral, independente de renda, raça, gênero, religião (Barroso, 2022, p. 34).

3. Os desafios do regime democrático – a ascensão do autoritarismo

Após a Segunda Guerra Mundial, modelos de governança autoritários e nacionalistas assumiram o poder, como o socialismo russo em resposta a Revolução Russa de 1917, o fascismo liderado por

Mussolini na Itália, o nazismo de Hitler, na Alemanha, os governos militares em diversos países da América Latina, África, Ásia e em algumas nações europeias, além do fundamentalismo religioso no Oriente Médio. Por outro lado, a queda do muro de Berlim, em 1989 e subsequente declínio do socialismo na União Soviética, o término do *Apartheid* na África do Sul, a ascensão da globalização e fortalecimento do capitalismo, influenciaram uma nova onda de redemocratização na Europa Central e Oriental e na África do Sul (Barroso, 2022, p. 36).

No mundo ocidental, pós-Segunda Guerra Mundial, a democracia sobressaiu em diversos países por causa da inexistência de condições políticas que sustentassem ditaduras e formas autoritárias de governo. No entanto, no século XXI mecanismos do autoritarismo típicos de exceção começam a surgir na rotina democrática (Serrano, 2020, p. 107). Há um crescimento do extremismo e autoritarismo, o que alguns autores denominam recessão democrática ou retrocesso democrático. Na maioria das nações que tiveram movimentos contrários a democracia, o poder autoritário não foi obtido por golpe militar, mas por presidentes eleitos por voto popular (Barroso, 2022, p. 37).

Crises econômicas, sociais e políticas que promovem maior concentração de renda, aumento do desemprego, precarização do trabalho, desigualdade social e movimentos migratórios têm como consequências instabilidade, insegurança, medo e ódio. Este tipo de conjuntura favorece o desenvolvimento de ideologias e movimentos políticos, como o fascismo, e líderes extremistas (Bugiato, 2022, p. 174). Adicionalmente, a falta de resposta da democracia para a destruição do meio ambiente, o abandono das causas das minorias, a perda de um sentido compartilhado de nação e de comunidade (Silva Filho, 2020, p. 119), o neoliberalismo, a globalização, a invisibilidade de grupos de pessoas, a crise dos partidos políticos, o terrorismo (Corte; Corte, 2018, p. 180), crise da segurança pública e escândalos de corrupção torna o eleitorado simpático ao discurso autoritário (Silva; Silva, 2019, p. 26, 35).

4. Como agem os líderes autocráticos

Após a posse, os governantes eleitos democraticamente subvertem as instituições aprovando leis, travestidas de legalidade, que sejam favoráveis aos seus projetos de poder e, desse modo, fragilizam a democracia de forma gradativa. Estes líderes autoritários avalizam o

desequilíbrio dos poderes executivo, legislativo e judiciário e, estabelecem medidas que dão suporte ao autoritarismo, tais como, intimidação do judiciário e perseguição a líderes de oposição (Ávila, 2024, p. 153).

Líderes de direita e de esquerda exploram as necessidades e os anseios da população, prometendo soluções simples para problemas complexos. Divulgam uma ideia de que são os únicos com capacidade para resolver os problemas da nação e, com frequência esta ideia está associada ao nacionalismo e apelo ao sentimento religioso. Apresentam um discurso atrativo com a proposta de dar voz as pessoas que não se sentem representadas. Abusam também da ideia de nós, o povo simples, contra eles, a elite (corrupta) e elegem um inimigo, para justificar o posicionamento antagônico e belicoso, por exemplo, o comunismo, a globalização, a imigração, os judeus, os mulçumanos (Barroso, 2022, p. 38).

O extremismo político sempre se manifestou na história da humanidade sob o comando de ideologias de direita ou de esquerda. Atualmente, a extrema direita tem atiçado os ânimos com a divulgação de ações como o fechamento do legislativo, demonização da imprensa considerada elitista e mentirosa, substituição, cassação e morte de juízes da Suprema Corte, além de imprimir ideias machistas, misóginas, homofóbicas, xenofóbicas, racistas, negacionistas em relação a ciência e a preservação do meio ambiente, e demonização dos direitos humanos Barroso, 2022, p. 38, 39).

O autoritarismo expresso no despotismo, feudalismo e absolutismo acompanha toda a trajetória da civilização humana. Ainda que, a redemocratização seja persistente, o autoritarismo sempre se mostra latente e preste, a ser revivido a qualquer momento por personagens civis e militares, sempre apoiados pelo poder militar. Governos autoritários são caracterizados por concentração de poder, enfraquecimento do Estado de direito e da separação de poderes, cooptação do judiciário, perseguição e eliminação de adversários políticos, censura à imprensa e manipulação ou exclusão das eleições livres (Barroso, 2022, p. 39, 40).

5. Impacto das mídias sociais na democracia

É também digno de nota, o impacto da revolução tecnológica na comunicação interpessoal e social, em especial, por meio de mídias

sociais digitais. A crescente inclusão digital da população motivada por interesses e conteúdos diversos, incluindo os de cunho político, possibilita interatividade e difusão dos assuntos abordados. A transmissão de reações de volta ao emissor permite focar em conteúdos com maior potencial de repercussão (Oliveira, 2019, p. 229, 230). Desse modo, as plataformas tecnológicas passaram a ter grande impacto no processo político e eleitoral a ponto de influenciar os resultados de eleições. Mídias sociais são usadas para disseminação de notícias falsas, teorias conspiratórias, ódio e desinformação como estratégia para alcançar e manter o poder (Barroso, 2022, p. 40).

O uso de sistemas automatizados, robôs, bots e pessoas contratadas para aparentar maior engajamento e visibilidade de algum tema simulam popularidade e, assim, manipulam e atentam contra a verdade dos fatos (Souza, 2022, p. 317). As campanhas de desinformação produzem um ambiente de polarização extrema, que por vezes se torna violenta. As pessoas divergem em relação às suas opiniões e também aos próprios fatos. Pós-verdade e fatos alternativos surgem com frequência na comunicação digital contemporânea. Uma das manifestações do autoritarismo é a disseminação de descrédito do processo eleitoral, com a alegação de fraude em caso de derrota (Barroso, 2022, p. 41).

6. Considerações finais

As crises econômica, política e sociocultural costumam enfraquecer a legitimação do executivo e reduzir a lealdade das massas, ressuscitando posições políticas conservadoras e extremistas. Na atualidade, a conjunção e inter-relação de fatores já citados e que se retroalimentam, além das desigualdades e a invisibilidade de grupos sociais, a crise dos partidos políticos reduziram a legitimidade dos governos democráticos e aumentaram a tolerância e anseio por governos autoritários.

A democracia é um regime de governo que está em constante transformação e, neste século enfrenta um novo panorama direcionado pelas inovações tecnológicas e mudanças sociais. Portanto, há uma necessidade de readequar os princípios da democracia, adaptando-se às novas perspectivas do século XXI, com a garantia que atenda os direitos das minorias, a participação popular, a proteção ambiental e dos imigrantes, a justiça social e a

responsabilidade fiscal. A democracia precisa se tornar efetivamente representativa, para que todos consigam encontrar identificação dentro de sua estrutura e talvez os movimentos sociais sejam uma alternativa para restauração e fortalecimento da democracia, uma vez que, podem inspecionar o funcionamento das instituições e reivindicar os direitos constitucionais e humanos

Referências

ABREU, E. A política em Aristóteles: a expressão humana do habitar o mundo. *Diaphonía*, Toledo, v. 9, n. 1, 18-29, 2023.

ALVIM, F. F. O implemento do método democrático na história da democracia. *Revista Eletrônica EJE/TSE*, Brasília, ano III, n. 2, fev./mar., 2013, p. 23-25.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998. 664 p.

ÁVILA, R. F. Recessão democrática à brasileira: a lei de acesso à informação (LAI) entre 2019 e 2022. Páginas a&b. *CIIBERCID*, Porto, S.3, nº especial, p. 150-162, 2024.

BARROSO, L.R. A Democracia sob pressão: o que está acontecendo no mundo e no Brasil. *CEBRI-Revista*, Rio de Janeiro, ano 1, n. 1, p. 33-56, 2022.

BIZARRO, F.; COPPEDGE, M. Variedades da democracia no Brasil. *Opinião Pública*, Campinas, v. 23, n. 1, jan. - abr., p. 1-42, 2017.

BUGIATO, C. Para entender o neofascismo no Brasil: um ensaio a partir das contribuições de Nicos Poulantzas. In: BARBOSA, J. R.; HERNÁNDEZ, O.A. P. (org.). *Extremismos políticos e direitas: Bolsonaro, Trump e a crise das "democracias"*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2022. p. 167-180.

CORTE, T.D.; CORTE, T.D. A democracia no século XXI: crise, conceito e qualidade. Passagens. *Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, maio-agosto, p. 178-201, 2018.

HENRIQUES, M. C. *Introdução à política de Aristóteles*. In: ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998. p. 17-38.

OLIVEIRA, R.R. Mídias sociais digitais: implicações sobre o processo democrático. *Revista Cadernos de Campo*, Araraquara, n. 25, p. 229-244, jul./dez., 2018.

ROMAN, J. F. *Fundamentos de legitimidade do direito político em Rousseau*. 2011, Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2011.

ROMÃO, J. L. A.; RODOVALHO, T.; TEODORO, F. J. M. A democracia liberal na encruzilhada: as causas da autocratização no Brasil e no mundo. *RIL*, Brasília, v. 60, n. 240, p. 89-106, out./dez., 2023.

SANTOS, E. A.; SANTOS, R. P. A evolução do estado liberal ao estado neoliberal, globalização e a necessidade de alcance do desenvolvimento humano. *Revista de Ciências Jurídicas e Sociais - UNIPAR*, Curitiba, v. 25, n. 1, p. 82-103, jan./jun., 2022.

SERRANO, P. E. A. P. Estado de exceção e autoritarismo líquido na América Latina. *Poliética*, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 94-125, 2020.

SILVA FILHO, W. J. (Org.). *Porque a filosofia interessa à democracia*. EDUFBA: Salvador, 2020. 480 p.

SILVA, M. A. O.; SILVA, V. C. C. T. O nacional-populismo e a democracia do século XXI. *O Cosmopolítico*, Rio de Janeiro, v. 6, n.1, junho, p. 24-39, 2019.

SOUZA, A.G.L. Democracia em risco: perspectivas políticas sobre a pós-verdade no Brasil. *Revista Conexão na Amazônia*, Rio Branco, v. 3, n. Edição especial, VII Conc&t, p. 311-333, 2022.

GUNGFU: UM MODO DE VIDA FILOSÓFICO/ESPIRITUAL: CONTRIBUIÇÕES HADOTIANAS

Marcelo Gabriel*

Resumo: O termo Kung Fu é bastante difundido enquanto prática de arte marcial, sendo expresso em filmes, seriados, desenhos animados, dentre outras formas midiáticas. Sua proliferação se efetivou de maneira expressiva nas Américas e na Europa, a partir das décadas de sessenta e setenta. Figuras como Bruce Lee e demais atores do universo de filmes produzidos em Hong Kong, contribuíram para propagação dessa arte marcial, principalmente nos Estados Unidos da América. No entanto, de forma essencial, este termo carrega uma profundidade etimológica e filosófica muito para além das perspectivas cinematográficas e adereços mercadológicos. Oriundo da cultura chinesa, Kung Fu, que por sua vez, denomina-se corretamente como *gungfu*, corresponde a busca da maestria naquilo que se executa, refinamento, trabalho intenso sobre si mesmo ou, tempo de habilidade, portanto, um exercício e, conforme a proposta desta comunicação, uma *askesis*. Dessa feita, o intuito deste breve texto é explorar esse termo enquanto atividade filosófica/espiritual, um possível modo de vida filosófico/espiritual, à luz do pensamento de Pierre Hadot e sua proposta sobre a concepção de exercícios espirituais.

Palavras-chave: *Gungfu*; Filosofia como modo de vida; Exercícios espirituais; Pierre Hadot.

Introdução

A proposta dessa extensão da comunicação é, por aproximação, apresentar a relação entre *gungfu* e o conceito de exercícios espirituais, a partir do pensamento do filósofo francês Pierre Hadot. De modo comum, a prática do *gungfu* (Kung Fu) é mais conhecida como atividade de arte marcial, esporte de luta e, de forma irrefletida, uma briga violenta. No entanto, seu significado remete a concepções mais

* Mestre e doutorando em Ciências da Religião pelo (PPGCR PUC Goiás) Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião – PUC Goiás. Professor de Filosofia e coordenador do Núcleo de Estudo Pesquisa e Extensão (NEPE) do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG).

profundas, como por exemplo, uma expressão de atividade do espírito, ou, como modo de vida filosófico espiritual.

1 Gungfu: entre espadas, saltos e golpes – antes, um modo de vida espiritual

Certamente muitos conhecem o termo *gungfu*, não por essa nomenclatura em específico, mas, por sua expressão popular, neste caso, *Kung Fu*. Figuras emblemáticas e cinematográficas como Bruce Lee, Jet Lee, o famoso seriado transmitido nos anos 70/80, denominado *Kung Fu*, estrelado pelo ator David Carridine e, claro o desenho em animação *Kung Fu Panda*, fizeram – e ainda fazem – a atmosfera do imenso imaginário de inúmeras pessoas, que de algum modo, tiveram e ainda têm contato com essa expressão. Conhecido popularmente como prática de arte marcial chinesa, o *gungfu* ficou bastante conhecido por essas representações cinematográficas. No entanto, seu significado está calcado na cultura chinesa há centenas de anos e apresenta uma expressão mais profunda.

Gungfu, termo de origem chinesa (功夫) grafado também como *Kung Fu*^{*}, elenca vários significados como “trabalho árduo”, “habilidade acumulada”, “habilidade e perfeição”, “tempo de habilidade” e, como é comumente conhecido, a prática de artes marciais. Essas diversificações de significados se evidenciam, também, por partirem de um entendimento ideogramático dos termos em que sua significação se efetiva conforme seu contexto. Sua importância perpassa toda a cultura chinesa em seus mais variados aspectos. Conforme a tradição chinesa *gungfu* expressa algo como “[...] uma habilidade intuitiva obtida pela repetição de uma ação” (Apolloni, 2004, p. 54).

Os registros sobre sua origem, encontrados inicialmente em cascos de tartaruga, remetem ao período da dinastia Song (960-1279). Nestes primeiros registros, a expressão *gungfu* era conhecida como a capacidade de labor ou trabalho sobre algo. Logo mais adiante, já no período da dinastia Ming (1368-1644), torna-se mais profundo, sendo,

* O *hànyǔ pīnyīn* (汉语拼音) é a norma internacional da grafia oficial da língua chinesa para transcrever os caracteres do mandarim, e é usado como uma ferramenta para o aprendizado de chineses e estrangeiros. Utilizaremos essa referência para os caracteres que aparecerão no decorrer de nossa pesquisa. Termos e nomes chineses serão mantidos em *pīnyīn*, por ser a romanização que mais se aproxima da pronúncia dos caracteres e o método de transliteração formal. Apesar da grafia *Kung Fu* ser a mais conhecida, manteremos a expressão *gungfu*, de acordo com a formalização citada.

portanto, direcionado à uma prática de cultivo espiritual. De certa forma, tal perspectiva esteve relacionada a um dos principais mitos que até os dias atuais promove calorosas discussões sobre sua origem. Trata-se da relação entre a origem do *gungfu* com o 28º patriarca do budismo ch'an, China. Estamos a falar de Bodhidharma.

Uma das primeiras manifestações sobre *gungfu* enquanto prática de arte marcial, a partir dessa tradição budista, estava localizada no templo Shaolin, local de estadia de Bhodhidharma que, por seu turno, contribuiu numa robusta expressão do budismo daquela região e naquele período. De todo modo, há outras especulações sobre expressões de espiritualidade relacionada ao *gungfu*, mas, a sua relação com o budismo e taoísmo, remetendo sua origem, é a mais discutida pelos pesquisadores contemporâneos.

Conforme Veloso (2015), quando nos remetemos à própria expressão do significado de *gungfu*, a partir de sua construção terminológica, ou seja, pela transliteração do seu ideograma, percebe-se que, trata-se de um tipo de labor, de exercício que reivindica um aprofundamento de si. *Gung* (功), enquanto esforço em direção ao desenvolvimento de si e *Fu* (夫), enquanto ser humano mais maduro e de "braços abertos" a esse labor – espiritual de si -, remonta à perspectiva de *gungfu* como uma atividade espiritual. Uma *askesis* do espírito (*nous*), tendo como proposta uma vida promotora de sentido. Dessa forma, *gungfu* é interpretado como um exercício espiritual. Mas, categoricamente, o que significa este termo e por que o *gungfu* é um exercício espiritual?

2 Gungfu como exercício espiritual: uma contribuição de Pierre Hadot

O termo exercício espiritual é bastante difundido pela contribuição de Inácio de Loyola, pelo intermédio de sua obra denominada *Exercícios Espirituais*. Difundida a partir da perspectiva da religião judaico-cristã, contribui até hoje na formação espiritual de seus seguidores, bem como de outros interessados, inclusive, para além dessa vertente religiosa. De todo modo, essa terminologia é retomada como objeto de discussão nos séculos XX e XXI, a partir de dois filósofos contemporâneos, são eles: Michel Foucault (1926-1984) e Pierre Hadot (1922-2010). Para ambos, a exploração desse termo segue perspectivas distintas, mas, deslocaram-se seus estudos para o mesmo ambiente.

Conforme esses dois filósofos, de modo particular, os exercícios já estão historicamente localizados na cultura grega clássica (séculos IV a.C.), mas, de forma especial, tornaram-se mais expressivos no período helênico (séculos III-I a.C.), seguindo até a cultura greco-romana, nos séculos de I a III da nossa era. De forma não menos importante, também podem ser percebidos no entremez entre os séculos XVII e XVIII, até meados do século XIX.

Pierre Hadot foi mais profundo nessa averiguação, produzindo trabalhos importantes sobre essa temática. Nos livros *O que é a filosofia antiga* (1999), *Exercícios espirituais e filosofia antiga* (2014) e a obra *Filosofia como maneira de viver* (2008), encontram-se as robustas pesquisas desse autor sobre a origem e o que são exercícios espirituais. Hadot parte da tese que a filosofia na Antiguidade era antes, uma atividade, um exercício espiritual.

O filósofo, mais do que informar pelo intermédio de sua estruturação teórica, tinha como intuito principal a formação do espírito. O discurso proferido deveria justificar a vida, que deveria também ser filosófica, portanto, discurso e vida não eram apartados, filosoficamente. Para tanto, a vida para ser filosófica, precisaria de exercícios que a justificassem. Conforme Hadot, o filósofo estoico, por exemplo, era a própria expressão desse modo de vida. Da mesma forma, Foucault irá atribuir essa simetria aos cínicos, principalmente quando remete ao conceito de *pharresia*, entendido como 'o franco falar'. Nesse sentido, fala e risco são atividades espirituais. Mas, o que são os exercícios espirituais na ótica de Pierre Hadot? Hadot (2014) destaca que é uma atividade que mobiliza toda nossa corporeidade. Seja de ordem meditativa, contemplativa, intuitiva, física. Trata-se de uma atividade que mobiliza o *nous* (espírito), pelo intermédio da *askesis*, provocando uma mudança radical na vida do exercitante.

Na "expressão exercícios espirituais" é preciso levar em conta, ao mesmo tempo, a noção de exercício e o significado de "espiritual". A palavra "espiritual", de acordo com Hadot, permite entender que esses exercícios são obra não somente do pensamento, mas que abarcam todo o indivíduo e é nessa perspectiva que a relação que fazemos com o gungfu.

O gungfu como exercício espiritual encontra-se "[...] na arte, na poesia, na arquitetura, na arte marcial, enfim... uma de suas interpretações no sentido mais profundo é entendida por

habilidade/tempo" (Tai, 2010, s/p)*. Refere-se, portanto, [...] àquilo que se adquire mediante um treinamento duradouro em alguma atividade que pode ser arte marcial, caligrafia, a dança, entre outras" (Andraus; Rosseto, 2016, p. 47). Seu significado se estende por diversos campos, apesar de diferentes, mas tendo presente o intuito de dedicação, trabalho, esforço em direção ao aprimoramento espiritual. Conforme (Andraus; Rosseto, 2016), esse étimo chinês é compreendido como habilidade construída que se conquista mediante o treinamento contínuo. Trata-se de um tipo de mestria mediante o esforço, empenho, ou, tempo dedicado a algo. Nesse sentido, pressupõe tempo enquanto dedicação ao labor daquilo que está em desenvolvimento e, nesse sentido, o principal elemento a ser desenvolvido é a dimensão espiritual do seu exercitante.

Conclusão

Na prática do *gungfu*, o que está em questão não é somente uma certa "expressão corporal". Mediante o conflito que se apresenta durante sua prática, trata-se do desconfigurar o próprio movimento, o da técnica, desembocando numa experiência mais profunda de sentido. Ou seja, o impulso vivo do corpo mediante o trabalho que se realiza nesse itinerário do aprimoramento espiritual. Trata-se de uma atenção a um vir a ser e perecer, de estar atento ao impulso lúdico, que sempre desperta de novo, que chama à vida outros mundos, no qual sua transcendência se concretiza na própria imanência de nossa finitude.

Assim, a proposta inicial deste breve texto é oferecer uma abertura para perspectivas outras da prática e vivência da espiritualidade, não negando ou, se opondo às existentes. Trata-se de uma modesta, mas, honesta perspectiva que gira em torno do diálogo com tradições antigas que acreditamos que possam ser revisitadas com intuito em expandir novos horizontes a partir do que está posto. Hadot foi nosso interlocutor para tal aproximação. Com seus estudos acerca dos exercícios espirituais, promoveu a abertura do olhar como possibilidade em visitarmos outras sendas epistemológicas. Apresentar o *gungfu* como

* Palestra ministrada no Instituto Lai Kung Fu Centro de Cultura e Arte Marcial Chinesa pelo professor, artista e escritor, Tai Hsuan-An. Professor Tai é artista plástico, pesquisador sobre cultura chinesa e professor titular do departamento de Design da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). Pesquisador da cultura chinesa,

um modo de vida filosófico/espiritual está para além de atividade equanto prática de arte marcial. Trata-se, de convidar àqueles para uma experiência que nos atravessa de forma radical, portanto, um exercício espiritual.

Referências

ANDRAUS, M.B.M; ROSSETO, R. Improvisação a partir de técnicas de contato do sistema de gongfu louva-a-deus como espaço para a investigação corpóreo-estética do artista em cena In: Marcialidade em cena: técnicas e poéticas nas relações tradição-contemporaneidade, p. 46-60. Org. Mariana Baruco Machado Andraus – 1ed, Curitiba: Editora Prisma, 2016.

HADOT, Pierre. A filosofia como maneira de viver: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold Davidson. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2016. No original: HADOT, Pierre. La philosophie comme manière de vivre. Paris: Albin Michel, 2008.

HADOT, Pierre. Exercícios espirituais e filosofia antiga. Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014. No original: HADOT, Pierre. Exercices spirituels et philosophie antique. Paris: Albin Michel, 2002.

HADOT, Pierre. O que é filosofia antiga? Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999. No original: HADOT, Pierre. Qu'est-ce que la philosophie antique? Paris: Gallimard, 2008.

VELOSO, M. A vida como obra de arte: implicações acerca do gongfu por uma estética da existência. In. Cultura Oriental, V.2, N. 1, p. 45-55, 2015.

O CREPÚSCULO DA CORUJA DE MINERVA: EXERCÍCIOS DE CONTRA-FILOSOFIA

Mariana Andrade*

Resumo: A presente comunicação propõe um exercício filosófico de imersão na imaginação conceitual indígena brasileira, particularmente na obra *A queda do céu*. O etnólogo francês Bruce Albert, coautor do livro, aponta que o discurso do xamã Yanomami Davi Kopenawa elabora, ao longo dessas páginas, uma espécie de “contra-antropologia” dos brancos. Provocada pela instigante afirmação do antropólogo britânico Tim Ingold de que antropologia é “filosofia com gente dentro”, propomos começar a explorar a ideia de que o pensamento de Kopenawa elabora, também, uma forma de contestação contra-filosófica. É essa ideia, ainda embrionária, que tomaremos como princípio propulsor e fio condutor para as investigações presentes no texto que agora toma a palavra. Nesse sentido, a nossa proposta nutre-se pela aspiração tentar apresentar a obra *A queda do céu* e, ao mesmo tempo, a própria ideia de uma contra-filosofia indígena.

Palavras-chave: pensamento indígena; contra-filosofia; David Kopenawa.

*“Vim movido por um sentimento
profundo da ativa visão do momento
que nós estamos vivendo,
o debate acerca da exigência de
abertura para novos paradigmas na
produção de conhecimento.
O tempo reclama novas
epistemologias, visões para um mundo
em vertigem.”*
Ailton Krenak.

A queda do céu veio ao mundo em 2010 e a sua tradução em português alcançou o solo brasileiro cinco anos depois da publicação

* Mestra e doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG), professora do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG).

original em língua francesa. O lançamento aconteceu mais de trinta anos depois do primeiro encontro entre os coautores nas terras altas do rio Catrimani, perto da divisa entre Roraima e Amazonas. Quase vinte desses anos de convivência e parceria foram dedicados à feitura em conjunto desse projeto: o livro é escrito pela voz do xamã Yanomami Davi Kopenawa através da letra do etnólogo francês Bruce Albert. No prefácio da obra, o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (2015, p. 15) a caracteriza como “um acontecimento científico incontestável” que, por sua vez, representa “de imediato um acontecimento político e espiritual muito mais amplo”. Um acontecimento que o antropólogo apresenta imagetivamente como “lampejos de lucidez política e poética” (2015, p. 15). Mesmo par de palavras que que Albert (2015, p. 539), coautor cúmplice da obra, usa ao descrever a “potência poética e política” do discurso cosmoecológico de Kopenawa.

No instigante *postscriptum* da obra, Albert destaca duas dimensões desdobradas pelo discurso de Kopenawa em *A queda do céu*: teríamos, de um lado, a exposição da complexa cosmologia na qual estão fincadas as raízes do pensamento xamânico e, de outro, a elaboração de “uma espécie de contra-antropologia histórica do mundo branco” (ALBERT, 2015, p. 542). Viveiros de Castro, por sua vez, também se vale da expressão “contra-antropologia” para caracterizar a obra e a adjetiva como “uma contra-antropologia arguta e sarcástica dos brancos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 27). Trazendo à baila a conhecida afirmação do antropólogo britânico Tim Ingold (2018) de que a antropologia é “filosofia com gente dentro”,* propomos enveredar nossa investigação pelos limiares de entrecruzamentos entre a filosofia e a antropologia e, especialmente, começar a explorar a ideia de que *A queda do céu* elabora também uma forma de *contra-filosofia indígena*. Comentando essa provocativa definição de Ingold, Viveiros de Castro (2018, p. 224) escreve que:

[...] a antropologia, sem pretender substituir a filosofia, não deixa de ser um poderoso *instrumento* filosófico, capaz de ampliar um pouco os horizontes ainda excessivamente etnocêntricos de “nossa” filosofia [...]

* Tradução nossa da seguinte passagem: “Anthropology, for me, is *philosophy with the people in.*” (INGOLD, 2018, p. 4, grifo do original).

Por “*people*”, Ingold entende aqui os “*ordinary people*”, as pessoas comuns, o comum dos mortais; mas ele está também jogando [...] com o significado de “*the people*” como “o povo”, e mais ainda, como “povos”. Uma filosofia com outra gente e outros povos dentro, então: a possibilidade de uma atividade filosófica que mantenha uma relação com a “não-filosofia” – a vida – de outros povos do planeta, além de com a nossa própria (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 224).

A proposta de ler *A queda do céu* como uma obra de contra-filosofia nos é especialmente instigante, na medida em que também ecoa a ideia do pensador quilombola Nêgo Bispo de uma perspectiva ou ponto de vista nomeado por ele de “contra-colonizador” ou “contra-colonial”: “Trouxemos a palavra contracolonialismo para enfraquecer o colonialismo. Já que o referencial de um extremo é o outro, tomamos o próprio colonialismo. Criamos um antídoto: estamos tirando o veneno do colonialismo para transformá-lo em antídoto contra ele próprio” (Santos, 2023, p. 59). Nesse sentido, propomos um exercício filosófico de imersão na imaginação conceitual indígena Yanomami, com o intuito promover uma experiência filosófica de deslocamento epistêmico. Isto é, contribuir para realizar uma deformação e subversão do dispositivo conceitual filosófico-ocidental ao colocá-lo em contato com o outro e o alheio de seu próprio pensamento. É precisamente essa a intenção compartilhada, e confessa, do presente ensaio.

A ideia de uma “contra-filosofia” nasce como uma tentativa do “exercício de descolonização permanente do pensamento”, utilizando a bela expressão de Viveiros de Castro (2018, p. 32), tarefa cada vez mais urgente e necessária para a “nossa” filosofia. Por essa razão, propomos uma excursão filosófica pela “cosmovisão dos povos contracolinizadores” (Santos, 2023, p. 107), pela vastidão de diversidade e riqueza epistemológica ainda tão pouco conhecida nos círculos acadêmicos da filosofia. Uma filosofia que fora cultivada, por tanto tempo, como uma monocultura europeia em solo brasileiro... Como aponta de forma certa Ailton Krenak (2019, p. 109): “Monocultura de ideias é o que percebo em todo repertório do pensamento do Ocidente”. Entremos, assim, na *A queda do céu*:

[Os brancos] ignoram tudo das coisas da floresta, pois não são capazes de realmente vê-las. Só sabem dela as linhas de palavras que vêm de sua própria mente. Por isso só têm pensamentos errados a seu respeito. [...] Os brancos não param de fixar seu olhar sobre os desenhos de suas falas colados em peles de papel e de fazê-los circular entre eles. Desse modo, estudam apenas seu próprio pensamento e, assim, só conhecem o que já está dentro deles mesmos. [...] Por manterem a mente cravada em seus próprios rastros, os brancos ignoram os dizeres distantes de outras gentes e lugares. Se tentassem escutar de vez em quando [...] seu pensamento talvez fosse menos tacanho e obscuro. Não se empenhariam tanto em destruir a floresta enquanto fingem querer defendê-la com leis que desenham sobre peles de árvores derrubadas! (Kopenawa; Albert, 2015, p. 455).

185

Essa passagem é exemplar da crítica mordaz que Kopenawa elabora ao pensamento dos brancos. Aos olhos do xamã, o mundo dos brancos é marcado fundamentalmente por um fechamento em si mesmo: o seu pensamento reflete apenas a sua própria imagem espelhada, preso dentro de um universo epistêmico ordenado de modo perfeitamente autorreferencial, alicerçado justamente numa episteme solipsista que apenas reconhece a si mesmo como sujeito. O pensamento dos brancos, por isso, de acordo com a crítica indígena de Kopenawa, não tolera nada que seja o outro ou do outro, tudo que seja estrangeiro e alheio a si mesmo. Por essa razão, como bem aponta Goddard (2012, p. 30), Kopenawa denuncia o pensamento branco como “fundamentalmente xenófobo e narcisista”. Nosso xamã descreve de forma contundente o etnocentrismo branco:

Os brancos nos chamam de ignorantes apenas porque somos gente diferente deles. Na verdade, é o pensamento deles que se mostra curto e obscuro. Não consegue se expandir e se elevar [...] É por isso que suas palavras ficam tão ruins e emaranhadas.

Não queremos mais ouvi-las. Para nós, a política é outra coisa. [...] São as palavras que escutam no tempo dos sonhos [...] Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído [...] Por isso não conseguem entender nossas palavras (Kopenawa; Albert, p. 390).

Segundo a crítica radical de Kopenawa, a introspecção e a autofascinação somente por si mesmo impede que os brancos vejam, de fato, todas as coisas que existem na natureza: todos os outros, humanos e não-humanos, que co-habitam o mundo e o próprio mundo. Kopenawa contrapõe o pensamento branco ao de seu povo: enquanto o pensamento branco é fixo e inerte, o de seu povo é marcado pelo movimento de abertura à experiência com o (e do) outro. O pensamento dos brancos é curto, pois nunca é capaz de alcançar algo que não seja a si mesmo. Nessa passagem está presente também uma contestação à desvalorização epistêmica do sonho por parte dos brancos, e indícios do estatuto epistemológico privilegiado que os sonhos possuem no pensamento indígena. Mas explorar essa questão exigiria outro texto, que não este. Vejamos, então, um trecho em que nosso xamã reflete sobre o modo como os brancos concebem a natureza:

Quando falam da floresta, os brancos muitas vezes usam uma outra palavra: meio ambiente. Essa palavra também não é uma das nossas e nós a desconhecíamos até pouco tempo atrás. Para nós, o que os brancos chamam assim é o que resta da terra e da floresta feridas por suas máquinas. É o que resta de tudo o que eles destruíram até agora. Não gosto dessa palavra meio. A terra não deve ser recortada pelo meio. [...] Prefiro que os brancos falem de natureza ou de ecologia inteira. Se defendermos a floresta por inteiro, ela continuará viva. Se a retalharmos para proteger pedacinhos que não passam da sobra do que foi devastado, não vai dar em nada de bom. Com um resto das árvores e dos

rios, um resto dos animais, peixes e humanos que nela vivem, seu sopro de vida ficará curto demais. Por isso estamos tão apreensivos. Os brancos se puseram hoje em dia a falar em proteger a natureza, mas que não venham mentir para nós mais uma vez [...] Não quero que os meus morem num resto de floresta, nem que nos tornemos restos de seres humanos (Kopenawa; Albert, 2005, p. 484-485).

Na passagem Kopenawa reflete sobre o modo como a civilização ocidental compreende e interage com a natureza a partir de uma expressão difundida pelo discurso ambientalista e ecológico, em referência à natureza: meio ambiente. Valendo-se da polifonia da palavra “meio”, o xamã Yanomami indica-nos como, do ponto de vista indígena, a noção que os brancos têm de natureza carrega propriamente as características de algo que não é inteiro, isto é, já traz consigo o sentido de algo dividido, retalhado e segregado. Kopenawa expõe como uma conotação residual de natureza já estaria implícita à ideia de meio ambiente, ou seja, subjaz ao próprio modo como os brancos concebem a natureza. Assim, Kopenawa desnuda os pressupostos antropocêntricos da concepção de natureza presente no pensamento ocidental:

Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca. [...] Os brancos, que antigamente ignoravam essas coisas, estão agora começando a entender. É por isso que alguns deles inventaram novas palavras para proteger a floresta. Agora dizem que são a gente da ecologia porque estão preocupados, porque sua terra está ficando cada vez mais quente. Nossos antepassados nunca tiveram a ideia de desmatar a floresta ou escavar a terra de modo desmedido. [...] Somos habitantes da floresta. Nascemos no centro da ecologia e lá crescemos. [...] É por isso que quando

essas novas palavras dos brancos chegaram até nós, nós as entendemos imediatamente (Kopenawa; Albert, 2005, p. 480).

Apesar de incorporar a palavra ecologia e compreender a importância de fazer coro a defesa da preservação ambiental ecoada pelo discurso ecológico dos brancos, Kopenawa não deixa de marcar a diferença entre a concepção de natureza dos brancos com a perspectiva indígena e indicar, portanto, uma “rejeição do utilitarismo ambientalista” (Albert, 2002, p. 259), tendo em vista que mesmo o discurso ecológico dos brancos se funda numa visão totalmente distinta da compreensão indígena. O ambientalismo e o discurso ecológico nascem diante da percepção do esgotamento e finitude dos recursos naturais e das evidências científicas da degradação ambiental e suas consequências para a humanidade, ou seja, como bem aponta Kopenawa, a sua marca distintiva continua a ser um discurso enraizado numa compreensão antropocêntrica da natureza. Nesse sentido, de modo muito esclarecedor Albert expõe que:

Exploração ou preservação da Natureza remetem ao mesmo pressuposto de uma Natureza-objeto, reificada enquanto instância separada da sociedade e a ela subjugada. Ora, nada mais estranho que esta separação e este antropocentrismo para as cosmologias das sociedades amazônicas, que fazem do universo uma totalidade social regida por um complexo sistema de intercâmbios simbólicos entre sujeitos humanos e não-humanos (Albert, 2002, p. 257).

Kopenawa expõe e critica a lógica que dá sustentação à forma de interação destrutiva e exploratória que caracteriza as relações da civilização ocidental com a natureza: a natureza é concebida como algo exterior, submetida ao controle e domínio da ação humana. A humanidade é alçada a condição única e privilegiada de sujeito, enquanto o resto é tornado objeto. Esse resto é aquilo que a civilização moderna compreende como “natureza”. Essa compreensão, denunciada por Kopenawa, que propomos chamar de *compreensão residual da natureza* e a noção de uma *natureza-objeto* são

radicalmente incompatíveis com as cosmovisões indígenas. A relação que a civilização ocidental constituiu com a natureza está fundada, estruturalmente, como uma relação entre sujeito-objeto. O binômio humanidade-natureza alicerçado unicamente em termos de uma dominação impede que entre eles haja propriamente uma autêntica forma de relação, de interação da humanidade com a natureza, já que o exercício de dominação pressupõe necessariamente uma coisificação ou objetificação do outro. Como afirma Albert (2002, p. 257), “de fato, o conceito de ‘meio ambiente’ denota uma exterioridade e pressupõe, portanto, o ponto de vista de um sujeito-centro definidor”. Chegamos aqui à raiz filosófica do problema: os estatutos de sujeito e objeto que fundamentam a epistemologia e o pensamento filosófico ocidental.

Segundo Viveiros de Castro (2008), há entre a epistemologia indígena e a epistemologia ocidental uma inversão das posições nos estatutos de sujeito e objeto: para o pensamento ocidental, a forma do outro é o objeto, a coisa; para o pensamento indígena, a forma do outro é a pessoa, o sujeito. De acordo com a nossa tradição científica ocidental, para conhecer é preciso desobjetificar, desanimizar, isto é, retirar a subjetividade do mundo, reduzir a intencionalidade do objeto ao máximo possível. Ao contrário do objetivismo hegemônico do pensamento ocidental, o pensamento indígena, vai no sentido oposto: no lugar de um ideal epistemológico objetivista, pauta-se num fundamento epistemológico de personificação ou subjetivação. Assim, segundo o pensamento indígena, para que possamos conhecer algo, é preciso que sejamos capazes de personificar, isto é, de tomar o ponto de vista daquilo que se quer conhecer. Para a epistemologia indígena dos povos amazônicos, então, o processo do conhecimento de algo deve, necessariamente, desdobrar esse algo num alguém, isto é, num outro sujeito ou agente.

O ideal de subjetivação é um desdobramento de um aspecto fundamental das cosmologias ameríndias amazônicas e opera em várias dimensões do pensamento indígena: esse aspecto geral foi teorizado pelos antropólogos brasileiros Eduardo Viveiros de Castro (2018) e Tânia Stolze Lima (2005) e batizado de *perspectivismo ameríndio*. Como explicam os nossos antropólogos, as cosmologias indígenas amazônicas se fundamentam na ideia de que todas as diferentes espécies de seres vem a si mesmas como humanas e as

demais como não-humanas, como animais ou espíritos. Nesse sentido, o “humano” é uma indicação ao ponto de vista de referência que todas as espécies podem ter se estiverem ocupando a posição de sujeito. Quando ocupa esse lugar, toda espécie verá a si mesma como humana, exatamente da mesma forma que acontece conosco quando olhamos para nós, e para os mesmos da nossa espécie, como humanos e olhamos para as outras espécies como outras, como planta, bicho ou coisa. Nesse sentido, dizer que todas as espécies se veem como humanas é afirmar que a possibilidade de colocar a si mesmo na posição de enunciador é comum a todos. Tudo pode ocupar a posição de sujeito, então tudo possui a possibilidade de se tornar humano de uma determinada perspectiva. Logo, ser humano é uma possibilidade virtual de todas as coisas. Para a epistemologia indígena, tudo pode ser sujeito, uma vez que é a perspectiva que constitui o sujeito.

Há no pensamento de Kopenawa uma preocupação recorrente de indicar-nos essa alteridade radical da perspectiva indígena com relação ao pensamento que alicerça a civilização ocidental: a natureza como sujeito. Para impedir que cosmovisão indígena seja diluída no interior discurso ambientalista e para entendermos a alteridade radical do pensamento indígena é preciso que sejamos forçados ao deslocamento, e é exatamente a isso que generosamente as reflexões de Kopenawa nos obrigam. Já que, como observa Kopenawa, nós brancos só sabemos ser sendo o centro, esse não-lugar ilusório, o pensamento indígena nos obriga a uma profunda experiência de deslocamento. Uma verdadeira viagem epistêmica para além das fronteiras do pensamento ocidental e do nosso imaginário colonizado. Somos convocados a sair de nós mesmos para conseguir vislumbrar tudo que pode significar estar em um lugar, ou melhor, ser com um lugar. Talvez a enorme potencialidade do pensamento indígena esteja, precisamente, em tudo aquilo que ela consegue deslocar e, ao mesmo tempo, dar lugar. Ao experimentarmos esse deslocamento somos forçados a encarar, também, uma imagem de nós mesmos:

A ideia de que a natureza é um recurso para ser disponível para os humanos incidirem sobre esse lugar criando espelhos de si mesmos. Se o estado da Terra hoje pode nos causar alguma impressão triste, a gente deveria reconhecer nele a nossa imagem. É o

espelho do que nós fizemos com a Terra (Krenak, 2019, p. 103).

Referências

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, 2002. p. 239-270.

ALBERT, Bruce. Quando eu é um outro (e vice-versa) [*Postscriptum*]. In: *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 512-549.

INGOLD, Tim. *Anthropology: Why it Matters*. Cambridge: Polity Press, 2018.

GODDARD, Jean-Christophe. Idiotia branca e cosmocídio: uma leitura de *A queda do céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 9, n. 2, p. 29-38, jul./dez. 2017.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. Pensando com a cabeça na terra. *Anais da V Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia (ReACT)*, v. 3, n. 3, p. 1-11, 2017.

KRENAK, Ailton. *Ailton Krenak (Coleção Tembetá)*. Organização de Sergio Cohn e de Idjahure Kadiwel. Lisboa: Oca Editorial, 2019.

LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: UNESP; ISA/ Rio de Janeiro: NuTI, 2005.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu; PISEAGRAMA, 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O recado da mata [Prefácio]. In: KOPENAWA, Davi, ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 11-41.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu; n-1 edições, 2018.

“UM DIA, MEU BARCO FOI LANÇADO NESSE RIO-MAR DA VIDA.” – INTERSECÇÃO SOCIAL, ESPIRITUAL E MÍSTICA NA ALEGORIA DO RIO DE CORALINA

Marta Bonach Gomes*

Resumo: Ana Lins dos Guimarães Peixoto Bretas, nascida em Goiás, ficou conhecida como Cora Coralina, devido a sua obra repleta de memórias. Utilizando uma perspectiva ancorada na sociologia dos acervos literários, este trabalho investiga as jornadas e táticas adotadas pela poetisa, para eternizar suas vivências e representações do sagrado. Este estudo sobre o breve conto "O Rio da Vida" de Cora Coralina, revela novos aspectos da interação entre arte e religião, uma temática profundamente humana que desafia o/a artista a responder de maneira criativa, evidenciando sua espiritualidade. Trata-se de uma crônica que nos leva a refletir sobre o presente e o futuro, numa comunhão terrena e cósmica. Objetiva, assim, a mística, a força e o apelo maternal universal no poder de recriar, uma experiência vivida, além disso, a análise aborda a estrutura convencional da mulher submissa e aderente aos preceitos patriarcais da tradição da Igreja, presente nas entrelinhas do poema da autora. A expressão artística é, portanto, considerada uma prática espiritual, conforme Coralina(1976). Nesse contexto, utilizando os procedimentos teórico-metodológicos delineados por Pierre Bourdieu e Clóvis Carvalho Britto, identificamos peculiaridades e táticas frequentemente adotadas por essa poetisa, uma artista de Goiás que soube interpretar a cultura e o mundo ao seu redor e transformá-los em poesia. Seus escritos transmitem um senso de espiritualidade, independentemente da religião, o que a torna uma mística genuína de nossa era.

Palavras-chave: Cora Coralina. Mística. Linguagem Poética. Resistência.

Introdução

*Estou sozinha na margem final. Sentada na
pedra do barranco vejo a ronda dos barcos
que se vão na corrente da vida e escuto a*

*Doutoranda em Ciências da Religião, Puc-Goiás, bolsista CAPES, email: marthabonach@gmail.com

música do amor que vem de longe. Dos barcos que a correnteza vai levando me acenam lenços brancos de adeus e eu respondo com o Cântico solene das gerações. Coralina, 1976, p. 75).

Este estudo sobre o poema "O Rio da Vida", do "Meu livro de cordel" de Cora Coralina, revela novos aspectos da intersecção entre arte e espiritualidade, uma temática que desafia o/a poeta a responder criativamente, refletindo sua profundidade social. O poema provoca reflexões sobre o presente e o futuro, mesclando o terreno e o cósmico. Ele visa destacar a mística, a força e o apelo universal da maternidade, expressando um poder criador que transcende a experiência cotidiana. A obra de Coralina é uma prática espiritual, que a torna uma figura mística. A voz poética, declara:

Um dia, meu barco foi lançado nesse rio-mar da vida.eu era jovem e o meu barco, inseguro. Vivi longo tempo calafetando o barco que fazia água. Defendi com denodo o pequeno e pobre barco, vigilante da carga que levava. Num dia de morte meu barco se abriu e me achei sozinha, bracejando na tormenta e a carga sobre mim. Tinha os dentes cerrados e bracejava sempre, vendo apenas na distância uma pequenina estrela verde, apagando, acendendo... Sentia agarrados aos meus cabelos, às minhas orelhas, às minhas espáduas cinco anõezinhos que devia levar a salvo, longe, longe, lutando, lutando, bracejando sempre, sozinha, dentro de um mundo indiferente e aflito. Eu era a última? Não.

Seus escritos, carregados de espiritualidade, transcendem qualquer religião específica, oferecendo uma mística singular. O poema "O Rio da Vida" do segundo livro publicado da autora é uma dessas expressões poéticas que combinam arte e espiritualidade, evocando uma profunda reflexão existencial. Neste contexto, Cora Coralina, soube captar a essência de sua cultura e do mundo ao seu redor, transformando-os em versos. Na página inicial do primeiro livro

publicado, a poeta expõe as razões que a impulsionaram a escrever "para o leitor":

Alguém deve rever, escrever e assinar os autos do
Passado
antes que o Tempo passe tudo a raso.
É o que procuro fazer, para a geração nova, sempre
atenta e enlevada nas estórias, lendas, tradições,
sociologia
e folclore de nossa terra.
Para a gente moça, pois, escrevi este livro de estórias.
Sei que serei lida e entendida.
(Cora Coralina, 1980, p. 39).

Na próxima página, é feita uma "ressalva":

Este livro foi escrito
por uma mulher
que no tarde da Vida
recria e poetiza sua própria
Vida. [...]
Este livro:
Versos Não
Poesia Não
um modo diferente de contar velhas estórias.
(Cora Coralina, 1980, p. 41).

195

Cora Coralina começou sua trajetória literária ainda muito jovem, aos 17 anos, mas sua verdadeira consagração no mundo das letras ocorreu no crepúsculo de sua vida poética, após completar 70 anos. Foi aos 76 anos, em 1965, que lançou sua primeira coletânea de poemas, intitulada **Poemas dos becos de Goiás e estórias mais**. O livro foi amplamente aclamado e Cora consolidou-se como uma das mais proeminentes personalidades da literatura brasileira. Bourdieu (2005, p. 31) afirma:

As mulheres são excluídas de todos os lugares públicos
(assembleia, mercado) [...] E excluídas, se assim

podemos dizer, *a priori*, em nome do princípio (tácito) da igualdade de honra, que exige que o desafio, que honra quem o faz, só seja válido se dirigido a um homem (em oposição a uma mulher) e a um homem honrado, capaz de dar uma resposta que, por representar uma forma de reconhecimento, é igualmente honrosa. A circularidade perfeita do processo indica que se trata de uma partilha arbitrária.

A análise do percurso literário de Cora Coralina, à luz dos conceitos de Pierre Bourdieu, permite identificar as estratégias usadas pela poetisa para se destacar no cenário literário do século XX. A disparidade social originada pelo colonialismo sustenta estruturas hierárquicas onde certos grupos são forçados a carregar o legado de uma condição desigual, enquanto outros usufruem de benefícios. Ao longo deste texto, veremos como a poetisa experimenta essa realidade em diversos momentos de sua vida, sendo oprimida pelo sistema eurocêntrico.

A consciência social de nossa poetisa, Cora Coralina, foi fundamental para moldar sua essência. Nesse contexto, emerge a força da identidade das "mil vozes", que expressam seu compromisso tanto imaginário quanto real com o povo, a cultura de Goiás e com seu estilo poético único. A voz poética declara:

Via passar ao meu lado barcos destroçados. Corpos de naufragos, restos de embarcações naufragadas. Crianças abandonadas ao acaso, solitários agarrados a uma tábua, criaturas desanimadas e maldizentes, destroços de vidas despedaçadas, arrastadas nas águas revoltas e sujas desse rio-mar sem fim, e eu bracejava sempre, presos aos meus ombros, agarrados aos meus cabelos, meus anõezinhos. Escorrendo todas as águas amargas, águas de cinza e sal da longa travessia, um dia me encontrei na margem e a carga me desceu dos ombros.

“O rio da vida” de Coralina não flui apenas em águas tranquilas. Há correntezas de injustiças e desigualdades que a empurram, mas, ainda assim, ela segue sua trajetória com coragem, integrando em sua poesia a resistência contra os privilégios colonialistas e as lutas de sua terra e de seu povo. Em cada verso, a memória e a voz de uma comunidade ressoam, fortalecendo a identidade cultural goiana e desafiando as imposições de um sistema que marginaliza. Essa figura feminina simboliza a perseverança e a resiliência dentro de um contexto social que ainda carrega as cicatrizes do passado colonial, mantendo, infelizmente, uma visão subalterna da mulher.

Como afirma Britto (2011, p. 11):

Curioso é que ainda hoje as mulheres que escrevem enfrentam algumas das dificuldades encontradas por suas precursoras no século XIX. Se antes lhes eram vedado o acesso à formação escolar e a divulgação de seus trabalhos, atualmente continuam minoria nas historiografias literárias, nas grandes editoras e ainda devem mobilizar pesados trunfos para obter autoridade ou respeitabilidade no campo literário.

De outra perspectiva, é inegável que houve conquistas importantes. Um número crescente de mulheres desbravou novas trilhas e ajudou a construir um espaço que, embora ainda restrito, demonstra claramente que sua capacidade já não é mais questionada, diferente do que acontecia em épocas passadas. Assim, o eu lírico diz (Coralina, 1976, p. 75):

Olhei num espanto. Os anõezinhos que eu carregara agarrados aos meus cabelos, às minhas espáduas, às minhas orelhas eram cinco gigantes que tinham me trazido até ali, até o barranco final. Meus cabelos estavam brancos, meus ossos curvados, minhas carnes quebradas. Eu tinha envelhecido. De um lado logo saiu um gigante e disse a uma das minhas: vamos fazer nosso barco... Eu lhes dei a benção e eles partiram cantando. Veio outro e disse à outra minha: vamos fazer nosso barco... Eles partiram sorrindo e eu

os abençoei de novo. Depois outro, mais outro: todos se foram felizes e eu lhes dei a grande benção. Por último, uma linda jovem levou o meu gigante. Foram fazer os seus barcos de vida e eu lhes dei a última benção e eles partiram em alegria.

Na obra da poetisa aqui examinada, surge uma voz feminina profundamente conectada ao prazer do dia a dia, perfeitamente imersa nas atividades cotidianas, especialmente em contato com a natureza. Mais do que as ações da mãe, o que realmente surpreende é o próprio desfecho do conto/crônica. No entanto, antes de narrar esse acontecimento decisivo e surpreendente, a autora, de forma metafórica, faz referência aos cinco gigantes, que representam os cinco filhos. O que é revelado ao longo da narrativa é a inevitável passagem do tempo. Estando à margem de uma certa estabilidade, como se estivesse em um "barranco", todos são afetados pelo fluxo do tempo, do qual não se pode fugir. Tanto a mãe quanto os filhos envelhecem igualmente: Eles seguiram para construir "seus barcos de vida e eu lhes dei a última benção e eles partiram em alegria."(1976, p.75)

Esse estudo revela as relações que moldaram sua trajetória, evidenciando a busca por reconhecimento em um contexto de crescente mercantilização cultural. Cora canta: O rio da vida...Manso e tranquilo para uns, águas revoltas, sujas e tumultuadas para outros". (1976,p.74)

Além disso, ao abordar questões de gênero, a análise de Coralina resgata aspectos socioculturais e antropológicos presentes no cerrado goiano. Suas obras desafiam o papel convencional da mulher submissa, muitas vezes implícito nas tradições patriarcais da Igreja, rompendo com essas amarras em suas poesias. Dessa forma, a crítica feminista, em suas variadas formas, ganha relevância ao interpretar a obra de Coralina, que subverte as expectativas sociais de seu tempo com suas palavras:

A vida é um vale de lágrimas e nós, degradados filhos de Eva. Está numa belíssima oração da igreja, repetida por milhões de angustiados. A igreja, mesma, nunca foi otimista com relação à vida. Os seus santos,

padres, reformadores, teólogos, doutores sempre foram os grandes masoquistas do passado. Só pela renúncia, pelo sacrifício e pela dor se alcançaria o reino dos Céus. Ao consolo humano a igreja oferecia suas imagens dolorosas e trespassadas. Seus santos severos, abstratos, chagados, mutilados e supostamente felizes na sua imensa dor e sacrifício. Desse mundo dolorido e triste ficou, para a literatura e para a poesia passada e contemporânea, o ranço e a constante de palavras negativas tais como lágrimas, dor, sofrimento, simulados em versos e poesia supostamente líricos e românticos. (Coralina, 1976, p.73).

A autora do Sertão representa a força, a resistência e a capacidade de adaptação, além de simbolizar a vida e a morte, acrescentando crescimento e frutos.

Conclusões finais

199

E mostrou-me o rio puro da água da vida, claro como cristal, que procedia do trono de Deus e do Cordeiro (Bíblia, 1995, Ap 22:1).

A análise literária contemporânea tem se debruçado, nas últimas quatro décadas, sobre o caráter desalienante e humanitário da poesia. Esse aspecto das obras literárias, que remonta ao romantismo, influenciou tanto as criações atuais quanto a recepção das produções do passado, agora interpretadas sob a ótica da relação entre literatura e direitos humanos. A poesia de Cora Coralina, que herda uma tradição moderna que combate ideologias hegemônicas, também é sujeita a novas leituras que refletem demandas sociais presentes no texto literário.

Em suas três coletâneas poéticas, é possível observar, em várias de suas composições, uma crítica à autoridade antidemocrática, abordando a desigualdade econômica que nega a cidadania aos pobres, além de denunciar a violência direcionada às crianças na primeira metade do século XX. Também são evidentes críticas à brutalidade da vida urbana moderna, explorando a perda do paraíso

rural, a marginalização da mulher na prostituição, e a solidariedade ao menor abandonado e ao trabalhador rural. Junto a essas reflexões sobre as divisões e exclusões de classe, gênero, raça e idade, a autora desafia a ideia de que a literatura é um patrimônio exclusivo de uma elite cultural e econômica.

Através de diversos recursos retóricos, Cora Coralina expressa sua humildade, posicionando-se não como parte de grupos privilegiados, mas como integrante da massa dos subalternos: mulher, pobre, idosa e trabalhadora sem acesso à educação formal. Seu vocabulário, repleto de expressões populares, reforça essa postura, como o uso de "vintém de cobre", símbolo de falta e privação. Assim, a obra de Cora Coralina continua a ser relevante e a suscitar críticas literárias, pois, com sua abordagem única, revela as divisões que marcaram o Brasil do passado e que, lamentavelmente, persistem em nossos dias.

Referências

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Tradução: Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ALMEIDA, Maria Sueli de. *Goiás: da Colônia à Capitania, 1738 -1822*. Editora UFG: Goiânia, 2010

BÍBLIA. Apocalipse 22:1. In: BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.

BOURDIEU, P. *A dominação masculina*. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. Organização: Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007a.

BOURDIEU, P. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007b.

BRITTO, C. C. *A economia simbólica dos acervos literários: itinerários de Cora Coralina, Hilda Hilst e Ana Cristina César*. 2011. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

BRITTO, C. C. "Dar que falar às bocas de Goiás": estratégias e repercussões do projeto criador de Cora Coralina no campo literário brasileiro. *Estudos de Sociologia*, v. 14, n. 27, 2009.

40 ANOS DA REVISTA BÍBLICA BRASILEIRA (RBB): CONTRIBUIÇÕES E PERSPECTIVAS FUTURAS PARA O ESTUDO BÍBLICO NO BRASIL

Narcélio Ferreira de Lima*

Resumo: A Revista Bíblica Brasileira (RBB) é um periódico especializado em estudo bíblico que procurou estar a par da exegese bíblica mundial e popularizar o estudo crítico-científico no Brasil entre simples e sábios. Seu fundador e editor foi o padre belga Gaëtan (Caetano) Minette de Tillesse (1925-2010), exegeta reconhecido internacionalmente que encetou uma experiência de pobreza em Fortaleza – CE e, com isso, o apego à Bíblia pôde ser considerado a principal fonte de inspiração. Um dado concreto dessa afirmativa foi sua dedicação à revista, que circulou entre 1984 e 2005. A presente reflexão pretende expor a importância que tem o periódico para o que seu idealizador chamou de “geração bíblica” no Brasil, em outros termos, o projeto de implantar uma cultura de maior proximidade da Palavra de Deus. Ao mesmo tempo, procura investigar o estado em que se encontra o acervo e pergunta pelas perspectivas futuras do projeto. Para tanto ampara-se no método bibliográfico, com ênfase na fonte primária – RBB –, e fontes documentais e eletrônicas que remetem a esse objeto em questão. Considera, por fim, que o trabalho não se desenvolveu no plano original do fundador e que não há consenso – senão o desejo – em continuidade do projeto por parte de seus atuais tutores: os religiosos e religiosas do Instituto Nova Jerusalém.

Palavras-chave: Revista Bíblica Brasileira; Caetano Minette de Tillesse; Bíblia no Brasil.

Introdução

Gaëtan Minette de Tillesse no registro de nascimento, “Irmão Georges” na vida monástica trapista ou simplesmente “Padre Caetano” no Brasil, foi um ex-combatente da Segunda Guerra e monge por 22 anos no mosteiro cisterciense de Orval, Bélgica. Em 1968 chega ao Brasil a fim de iniciar um projeto evangelizador com os pobres do Nordeste, precisamente em Fortaleza - CE, onde dedicou metade de sua vida (1968-2010).

* Doutorando e Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, bolsista CAPES. Contato: fraternascelius@gmail.com.

Em terras brasileiras foi um grande teólogo, exegeta, escritor e ativista social, encarnando a vida do povo pobre marginalizado do antigo bairro Pirambu. Foi a partir das dunas daquela comunidade à beira mar que se viu impulsionado a implantar uma “geração bíblica”, para irradiar o mundo inteiro com a luz da Palavra de Deus. A criação da Revista Bíblia Brasileira em 1984 foi um sinal claro de seu compromisso com o estudo crítico, científico, urgente e profético da Bíblia, conseguindo levar o erudito ao povo simples e inaugurando um método original de estudo da Sagrada Escritura, por sua vez espiritual, intelectual e vivencial. A presente reflexão, muito modesta, partilha o papel do periódico para o estudo bíblico no Brasil e pergunta por seu atual estado e continuidade.

1 O autor e sua experiência acadêmica/ literária

Na vida monástica beneditino-cisterciense há oportunidade para se desenvolver a habilidade acadêmica do(a) monge(a), conforme suas capacidades morais e intelectuais para tal. Sabe-se que os mosteiros, desde os primeiros séculos foram considerados verdadeiros celeiros de cultura. Ali, a Bíblia era (re)copiada, conservada e transmitida. Os irmãos e irmãs que possuem conhecimento mais aprofundado das ciências sagradas devem colaborar na formação permanente de toda comunidade, dando assistência à liturgia, conferências do abade e as demais transmitidas ao mosteiro, leituras e provisão de bom acervo para a biblioteca (Constituições e Estatutos OCSO, ST. 58 A).

Padre Caetano ingressou em Orval em 11 de fevereiro de 1946. A partir de então foi sendo designado jardineiro, cantor, bibliotecário e, após sua ordenação presbiteral, professor e pregador de retiro para padres e leigos(as). Lá, em meio aos livros, criou um sistema de catalogação, sendo o modelo posteriormente transmitido aos demais mosteiros trapistas europeus, além de reformar um dos jardins e a biblioteca (Mariano, 2016, p. 174). Com isso, pode-se constatar o investimento de seus superiores em seu carisma pessoal e um cultivo por parte desse religioso àquilo que sempre se identificou.

Sua vida acadêmica iniciou-se no mosteiro, onde cursou Filosofia e Teologia (1949-1952). Trata-se, a princípio, de um curso eclesiástico com reconhecimento por parte da Santa Sé, que atende às necessidades daquela comunidade religiosa, em especial dos

candidatos ao ministério ordenado. Sua dedicação aos estudos fez com que sua ordem religiosa o encaminhasse a Roma, a fim de obter licença em Teologia e Bíblia (1952-1956). À época, o mosteiro não tinha condições de sustentar dois monges estudando na “Cidade Eterna”, o que possibilitou a esse monge obter uma visão mais global da Bíblia, levando-o a se especializar no estudo do Antigo e Novo Testamento (Lima, 2016).

Sua tese defendida no Pontifício Instituto Bíblico, em 1956, é intitulada *Le Secret Messianique dans L’Evangile de Marc*, transformada em livro em 1968 e publicada em Paris pela Editora Du Cerf (Coleção Lectio Divina 47), ainda muito citada. Infelizmente não foi traduzida para o português, apenas pequenas seções trabalhadas nos volumes 5, 7 e 9 da Revista Bíblica Brasileira, correspondendo aos anos de 1988, 1990 e 1992.

Retornando de Roma, pôde lecionar disciplinas de Bíblia e Liturgia em Orval para seus confrades por onze anos (1956-1967). A partir de então começou a mergulhar na discussão bíblico-teológica de seu tempo, especialmente publicando artigos, pois o mosteiro não permitia a saída dos monges da clausura para qualquer evento. Em 1962, na Revista *Vetus Testamentum*, publica “Sections ‘Tu’ et sections ‘Vous’ dans le Deuteronomie”. No mesmo ano, na revista *Clairs Regards*, lança artigo sobre o perdão dos pecados no Novo Testamento. Em 1964, na revista ecumênica *Irenikon*, o conhecido artigo “Le mystère du peuple juif”*. No ano seguinte, na mesma revista, tem artigo sobre a relação da Igreja com o mundo contemporâneo. Por fim, em 1967, na revista *Recherches Bibliques*, o importante e mais amadurecido trabalho “Martin Noth et la ‘Redaktionsgeschichte’ des Livres Historiques”. Observa-se que

[...] a obra [RBB 1995] é fruto de um grande especialista no assunto, que deve aceitar criticamente os resultados dos grandes mestres, mas ao mesmo tempo os completa com seus próprios estudos dos textos (alude ao fato de que seu estudo das seções “tu” e “vós” do Deuterônômio foi

* Disponibilizamos nesta pesquisa a tradução abreviada de Jose M. Rocafiguera: “El misterio del pueblo judío”. *Selecciones de Teología*, v. 4, n. 14, p. 1-10, Cataluña, abr./jun. 1965.

estimulado e dirigido pelo próprio M. Noth) (Rubio, 1998, p. 426, tradução nossa)..

No Brasil, foi autor de várias publicações, como *A Teologia da Libertação à luz da Renovação Carismática* (1982), *Um Novo Seminário de Oração no Espírito Santo* (1982), três volumes de *Eclesiologia* (1986; 2001), incluindo nesse último a tradução de todos os documentos magisteriais sobre *A Doutrina Social da Igreja* (1993). Percebe-se fortemente presente no corpus de sua produção intelectual duas grandes intuições conciliares: espiritualidade e serviço ao ser humano.

Mas especial destaque tem sua *Revista Bíblica Brasileira (RBB)*, um periódico especializado no estudo aprofundado e urgente da Bíblia, cujo objetivo pretendia pôr o Brasil a par da exegese bíblica mundial e combater o “analfabetismo bíblico”, ela “quer ser instrumento nas mãos daqueles que pretendem ter um conhecimento mais profundo, mais maduro, crítico e teológico, saboroso e vivenciado, da Palavra do Senhor” (Minette de Tillesse, 1984, p. 5). Em seus 22 volumes, 89 números e 4 suplementos circulou conteúdo de alta qualidade literária dos anos de 1984 a 2005, tratando de assuntos globais e específicos do Antigo e Novo Testamento. O “tesouro” da RBB para o Brasil, além de todos esses estudos, pode ser a tradução de livros apócrifos vetero e neotestamentários, chamados por Padre Caetano de “Extracanonicos”, publicados entre 1999-2000 (AT) e 2003-2004 (NT).

Se notarmos bem seu arcabouço teórico, a escolha desses temas não é aleatória e desconexa, revela focos de interesse pessoal que perpassam temáticas trabalhadas em toda sua produção intelectual, que migram entre *Bíblia, Igreja e Sociedade*. O lugar de fala do ser humano Caetano, suas intuições e perspectivas aparecem claramente em seus escritos.

2 Editora Nova Jerusalém

Para que a RBB tomasse forma seriam indispensáveis editora e gráfica. Contando com poucos colaboradores para tamanha empreitada, Padre Caetano teve que acumular muitas funções, sendo reconhecido como autor, editor, diretor e maior responsável pelo marketing da Revista. É perceptível que, por diversas razões – pessoais, financeiras, pastorais –, possa ser considerado um “biblista solitário” no

Brasil, em comparação a grandes colegas (e conterrâneos) como Frei Carlos Mesters e o jesuíta Pe. Johan Konings.

Com parte de uma herança de seus familiares belgas conseguiu adquirir e montar uma pequena gráfica, localizada abaixo de seu muito simples quarto de 21,7 m², onde por um tempo funcionou provisoriamente a secretaria da Paróquia Cristo Redentor*, ambos no terreno do Instituto, quase à beira-mar do Grande Pirambu.

A gráfica funcionou com a generosa colaboração de religiosos e religiosas do Instituto Nova Jerusalém, contando às vezes com certo envolvimento de alguns(as) leigos(as) ligados(as) ao carisma dessa família religiosa ou paroquianos(as) de Cristo Redentor. Não havia um serviço especializado, mas boa vontade e uma ousada tentativa de fazer acontecer a comunicação do Instituto com o mundo da Bíblia. É perceptível um material físico e aparência simples, contendo alguns erros ortográficos†, mas se tratando de conteúdo não deixa a desejar se comparado aos grandes estudos elaborados no exterior.

Na obra *Eclesiologia* o então arcebispo de Fortaleza, Dom Aloísio Lorscheider, reconhece: “é admirável que o pároco de Cristo Redentor tenha encontrado tempo para escrever uma Obra de tanto fôlego. (...) Quero parabenizar ao Autor por esta atividade intelectual enorme, que transparece da própria leitura da notável bibliografia” (Lorscheider, 1986, p. 9). O prelado se referia, em específico, desta obra que apresentou de Padre Caetano, mas não deixa de ser uma constatação geral de todo o trabalho empreendido em suas publicações.

206

3 A RBB como instrumento para a Teologia da Bíblia

A RBB era amparada pela imensa biblioteca que seu idealizador também empreendeu organizar com parte da herança de sua família e colaboração da Universidade de Louvain e mosteiro de Orval. Além disso, transmitiu seus conhecimentos por meio da formação dos religiosos, religiosas, leigos(as) da Nova Jerusalém e de seus(as)

* A Paróquia Cristo Redentor foi fundada em 25 de janeiro de 1969, sendo desmembrada da vizinha Paróquia Nossa Senhora das Graças, no antigo bairro Pirambu. No entanto, a Igreja Matriz só foi inaugurada em 1974. Enquanto isso, as missas eram celebradas nas casas, escolas e unidades do Centro Comunitário.

† Tem de se levar em conta que o português não é o primeiro idioma do seu autor. Mesmo conhecendo 12 línguas, o fato de poucos recursos humanos e financeiros não ajudaram numa melhor estética da RBB.

paroquianos(as) de Cristo Redentor, visando uma continuidade do trabalho.

Como se pode ver, a preocupação de Padre Caetano não se dava apenas no nível intelectual, mas também espiritual e pastoral. É por conta dessa atenção que o tripé “carismático” do Instituto se traduz em *estudo, contemplação e missão*, todas essas dimensões – complementares e inseparáveis – embasadas na Palavra de Deus (Constituição, 2002, §§ 10; 11-13; 22; 28; 29; 62; 78-83).

A meta essencial da RBB, da biblioteca e da Nova Jerusalém nada mais é que atingir a “Teologia da Bíblia”, isto é, a unidade teológica e literária que engloba todas as teologias presentes na Bíblia, como uma espécie de “fio de Ariadne” que conduz toda a economia da história divina e humana, desde o primeiro homem de barro (Adão) até o novo homem espiritual, o novo Adão ressuscitado (Jesus), teologia que sempre supera expectativas humanas e históricas. Não é tema simples e de fácil assimilação, trata-se de um projeto ambicioso e bastante original e o estamos aprofundando em nossa tese doutoral*, com previsão para publicação em 2026.

O que podemos sinalizar, como o fez L. Rubio em sua recensão de *O Deus pelas costas: Teologia narrativa Bíblia* (RBB, 1995), é que se trata de “um minucioso estudo, parte de um projeto global amplo de uma teologia bíblica completa, esta entendida como “teologia narrativa”” (Rubio, 1998, p. 424, tradução nossa). Padre Caetano insistia em investir tempo e energia na paradoxal ideia de uma teologia da Bíblia inteira, por isso seu método de leitura e estudo é o do conhecimento integral da Bíblia, de “cabo a rabo”, de Gênesis a Apocalipse, constituindo com isso uma metodologia própria, embora o próprio autor reconheça que “o centro da Bíblia é o Homem e o seu destino, e não uma reflexão sobre a natureza divina. Deus permanece invisível na Bíblia (...) Na realidade, quem está no centro do palco da Bíblia é o Homem. Deus fica sempre nos bastidores (Minette de Tillesse, 1995, p. 119-120), mas pode se tratar de uma “antropologia teológica”.

A metodologia aplicada à RBB seria alternar anualmente estudos do Antigo e Novo Testamento, em quatro números cada volume, trazendo em um deles recensões, o que não ocorreu à risca devido a

* “Geração Bíblica: o projeto bíblico do Padre Caetano Minette de Tillesse como proposta ao ideal de nova evangelização do Concílio Vaticano II”, orientada pelo Prof. Dr. Valmor da Silva, no Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da PUC Goiás.

urgência de olhares e atenção teológica perante outras temáticas que atraíam atenção de seu autor. Isso se pôde notar, a exemplo, no ano de 1986, após repercussão do parecer da Santa Sé sobre a polêmica obra *Igreja: carisma e poder* (1981)* de Leonardo Boff. Padre Caetano sentiu necessidade de desenvolver sua eclesiologia, dando parecer sobre o assunto. Para ele, a Igreja nasce da Ceia, da Eucaristia (Minette de Tillesse, 1986; 2001), e não do povo, como defende Boff. A não ser do povo do Senhor que se reúne para celebrar a Eucaristia (1Cor 11). O mesmo ocorre no limiar do ano 2000, quando a Igreja Católica celebrava o jubileu do Novo Milênio, sendo a sequência da Revista interrompida pelo segundo volume de sua *Eclesiologia* (2001).

Ao sentir que já estava no fim da vida e não conseguiria concluir seu projeto original, apressou-se em escrever sobre o “Adão escatológico”, o Cristo Ressuscitado, que foi tema da última Revista (2005). Todos os temas da RBB podem ser conferidos no site† do Instituto Nova Jerusalém, e a revista física adquirida por meio do contato com os religiosos, em especial com aqueles que residem na Casa Mãe do Instituto (Fortaleza).

4 Publicação e repercussão

Uma das principais metas da RBB foi, como o próprio nome sugere, facilitar a comunicação entre os biblistas e grupos bíblicos brasileiros, ajudando assim a tornar o Brasil “O povo da Bíblia”. O público que se visava não era, necessariamente, o especializado, mas procurou-se incentivar os grupos de jovens, seminaristas e adultos em geral para uma maior proximidade com o texto sagrado. É preciso, na visão de seu idealizador, “vulgarizar” a Bíblia, isto é, ler, estudar, contemplar, difundir, viver a Palavra, permitir que ela faça parte do cotidiano e projeto de vida da pessoa que a lê.

Desde seus primeiros anos de circulação, alguns já consideravam que as resenhas feitas ou divulgadas por Padre Caetano na RBB cobriam “o essencial de tudo que sai de literatura bíblica na Europa e nos EE. UU.!” (Silva, 1992, p. 22, nota). Era uma forma de fazer o conhecimento bíblico circular, motivar mais leitores(as) e facilitar a

* A obra de Boff foi publicada em 1981 e passou por processo doutrinário da Congregação para a Doutrina da Fé em 1984, alegando que “as opções do autor podem pôr em perigo a sã doutrina da fé”. Após 11 meses de “silêncio obsequioso” em que foi submetido Boff, a pena foi retirada pelo Papa João Paulo II.

† Disponível no link <https://imovajerusalem.org/2011/09/confira-todos-os-temas-da-rbb/>.

comunicação entre estudantes e professores(as) de Bíblia, ou da Nova Jerusalém com o mundo.

No início dos anos 2000, Padre Caetano foi ficando fisicamente cansado devido a idade e algumas complicações de saúde, mas embora diminuindo o fôlego literário, motivou religiosos(as) a redigirem suplementos da RBB de 2003 a 2006. Depois disso o Instituto Nova Jerusalém tentou dar sequência formulando seis suplementos impressos (2008-2013), frutos de congressos bíblicos, evento que a partir de 2009 recebeu nome de “Shemá”, realizado no mês de setembro, que no Brasil é dedicado ao estudo da Bíblia. Os textos são produto dos estudos das irmãs, irmãos e padres formados pelo seu mestre. Após isso, de publicação coletiva em nome da instituição, apenas o texto comemorativo pelos 40 anos de fundação do Instituto, organizado por Irmã Luciene Lima Gonçalves e Padre Jackson Câmara Silva: *De Jerusalém sairá a Palavra do Senhor* (2023).

Uma busca no Google pela palavra-chave “Revista Bíblica Brasileira” ou “Caetano Minette de Tillesse”^{*} exhibe a citação do periódico em teses doutorais, dissertações de mestrado, vários artigos científicos, resenhas, publicações em sites – científicas ou não –, acervo de bibliotecas e sebos (no Brasil e exterior[†]).

209

Considerações finais

A RBB fez com que seu fundador assumisse um compromisso inadiável com seu carisma intelectual e com a nova evangelização suscitada pelo Concílio Vaticano II, visto que nesse contexto se procura, a partir das fontes do cristianismo, a resposta mais adequada para o ideal de *aggiornamento* moderno.

O conhecimento bíblico proporcionado ao Brasil pela RBB estava, gradualmente, se solidificando, embora em um contexto onde a educação tardia do país tentava se estabilizar pelo programa de alfabetização em massa e democratização do acesso ao ensino (com mais qualidade). Por isso, seria interessante que esse tipo de conhecimento vinculado pela Revista pudesse, hoje com novas formas

* O melhor resultado vem com o link <https://www.google.com/search?q=Caetano+Minette+de+Tillesse>.

† Alguns números da RBB foram traduzidos para o francês, como a edição especial do ano 12 (1995).

de produção e divulgação de conteúdo, ser retomado, para realizar a finalidade proposta por seu idealizador.

Referências

BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. 1. ed. São Paulo: Vozes, 1981.

CÎTEAUX Site de la Famille Cistercienne. *Constituições e estatutos OCSO*. 2006. Disponível em: <http://www.citeaux.net/CST-STAT/const-por.pdf>. Acesso em: 26 out. 2024.

GONÇALVES, Luciene Lima; SILVA, Jackson Câmara (Orgs.). *De Jerusalém sairá a Palavra do Senhor*. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 2023, 100p.

INSTITUTO RELIGIOSO NOVA JERUSALÉM. Confira todos os temas da RBB!. Fortaleza, 2011. Disponível em: <https://irnovajerusalem.org/2011/09/confira-todos-os-temas-da-rbb/>. Acesso em: 25 out. 2024.

INSTITUTO RELIGIOSO NOVA JERUSALÉM. *Constituição*. 2. ed. Fortaleza: Editora Nova Jerusalém, 2002.

L. Rubio. 1998. MINETTE DE TILLESSE, Caetano. *O Deus pelas costas: Teologia narrativa da Bíblia*. Fortaleza: Editora Nova Jerusalém, 1995, 495 p. [Recensão] In: *Estudios Bíblicos*, v. 56, n. 3, p. 424-426, 1998. Disponível em: <https://repositorio.sandamaso.es/handle/123456789/4134>. Acesso em: 26 out. 2024.

LIMA, Narcélio Ferreira de. *Um Monge Missionário: vida e obra de Pe. Caetano Minette de Tillesse*. Rio Bonito: Editora Cenáculo Universal, 2016

LORSCHEIDER, Aloísio. Apresentação. In: MINETTE DE TILLESSE, Caetano. *Eclesiologia*. Vol. 1. Fortaleza: Editora Nova Jerusalém, 1986.

MARIANO, Marcus Aurélio. Uma visita para ficar na história. In: LIMA, Narcélio Ferreira de. *Um Monge Missionário: vida e obra de Pe. Caetano Minette de Tillesse*. Rio Bonito: Editora Cenáculo Universal, 2016, p. 173-175.

MINETTE DE TILLESSE, Caetano. Hino da Criação. In: *Revista Bíblica Brasileira*, Fortaleza, v. 1, n. 1, Editora Nova Jerusalém, 1984.

MINETTE DE TILLESSE, Caetano. O Deus pelas costas: teologia narrativa da Bíblia. In: *Revista Bíblica Brasileira*, Fortaleza, v. 12, n. 1-3, Editora Nova Jerusalém, 1995.

MINETTE DE TILLESSE, Georges. Sections «Tu» et sections «Vous» dans le Deuteronome. In: *Vetus Testamentum*, Leiden, Ed. Brill, v. 12, n. 1, p. 29-87, 1962.

MINETTE DE TILLESSE, Georges. El misterio del pueblo judío. *Selecciones de Teología*, v. 4, n. 14, p. 1-10, Cataluña, abr./jun. 1965 (Traducción y condensación Jose M. Rocafiguera).

MINETTE DE TILLESSE, Georges. Martin Noth et la "Redaktionsgeschichte" des Livres historiques. In: *Recherches Bibliques*, Paris, Ed. Desclée de Brouwer, v. 8, p. 51-76, 1967.

SILVA, Carlos Alberto Pinto da. Existe um teto além. In: *Encontros Teológicos Revista do Instituto Teológico de Santa Catarina*, Florianópolis, v. 7, n. 2, p. 22, 1992. Disponível em: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/viewFile/1347/994>. Acesso em: 26 out. 2024.

BENE NAVIGAVI CUM NAUFRAGIUM FECI
O CARÁTER INTEMPESTIVO DA NOÇÃO DE FILOSOFIA COMO MODO DE
VIDA EM NIETZSCHE

Rafael Guimarães Tavares da Silva*

Resumo: Com o objetivo de apresentar alguns dos aspectos distintivos da filosofia praticada de forma geral na modernidade (sobretudo a partir do final do século XVIII), em contraposição à maneira como sua prática ocorre na antiguidade, proponho que autores contemporâneos responsáveis pela noção de “filosofia como modo de vida” (como Hadot e Foucault) desenvolvem seus posicionamentos a partir de um diálogo explícito com Nietzsche. Minha proposta encaminha então uma discussão sobre a importância da formação filológica do jovem Nietzsche para o desenvolvimento de sua filosofia, uma vez que o projeto de um engajamento visceral entre pensamento e vida emerge em seus estudos de filosofia grega antiga e da antiguidade greco-romana em geral. No interior de sua obra, o recurso a esse passado cumpre uma função de resistência à modernidade, graças ao caráter intempestivo da ideia de filosofia como modo de vida. Para finalizar, aponto as tensões do diálogo que Nietzsche estabelece com essa mesma filosofia antiga, explorando seu emprego de uma fórmula latina de matriz estoica: *bene navigavi cum naufragium feci*.

Palavras-chave: Filosofia como modo de vida; Friedrich Nietzsche; Intempestividade; Considerações intempestivas.

A ideia de que a Filosofia seja um campo de estudo restrito a reflexões de ordem teórico-conceitual, ainda que sem pertinência prática para a vida do sujeito que se dedica a seu estudo, tem sido cada vez mais questionada na contemporaneidade. Esses questionamentos podem ser encontrados em obras tão diversas quanto as de Judith Butler e Giorgio Agamben, ou Achille Mbembe e Paul Preciado, com apontamentos críticos sobre as relações entre o quadro teórico-conceitual de uma filosofia e o modo de vida de quem a professa. Isso, evidentemente, não é apanágio da contemporaneidade, uma vez que a ética sempre se destacou como

* Pós-Doutor em Estudos Literários (UERJ), professor assistente de Literatura (UECE), membro do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (UECE). E-mail: rafae.silva@uece.br

uma das principais preocupações da Filosofia, figurando como uma espécie de *arkhé* [princípio] e *télos* [fim] dos mais diversos discursos filosóficos, desde os antigos gregos até os pensadores modernos. O que define a particularidade dos questionamentos contemporâneos é o fato de que a autonomia do discurso teórico, sobretudo a partir da institucionalização da Filosofia como disciplina universitária, fundamenta uma cisão entre o conhecimento filosófico (de base majoritariamente historiográfica) e uma maneira de viver.

Nos estudos de Pierre Hadot, a questão é colocada nos seguintes termos:

[Durante a Idade Média,] [a] 'filosofia', posta a serviço da teologia, doravante nada mais é do que um discurso teórico, e quando a filosofia moderna conquista sua autonomia, no século XVII e sobretudo no XVIII, ela sempre mantém a tendência de se limitar a esse ponto de vista. Eu disse 'ela mantém a tendência' porque, de fato, [...] a concepção original e autêntica da filosofia greco-romana jamais será totalmente esquecida. (HADOT, 1995, p. 380, trad. minha).

213

Segundo o entendimento do estudioso, um dos motivos para que a antiguidade continue a ser estudada é porque a filosofia greco-romana oferece proposições fundamentalmente diversas daquelas que vêm a se consolidar como distintivas da Filosofia na modernidade: ela não aspira a informar um leitor (como se crê em várias interpretações modernas), mas sim a formar um discípulo por meio do incentivo a práticas e exercícios de ordem espiritual. Pensando na pletera de contextos em que essas práticas são delineadas pelos filósofos greco-romanos, Hadot tenta compreender a filosofia como algo que não se reduz ao discurso filosófico (no sentido de um conjunto de conceitos e argumentos), mas se insere de forma mais ampla num modo de vida.*

* Nas palavras com que o autor sintetiza suas ideias: "Eu quero dizer [...] que o discurso filosófico deve ser compreendido na perspectiva do modo de vida do qual ele é ao mesmo tempo o meio e a expressão; por conseguinte, que a filosofia é antes de tudo uma maneira de viver, ainda que estreitamente ligada ao discurso filosófico." (HADOT, 1995, p. 19, trad. minha).

Em seus últimos cursos no Collège de France, Michel Foucault estabelece um diálogo com as propostas de Hadot, avançando seus estudos sobre a constituição do sujeito desde a antiguidade e suas estratégias de “autodomínio” (em termos de práticas e discursos). No âmbito desses estudos, ele também defende que a filosofia deveria ser entendida como algo mais do que uma “forma de pensamento”, constituindo um estilo de existência capaz de enriquecer a relação do sujeito consigo mesmo a partir de práticas de subjetivação (no âmbito de uma “cultura de si”). Em suas palavras:

Chamemos ‘filosofia’ a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, a forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade. Assim sendo, se isso pode ser chamado ‘filosofia’, acredito que seria possível chamar de ‘espiritualidade’ a busca, a prática, a experiência pelas quais o sujeito opera sobre si mesmo as transformações necessárias para ter acesso à verdade. (FOUCAULT, 2001b, p. 16, trad. minha).

214

As relações entre sujeito e verdade, as modalidades do governo de si, as formas de coragem para a verdade, tudo isso se inscreve no âmbito do que Foucault chama de uma “estética da existência”.^{*} Para o que me interessa aqui – sem entrar nos detalhes das discordâncias entre Foucault e Hadot[†] – cumpre destacar o papel intempestivo [*unzeitgemäss*] do recurso à antiguidade para as propostas que cada um deles apresenta, sempre a partir dos preciosos apontamentos de Friedrich Nietzsche.

Seria possível demonstrar textualmente a influência do procedimento nietzschiano para as compreensões filosóficas trabalhadas tanto por Hadot quanto por Foucault, mas o que me

^{*} O próprio autor descreve esse projeto da seguinte forma: “Trata-se de saber como governar sua própria vida a fim de lhe dar a forma que seja a mais bela possível (aos olhos dos outros, de si mesmo e das gerações futuras para as quais poder-se-á servir de exemplo). Eis o que tentei reconstituir: a formação e o desenvolvimento de uma prática de si que tem por objetivo constituir-se a si mesmo como o artesão da beleza de sua própria vida.” (Foucault, 2001a, p. 1490, trad. minha).

[†] A esse respeito, ver o texto curto, da autoria de Hadot, “Um diálogo interrompido com Michel Foucault: Convergências e divergências” (Hadot, 2014, p. 275-282).

importa aqui é explorar justamente o que há de inaugural nesse procedimento. Como sugeri em trabalhos recentes (sobre os quais comentarei a seguir), a importância da formação filológica de Nietzsche para o desenvolvimento de sua filosofia tem sido cada vez mais amiúde reconhecida e estudada. Sinal disso é a quantidade de traduções recentes dos seus textos e notas do período em que atuou como professor de filologia clássica na Universidade da Basileia (1869-79), assim como de pesquisas que relacionam suas reflexões desse período com desdobramentos posteriores de sua obra.* Essa “virada” na forma de se compreender o lugar que os antigos gregos e romanos ocupam para o desenvolvimento da filosofia de Nietzsche permite a reavaliação de uma das suas obras geralmente negligenciadas (por serem entendidas como fruto de sua juventude): *Considerações intempestivas* [*Unzeitgemässe Betrachtungen*], publicadas em quatro fascículos entre 1873 e 1876.

Já desde o título, essa coletânea dá o que pensar sobre as tensões que podem ser exploradas de forma produtiva entre diferentes temporalidades no presente:

Betrachtungen é um substantivo derivado do verbo *betrachten*, “observar”, “considerar”, “refletir”; apesar de já ter sido sugerido que sua escolha ecoaria algo da palavra *Meditações* (privilegiada por Descartes), a verdade é que Nietzsche não está propondo uma análise introspectiva, de viés subjetivista, mas muito mais um trabalho de observação de certas manifestações exteriores da cultura contemporânea; seu posicionamento face a esses fenômenos culturais é bem definido pela escolha do adjetivo *unzeitgemässe*, que contém as noções de “tempo” [*Zeit*] e “medida” [*Mass*], ainda que regidas pela negatividade do prefixo *un-*; nesse sentido, Nietzsche reivindica uma resistência explícita aos juízos e critérios do tempo presente, assumindo-se como uma espécie

* No contexto intelectual brasileiro, especialmente digna de nota é a série de três volumes que João Evangelista Tude de Melo Neto tem publicado sob o título geral de *Nietzsche à luz dos antigos*. Já saíram os dois primeiros volumes da série, um dedicado à cosmologia de Nietzsche, a partir de um cotejo com Heráclito e os estoicos, (Melo Neto, 2020), o outro voltado para a transvaloração dos valores, à luz de Platão e fontes antigas do cristianismo (Melo Neto, 2022).

de antimoderno; suas “considerações”, entretanto, não são “inatuais” (no sentido de que seriam desprovidas de atualidade), nem “extemporâneas” (no sentido de que seriam precoces ou tardias demais para o tempo presente), mas sim fundamentalmente avessas às modas e aos modismos, hostis às tendências em voga, desejando intervir de forma direta para transformar esse estado de coisas. Pensando em tudo isso, uma escolha de tradução interessante (ainda que admitidamente limitada) para tentar captar e sugerir algumas dessas nuances seria *Considerações intempestivas*. A meu ver, nessa formulação, o leitor pode escutar algo do caráter combativo (“tempestuoso”) de Nietzsche, sem perder de vista a dimensão “temporal” de suas observações. (Silva, 2024, p. 34).

Cedi aqui à tentação narcísica da autocitação, porque, no texto de onde provém esse trecho, tento apresentar justamente o que anuncio neste título: “As bases filológicas da filosofia de Nietzsche” (Silva, 2024). Embora meu propósito principal aí seja defender a importância das notas que o filólogo toma com o propósito de compor aquela que seria a quarta de suas *Considerações intempestivas*, intitulada provisoriamente como *Nós, filólogos* (cujo texto aparece vertido por mim para o português e publicado pela primeira vez nessa língua)*, precisei delinear uma leitura de conjunto da obra nietzschiana a fim de sugerir que sua formação filológica tem implicações enormes para o desenvolvimento de seu pensamento. A fim de levar adiante essa sugestão, as palavras do próprio Nietzsche se mostram as melhores guias, como quando explica seu projeto a partir de sua dimensão intempestiva (ou extemporânea, na tradução de André Itaparica):

Extemporânea é esta consideração também porque nela procuro compreender a cultura histórica, da qual nossa época, com razão, se orgulha, como infortúnio, privação e carência; porque eu, além disso, acredito

* Ver: Nietzsche, 2024.

que todos nós padecemos de uma febre histórica devastadora e devemos, ao menos, reconhecer que dela padecemos. [...] [E]u, somente na medida em que sou pupilo de uma época mais antiga, ou seja, da grega, posso vir a ter, como um filho da época atual, experiências tão extemporâneas. Para tanto, permito-me confessar, até pela minha profissão de filólogo clássico: não saberia que sentido teria a filologia clássica em nossos dias senão o de intervir extemporaneamente, isto é, contra a época, sobre a época e a favor de uma época futura. (Nietzsche, 2017, p. 31, KSA 1.246-7).

E é precisamente isso que Nietzsche leva a cabo. A meu ver, ele o faz não apenas com suas quatro *Considerações intempestivas*, mas ao longo de toda a sua obra. Afinal, algo distintivo do procedimento nietzschiano é refletir criticamente sobre o presente, sempre à luz do passado, a fim de propor um curso de ação diferenciado para o futuro. Em termos de proposição para uma prática filosófica mais contundente em seu próprio tempo, cumpre destacar que sua reflexão sobre a filosofia antiga assume esse papel intempestivo de resistência ao presente, em prol de uma filosofia por vir. Isso emerge num trecho do texto *A filosofia na era trágica dos gregos* (1873),* sendo depois retomado quase literalmente na segunda das *Considerações intempestivas* (1874):

Em que condições inaturais, artificiais e em todo caso indignas se encontra, em uma época que padece da cultura geral, a mais veraz de todas as ciências, a honesta e nua deusa filosofia! Ela permanece, naquele mundo de uniformidade superficial e forçada, como um monólogo erudito do passeante solitário, butim fortuito do indivíduo, oculto segredo de alcova ou conversinha frívola entre crianças e velhotes acadêmicos. Ninguém pode ousar seguir, em si, as leis da filosofia, ninguém vive filosoficamente,

* Esse texto foi traduzido para o português por Fernando R. de Moraes Barros. Para o trecho em questão, ver: Nietzsche, 2008, p. 41-2; KSA 1.812.

com aquela hombridade singela que um antigo exigia de alguém que se comportasse estoicamente, onde quer que fosse ou o que fizesse, caso já tivesse jurado lealdade ao estoicismo. Todo o filosofar moderno é político e policial, limitado à aparência erudita por governos, igrejas, academias, costumes e covardias humanas: ele permanece num suspiro 'Mas se' ou num conhecimento 'Era uma vez'. A filosofia não tem direitos no interior de uma cultura histórica, caso ela queira ser mais que um saber interior e tímido, que não produz efeitos; fosse o homem moderno corajoso e decidido – não fosse ele, mesmo em suas inimizades, apenas uma existência interior –, ele a baniria; mas ele se satisfaz em cobrir, envergonhado, sua nudez. Aliás, pensa-se, escreve-se, publica-se, fala-se, ensina-se filosoficamente – até aí quase tudo é permitido; apenas na ação, na assim chamada vida, a coisa é diferente: aqui sempre só uma coisa é permitida e todo o resto é simplesmente impossível – assim o quer a cultura histórica. Ainda são homens – pode-se perguntar – ou talvez apenas máquinas de pensar, escrever e falar? (Nietzsche, 2017, p. 78-9, trad. André Itaparica, KSA 1.282).

218

Nas alusões polêmicas de Nietzsche à prática filosófica de seu tempo – atrás das quais podemos entrever Rousseau, Kant, Hegel e mesmo Schopenhauer –, o que se encontra em questão é a exigência de uma filosofia que seja mais do que discurso, isto é, que se converta em pensamento cotidiano e prática constante. Recorrendo explicitamente ao exemplo dos estoicos, Nietzsche defende que uma filosofia genuína é aquela que se manifesta quando seu praticante vive *filosoficamente*. Ou seja, quando a filosofia se torna um modo de vida.

Com a argumentação apresentada até aqui, seria possível dar-me por satisfeito no que tange à importância de Nietzsche para o resgate intempestivo – levado a cabo também por Hadot e Foucault – da antiguidade greco-romana em vista de uma filosofia como modo de vida. Contudo, gostaria de concluir problematizando a forma como Nietzsche se apropria da antiguidade em vista do presente, a partir da

atitude crítica com que emprega uma fórmula latina de matriz estoica em diferentes lugares de sua obra.

Bene navigavi cum naufragium feci. Esse provérbio latino, que remonta aos primórdios do estoicismo (numa formulação em grego), é citado por Nietzsche em dois pontos curiosos de seus escritos. Gostaria de propor que, apesar de estoicos e outros filósofos antigos terem sido fundamentais para o desenvolvimento de sua compreensão de filosofia – inclusive no que diz respeito a termos e conceitos específicos de Nietzsche, como *amor fati* e “eterno retorno” (Melo Neto, 2020, p. 57-102) –, isso não suscita qualquer tipo de condescendência na forma como avalia a pertinência de certas proposições filosóficas da antiguidade.

Numa anotação de 1875 (contida no *corpus* de notas traduzidas para o português e publicadas como *Nós, filólogos*), a expressão aparece assim:

Quão pouco há de razão, quando se considera com que frequência o acaso domina as pessoas, é algo que se indica com a quase regular discrepância entre a assim chamada vocação e a disposição para ela: os casos bem-sucedidos são exceções, como casamentos bem-sucedidos, e mesmo esses não são conduzidos por meio da razão. A pessoa escolhe sua profissão quando ainda não está pronta para a escolha; não conhece as diversas profissões nem a si mesmo; desperdiça seus anos mais ativos nessa profissão, dedica toda a sua reflexão a isso, torna-se experiente; seu juízo alcança o ápice, então já é tarde demais para começar algo novo, e a sabedoria, na terra, quase sempre tem algo de decrepitude e falta de força muscular.

A tarefa é principalmente a de recuperar, corrigir tanto quanto possível, o que se perdeu no começo; muitos reconhecerão que uma parte tardia da vida ganha um objetivo que se formou a partir de uma desarmonia originária; e isso torna a vida difícil. No final da vida, acostuma-se com isso – então é possível enganar-se acerca da própria vida e louvar sua

própria estupidez: *bene navigavi cum naufragium feci* [naveguei bem, ainda que tenha naufragado] e até cantar um hino de louvor à 'Providência'. (Nietzsche, 2024, p. 71-2, trad. Rafael G. T. da Silva, KSA 8.19-20).

A formulação latina é da autoria de Erasmo de Roterdã (*Adágios* 2.9.79), mas sua origem remonta à célebre frase que Diógenes Laércio (7.4) atribui a Zenão de Cítio, fundador do estoicismo: *νῦν εὐπλόηκα, ὅτε νεναυάγηκα*. Segundo a tradição biográfica, o estoico teria usado essa formulação para caracterizar sua boa sorte com o naufrágio que o obrigou a permanecer em Atenas, uma vez que lá descobriu a filosofia com a leitura das *Memoráveis* de Xenofonte e a amizade de Crates. Graças ao naufrágio (literal), Zenão teria passado a “navegar” bem (metaforicamente falando).

O sentido tradicional do provérbio latino parece próximo de expressões populares como “errando é que se aprende” ou “há males que vêm para bem”, mas a ironia da frase – tal como citada por Nietzsche – é que ela pode ser lida sem que haja uma relação lógica entre ter naufragado antes e só então ter passado a navegar bem. Interpretada dessa forma, a frase oferece um raciocínio espúrio de quem se vê instado a compreender, no final de uma vida baseada no erro, seu insucesso como uma espécie de êxito relativo (“naveguei bem ao naufragar”). Na linha do que sugere Arrowsmith (1990, p. 330), todo o trecho supracitado da anotação parece uma retomada irônica das palavras de Schopenhauer (1862, p. 215) no texto “Especulação transcendente sobre a aparente deliberação no destino do indivíduo”, quando oferece uma reflexão sobre o apelo universal das noções de Providência (palavra cujo matiz estoico sequer é preciso mencionar). Assim sendo, essa retomada ironiza o autoengano estoico de se supor essa ideia de “males que vêm para bem” na compreensão da própria vida e dos acontecimentos em geral, especialmente no que diz respeito à compreensão estoica de uma Providência divina.*

* Como bem observa Melo Neto (2020, p. 83), em seus apontamentos sobre a influência do estoicismo no pensamento nietzschiano: “[S]e, por um lado, Nietzsche vai ao encontro dos estoicos ao considerar que uma necessidade imanente faz com que o vir-a-ser se desenrole *fatalmente* numa sequência encadeada de acontecimentos; por outro lado, deles se afasta ao descartar que haja qualquer tipo de *providência divina* por trás dessa necessidade. Enfim, por mais que a noção estoica de providência possa ser entendida à luz da imanência, esta não se aplica à cosmologia de Nietzsche.”

Em outra passagem de uma obra escrita no final de sua vida, qual seja, na seção 4 de *O caso Wagner*, Nietzsche volta a empregar o adágio, mas agora para depreciar a forma como Richard Wagner concebe o enredo de *O Anel dos Nibelungos*, reinterpretando-o de forma profundamente enganosa:

Siegfried e Brunilda; o sacramento do amor livre; o advento da era dourada; o crepúsculo de ídolos da velha moral – o *infortúnio foi abolido...* Por longo tempo a nave de Wagner seguiu contente esse curso. Sem dúvida, Wagner buscava nele o seu mais elevado objetivo. Que aconteceu então? Um acidente. A nave foi de encontro a um recife; Wagner encalhou. O recife era a filosofia schopenhaueriana; Wagner estava encalhado numa visão de mundo *contrária*. O que havia ele posto em música? O otimismo. Wagner se envergonhou. Além disso, um otimismo para o qual Schopenhauer havia criado um adjetivo mau – o otimismo *infame*. Ele envergonhou-se novamente. Meditou por longo tempo, sua situação parecia desesperada... Enfim vislumbrou uma saída: o recife no qual naufragara, e se ele o interpretasse como *objetivo*, como intenção oculta, como verdadeiro sentido de sua viagem? Naufragar *ali* – isso era também uma meta. *Bene navigavi, cum naufragium feci...* E ele traduziu o *Anel* em schopenhaueriano. Tudo vai torto, tudo afunda, o novo mundo é tão ruim quanto o velho – o *nada*, a Circe indiana, nos acena... Brunilda, que segundo a antiga intenção se despediria com uma canção de louvor ao amor livre, deixando ao mundo esperanças de uma utopia socialista, com a qual 'tudo fica bom', agora tem outra coisa a fazer. Deve primeiro estudar Schopenhauer, tem de pôr em versos o quarto livro do *Mundo como vontade e representação*. Wagner estava *redimido...* Em toda seriedade, esta foi uma redenção. O benefício que Wagner deve a Schopenhauer é imensurável. Somente o *filósofo da*

décadence revelou o artista da *décadence* a si mesmo... (Nietzsche, 2016, p. 17-8, trad. Paulo César de Souza, KSA 6.20-1).

Aqui, a origem estoica do adágio desaparece quase inteiramente. Talvez reste uma sombra de crítica ao estoicismo no que Nietzsche delinea como a autoindulgência com que alguém retroprojeta a ideia de uma Providência divina em ação nas suas decisões, inclusive no que diz respeito a seus piores erros. Mas o que se encontra em questão aí consiste no erro de Wagner (conceber *O Anel dos Nibelungos* como um enredo otimista, apesar do pessimismo inerente à sua constituição *décadente*).

À guisa de conclusão, cumpre sintetizar o seguinte – de forma algo abrupta – acerca tanto de Nietzsche, quanto de outros pensadores que recorrem à antiguidade para refletir sobre sua própria época: mesmo quando os antigos gregos e romanos parecem sair do palco principal da reflexão filosófica, os ecos de suas palavras e valores continuam em cena, evocando aquilo que poderíamos ter sido... aquilo que ainda poderemos nos tornar.

222

Referências

ARROWSMITH, William. Introduction and Commentaries on Nietzsche's *We Classicists*. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Unmodern Observations*. Edited by William Arrowsmith. New Haven; London: Yale University Press, 1990, p. 305-387.

FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet* (1982). Paris: Gallimard-Seuil, 2001a.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, II* (1976-1988). Paris: Gallimard, 2001b.

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flávio Fontenelle Loque e Lorraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995.

MELO NETO, João Evangelista Tude de. *Nietzsche à luz dos antigos: a cosmologia*. São Paulo: Editora Unifesp; Grupo de Estudos Nietzsche, 2020.

MELO NETO, João Evangelista Tude de. Nietzsche à luz dos antigos: Transvaloração dos valores. Curitiba: CRV, 2022.

NIETZSCHE, Friedrich. A filosofia na era trágica dos gregos. Trad. Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: hedra, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. O caso Wagner: um problema para músicos. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. Nós, filólogos. Trad. Rafael G. T. da Silva. Araçoiaba da Serra, SP: Editora Mnēma, 2024.

NIETZSCHE, Friedrich. Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida. Trad. André Itaparica. São Paulo: hedra, 2017.

SCHOPENHAUER, Arthur. Parerga und Paralipomena: Kleine philosophische Schriften. 2. ed. Ed. Julius Frauenstädt. Berlin: Hayn, 1862.

SILVA, Rafael G. T. As bases filológicas da filosofia de Nietzsche. In: NIETZSCHE, Friedrich. Nós, filólogos. Trad. Rafael G. T. da Silva. Araçoiaba da Serra, SP: Editora Mnēma, 2024, p. 15-55.

ESPIRITUALIDADE E SAÚDE: OS BENEFÍCIOS À SAÚDE HUMANA PROPORCIONADOS PELA FÉ CRISTÃ

Vittor Michel de Sousa Godoi*

Resumo: Este trabalho explora as áreas de espiritualidade e saúde que estão sendo pesquisadas e se mostrando colaborativas para a promoção da saúde humana. Através de uma busca livre de artigos em saúde nas diferentes bases de dados, explanou-se os conceitos de saúde, de espiritualidade, religião e a atual conjuntura de pesquisas nessas áreas. Com base nisso pontua-se que há estudos relacionando os benefícios da atividade religiosa da fé cristã aos indivíduos que a professam e como estão impactando positivamente no enfrentamento da dor, no sistema cardiovascular, nas atividades imunológicas e na prevenção e tratamento do consumo de drogas. Com esses achados, faz-se uma comparação com os textos bíblicos sobre essa temática, sendo três no Antigo testamento, a saber: Provérbios 3.7-8; Provérbios 4.20-22 e Jeremias 33.3-6 e outros dois no Novo Testamento a saber: Atos 3.16 e 3 João 1.2, a fim de mostrar como os textos bíblicos já previam esses achados conforme a doutrina cristã. Conclui-se que o exercício da espiritualidade cristã é benéfico à saúde de várias maneiras e que mais pesquisas são necessárias para produção de uma teologia cristã da saúde.

Palavras-Chave: Espiritualidade; Saúde; Cristianismo; Coping; Cultura.

Introdução

A espiritualidade e sua ligação com a saúde, seja através das suas normas alimentares, seja pelas suas proibições de comportamentos ou estímulos a bons hábitos, tem despertado interesse para as pesquisas na prática médica cotidiana.

É importante lembrar que a ligação da religião com a medicina, apesar de as vezes ser hoje controversa, no passado ela se fazia necessária. Na idade média por exemplo eram as autoridades religiosas as responsáveis pelas licenças para a prática da medicina.

É mais chamativo ainda o fato de muitos teólogos terem também uma outra formação em saúde, e alguns até com bastante tempo de

* Bacharel em Teologia (FTBB) e em Fisioterapia (UnB), Faculdade Teológica Batista de Brasília-DF, vittor.godoi@ftbb.edu.br

vivência e titulação adequada para pesquisar nessas áreas, e, todavia, não parece haver tanto interesse desse assunto no ambiente teológico confessional cristão histórico protestante. Essa escassez evidencia a relevância do tema em questão e a urgência dessas pesquisas serem promovidas por teólogos, visto serem estes os estudiosos de espiritualidade.

Assim sendo o presente trabalho tem por finalidade apresentar os conceitos de saúde, espiritualidade e suas relações assim como alguns achados correlacionando os benefícios da espiritualidade para a saúde e apresentar então ao final, como tais achados já eram previstos nos textos das Sagradas Escrituras.

Espiritualidade e saúde

A OMS em 1999, passou a descrever a qualidade de vida como multidimensional, nas dimensões física, psíquica, social e espiritual. (FORTI, et al, 2020). Há também o modelo proposto por Winnicott que aponta “o papel do ambiente, das relações familiares, sociais e o potencial do indivíduo em seu processo de amadurecimento” (Esperandio, 2013, P. 635). O conceito de saúde reflete a conjuntura social, econômica, política e cultural. Ou seja: saúde não representa a mesma coisa para todas as pessoas. Dependerá da época, do lugar, da classe social. Dependerá de valores individuais, dependerá de concepções científicas, religiosas, filosóficas (Scliar, 2007).

Há pesquisadores que consideram a possibilidade de se entender a espiritualidade de forma dicotômica sendo “uma visão mais individual outra mais coletiva” e isso sofre impacto pela secularização das sociedades ocidentais (Zenevicz, 2009; Machado et al., 2016 apud Scorsolini-Comin, 2020). Em outro ponto de vista, ela se refere a manifestações humanas que buscam a superação de si, ou de obstáculos, no qual não há necessariamente uma ligação com o sagrado (Pessanha; Andrade, 2009). A religiosidade pode ser compreendida como a adesão a práticas, que o indivíduo acredita e segue, como por exemplo, participação em templo religioso, leitura de livros religiosos e rezas (Lucchetti et al, 2011).

O Brasil está entre os cinco principais países pesquisadores sobre espiritualidade e saúde no mundo (Lucchetti, 2015 apud Lucchetti, 2023). Na pesquisa de Scorsolini-Comin, saúde física se correlaciona com as facetas de paz interior e esperança, entre os homens, e em paz

interior e esperança, sentido e totalidade & integralidade, entre as mulheres. Com esses resultados o autor salienta a grande importância na presença da espiritualidade e seus elementos na elaboração psicológica das pessoas (SCORSOLINI COMIN, 2020, P.13).

Essa forma de enfrentamento das situações adversas relacionadas a saúde através da religiosidade/espiritualidade é denominada nas pesquisas como *Coping* Religioso Espiritual. Há alguns estilos de coping Religioso Espiritual: auto-direção, colaborativo e renúncia (Pargament, et al., 1988).

Espiritualidade e saúde no enfrentamento da dor

É dito como a prática da meditação diminui a contagem de células imunológicas, e eleva mediadores GABA, serotonina e dopamina que diminui a percepção de dor. A meditação produz aumento de GABA, melatonina, serotonina da atividade do hemisfério esquerdo cerebral, do lobo frontal bilateral, giro do cíngulo, tálamo e diminuição de atividade no córtex parietal bilateral (Lago-Rizzard, 2010, p. 485-486).

As práticas espirituais podem aumentar a quantidade de receptores serotoninérgicos, conforme evidências. A atividade religiosa é a primeira ou segunda estratégia de enfrentamento utilizado contra a dor recorrente.

226

Espiritualidade e saúde e doença cardiovascular

Hélio Penna Guimarães, junto a Álvaro Avezum, ambos médicos do Instituto Dante Pazzanense de Cardiologia publicaram em 2007, um artigo de revisão de literatura mostrando os impactos da espiritualidade na saúde física.

Em geral, os achados sugerem que aspectos da religiosidade com a prática semanal (RR = 0.93, ns) podem ser fatores protetores contra doenças cardiovasculares, por promover melhor controle da ansiedade/estresse e hábitos saudáveis de vida (Guimarães & Avezum, 2007).

Espiritualidade e saúde e atividade imunológica

Ainda no artigo de Guimarães e Avezum de 2007, eles descreveram os achados relacionados ao sistema imunológico daqueles que participam de atividades religiosas com regularidade. Ele

cita a pesquisa de Harold Koenig que analisa os níveis séricos da interleucina 6 (IL-6) e outros mediadores do sistema auto-imune e cascata inflamatória.

Conforme essas pesquisas, a prática de atividades religiosas de, pelo menos, uma vez por semana foi determinada como significativo preditor de menor mortalidade em 12 anos e da menor elevação de níveis séricos de interleucina 6. Eles também citam outras pesquisas que mostraram associação entre a prática de atividade religiosa e menores taxas de cortisol urinário e sintomas de depressão (Guimarães e Avezum, 2007).

Espiritualidade e saúde e o consumo de drogas

Um artigo de revisão literária, publicado na Revista de Psiquiatria Clínica, no ano de 2007, afirmou que as evidências apontam para a existência de uma associação positiva entre o não-consumo de drogas e os altos índices de religiosidade que, em particular, são expressos pelas idas frequentes à igreja e pela importância dada à religião professada (Parfrey, 1976; Dalgarrondo et al., 2004 apud Sanchez e Nappo, 2007).

Elas falam também sobre os programas de tratamento fundamentados na corrente protestante para dependentes em drogas pontuando que o comum nesses tratamentos é a importância dada à oração, que funciona como método para controlar a fissura pela droga, que atua como forte ansiolítico (Sanchez e Nappo, 2007). Nas pesquisas que os dependentes eram entrevistados, conforme o parecer deles, havia um senso de força e a proteção que percebem na prática religiosa, e os fazia valorizar esses tratamentos a partir de sua própria espiritualidade (Sanchez e Nappo, 2007).

Espiritualidade e saúde e o antigo testamento

Apesar dos textos bíblicos pressuporem sempre a fé e a espiritualidade, a palavra "saúde" não é tão comum de aparecer no Antigo Testamento. Há variação de aparições que vai depender da tradução utilizada. Uma das ocorrências se encontra em Provérbios 3.7-8: "Não sejas sábio aos teus próprios olhos; teme ao SENHOR e aparta-te do mal. Isso se constituirá em **saúde** para o teu corpo e vigor para os teus ossos" (Bíblia King James Atualizada, 2012. ênfase acrescentada).

A palavra hebraica traduzida em saúde em todas essas versões é riph'ûth e conforme o dicionário Strong, significa "cura" (Strong, 2002).

Conforme se observa no texto a saúde é prometida ao que teme a Deus. Observa-se que os termos “corpo” e “ossos” fazem referência a saúde física.

Quem teme a Deus não intoxica seu corpo com nicotina nem com drogas pesadas. Quem teme a Deus não entrega seu corpo à impureza nem chafurda na lama da promiscuidade sexual. (...) Que teme a Deus não é estrangulado pela ansiedade, mas entrega seus cuidados ao Senhor. Não há melhor remédio preventivo para a saúde do que a santidade (Lopes, 2016).

A outra ocorrência se encontra em Provérbios 4.20-22: Filho meu, dá atenção às minhas instruções; aos meus conselhos inclina os teus ouvidos. Jamais os percas de vista; guarda-os no mais íntimo das tuas entranhas, pois são vida para quem os encontra e **saúde** para todo o seu ser (Bíblia King James Atualizada, 2012. ênfase acrescentada).

De forma mais ampla do que o texto anterior, a saúde integral é enfatizada, pelos termos “para todo o seu ser”. Porém a palavra hebraica para saúde nesse texto é marpê' e de acordo com o dicionário Strong ela pode significar "saúde, recuperação, cura, proveito ou são (referindo-se à mente)". Em um texto, Malaquias 4:2, ela evoca uma ideia de remédio. Ou seja, confere restauração num momento de infortúnio. Enquanto no texto anterior o fiel é assistido preventivamente, nesse ele é assistido como um remédio no tratamento.

Esse texto mostra a relação entre a reflexão e instrução espiritual e os seus reflexos na saúde do ouvinte. Eugene Peterson faz a seguinte paráfrase: “Amigo, ouça bem minhas palavras; dê ouvidos à minha voz. Mantenha esta mensagem a vista o tempo todo. Decore! Guarde na mente e no coração. Quem encontra essas palavras vive de verdade: eles são saudáveis de corpo e alma” (Peterson, 2011).

Saindo da literatura de sabedoria e entrando nos livros proféticos, a mesma palavra do texto anterior é utilizada no texto que se encontra em Jeremias 33.3-6:

Invoca-me e te responderei, e te revelarei conhecimentos grandiosos e inacessíveis, que não sabes. Pois assim afirma o Senhor, o Deus de Israel, a respeito das casas desta cidade e dos palácios reais de Judá, que foram derrubados para servirem de

defesa contra as rampas de cerco e contra as armas de guerra; quando pelejaram contra os caldeus, babilônios: “Eis que os cadáveres dos homens que matarei no meu furor ficarão espalhados por toda a cidade, porquanto ocultarei deste lugar o meu rosto por causa de toda a sua maldade! Entretanto, Eu mesmo levarei a ela **saúde** e cura. Eu os sararei e lhes manifestarei transbordante paz e segurança. (Bíblia King James Atualizada, 2012. ênfase acrescentada).

Esse texto incentiva o fiel a orar, sendo essa é uma das principais formas de *Coping Religioso Espiritual* conforme já mencionado anteriormente. Esse pode ser um exemplar caso de *Coping* colaborativo (Pargament, 1988). O contexto dessa passagem é de pós guerra, e a relação com a saúde do fiel é garantida principalmente para sua saúde mental (“transbordante paz e segurança”).

Espiritualidade e saúde e o novo testamento

Entrando no Novo Testamento, o primeiro texto a ser analisado se encontra na Carta do médico Lucas. Em Atos 3:16: Pela fé em o Nome de Jesus, o Nome curou este homem que aqui vedes e bem o conheceis; sim, a fé que vem por meio de Jesus deu a este, agora, **saúde** perfeita, como todos podem observar. (Bíblia King James Atualizada, 2012. ênfase acrescentada).

A palavra usada nesse texto para descrever saúde não é hebraica e sim grega e é a palavra holoklêria e conforme o dicionário Strong sua definição é “de uma boa condição ideal do corpo, na qual todos seus membros estão saudáveis e prontos para o uso” e ainda “boa saúde” (Strong, 2002).

Conforme se vê nesse texto a idéia de comunidade de fé dando suporte mútuo, acolhendo e usando da fé, corrobora com os achados das pesquisas em que são mencionados a força que a comunidade de fé oferece ao fiel.

É preciso salientar que esse texto também enfatiza a cura sobrenatural, que é pressuposta pela grande maioria dos círculos evangélicos históricos e super enfatizada nos meios pentecostais. Há muitos relatos sobre devotos que exercitaram sua espiritualidade e obtiveram resultados em sua saúde física, em doenças sendo tratadas.

Finalmente o último versículo a ser analisado se encontra em 3 João 1.2: Amado, oro na expectativa de que tenhas boa saúde, que sejas bem-sucedido em tudo o que empreenderes, assim como é próspera a tua alma. (Bíblia King James Atualizada, 2012. ênfase acrescentada).

Esse texto apresenta a intercessão e suas relações com a saúde dos fiéis. Quando se faz oração intercessora, um fiel ora em favor de outro fiel, sem necessariamente que este o saiba e mesmo assim desfruta de seus efeitos, nesse caso do texto, em sua saúde.

Lopes cita William Barclay dizendo que um pastor verdadeiro se interessa tanto pela saúde espiritual da alma como a saúde física do corpo dos crentes, e ele ainda cita John Stott, concordando com ele sobre “aqui há uma autorização bíblica para desejarmos o bem-estar físico e bem-estar espiritual dos nossos amigos cristãos (Lopes, 2010). Eugene Peterson assim parafraseou esse texto: “Somos os melhores amigos, e oro para que tenha êxito em tudo o que fizer e tenha boa saúde. Que suas atividades prosperem, assim como sua alma!” (Peterson, 2011).

230

Conclusão

Conforme foi apresentado há muitas pesquisas sendo feitas relacionadas aos benefícios da espiritualidade para a saúde. Desde condições cardiovasculares, respostas imunológicas, enfrentamento da dor e prevenção as drogas.

A Bíblia e a Fé Cristã já apresentavam esses benefícios à saúde para os seus devotos e essas formas de enfrentamento tanto no Antigo quanto no Novo Testamento. Esses achados se mostram importantes para em pesquisas futuras seja desenvolvida uma teologia da saúde. Tais conhecimentos devem ser mais investigados e propagados para maior benefício da sociedade.

Referências

BÍBLIA. Bíblia King James Atualizada. Tradução, edição e revisão do comitê internacional e permanente de tradução e revisão da Bíblia King James Atualizada para a língua portuguesa (KJA). São Paulo: Abba Press; Sociedade Bíblica Íbero-Americana, 2012.

BÍBLIA. Bíblia Sagrada: Edição Almeida Revista e Atualizada no Brasil. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. Ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BÍBLIA. Bíblia Sagrada: Versão Almeida Século 21. São Paulo: Hagnos, 2010.

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes; LADD, Kevin Lee. Oração e Saúde: questões para a Teologia e para a Psicologia da Religião. Horizonte: revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 11, n. 30, p. 627-656, 2013.

FORTI, Samanta; SERBENA, Carlos Augusto; SCADUTO, Alessandro Antonio. Mensuração da espiritualidade/religiosidade em saúde no Brasil: uma revisão sistemática. Ciência & Saúde Coletiva, v. 25, p. 1463-1474, 2020.

GUIMARÃES, Hélio Penna; AVEZUM, Álvaro. O impacto da espiritualidade na saúde física. Archives of Clinical Psychiatry (São Paulo), v. 34, p. 88-94, 2007.

LAGO-RIZZARDI, Camila D.; TEIXEIRA, Manoel J.; SIQUEIRA, Silvia R. D. S.; Espiritualidade e Religiosidade no enfrentamento da dor: [revisão]. O Mundo da Saúde (CUSC. Impresso), v.34, p.483-487, 2010.

LOPES, Hernandes Dias. 1, 2 e 3 João: como ter garantia da salvação. São Paulo: Hagnos, 2010

LOPES, Hernandes Dias. Ato: a ação do Espírito Santo na vida da igreja. São Paulo: Hagnos, 2012.

LOPES, Hernandes Dias. Provérbios: manual de sabedoria para a vida. São Paulo: Hagnos, 2016.

LUCCHETTI, Giancarlo; LUCCHETTI, Alessandra Lamas Granero; AVEZUM JR, Alvaro. Religiosidade, espiritualidade e doenças cardiovasculares. Rev Bras Cardiol, v. 24, n. 1, p. 55-57, 2011.

LUCCHETTI, Giancarlo; ALMEIDA, Paulo Othavio de Araujo; MARTIN, Elena Zuliani; GÓES, Leonardo Garcia; COTTA, Keylla Cássia Gomes; LIMA, Andressa Correia; EZEQUIEL, Oscarina da Silva; LUCCHETTI, Alessandra Lamas Granero. The current status of "spirituality and

health" teaching in Brazilian medical schools: a nationwide survey. *BMC Medical Education*, v. 23, n. 1, p. 172, 2023.

PARGAMENT, KI; KENNELL J; HATHAWAY W; GREVENGOED N; NEWMAN J; JONES W. Religion and the problem-solving process: Three Styles of coping. *Journal for the scientific study of religion*. 1998; 27(1): 90-104.

PESSANHA, Priscila Paes; DE ANDRADE, Edson Ribeiro. Religiosidade e Prática Clínica: um olhar fenomenológico-existencial. *Perspectivas Online* 2007-2011, v. 3, n. 10, 2009.

PETERSON, Eugene H. *A Mensagem*. São Paulo: Editora Vida, 2011.

SANCHEZ, Zila van der Meer; NAPPO, Solange Aparecida. A religiosidade, a espiritualidade e o consumo de drogas. *Archives of Clinical Psychiatry (São Paulo)*, v. 34, p. 73-81, 2007.

SCLIAR, Moacyr. História do conceito de saúde. *Physis: Revista de saúde coletiva*, v. 17, p. 29-41, 2007.

SCORSOLINI-COMIN, Fabio; ROSSATO, Lucas; CUNHA, Vivian Fukumasuda; CORREIA-ZANINI, Marta Regina Gonçalves; PILLON, Sandra Cristina. A religiosidade/espiritualidade como recurso no enfrentamento da COVID-19. *Revista de Enfermagem do Centro-Oeste Mineiro*, v. 10, 2020.

STRONG, James. *Dicionário Bíblico Strong: Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.