

ISSN 2596-1196



ILLUMINARE

REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

v. 4, n. 2, jul./dez., 2021





Realização

Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás

Diretor Geral

Dr. Frei Edson Matias Dias, OFM Cap.

Diretor Administrativo

Dr. Frei Flávio Pereira Nolêto, OFM

Editor

Dr. José Reinaldo F. Martins Filho

Conselho Editorial do IFITEG

Dra. Alice Toledo Lima da Silveira	Ma. Isabel Ortega Peralías
Dr. Claude Valentin Detienne	Me. Jairo Silva de Lima
Me. Denis Borges Diniz	Dr. Joaquim Rocha Cavalcante
Dra. Eliana Borges Fleury Curado	Dr. José Reinaldo Martins Filho
Dr. Elismar Alves dos Santos	Dra. Maria Teresa da Fonseca
Me. Fernando Inácio Peixoto	Me. Mário Correia da Silva
Me. Frederico Hozanan de Pádua	Me. Mário Pires de Moraes Júnior
Me. Hébert Vieira Barros	Me. Mariosan de Sousa Marques
Me. Héverton Rodrigues de Oliveira	Me. Marcos Vinícius Ramos de Carvalho

Conselho Editorial Nacional

Dra. Carla Milani Damião	Dr. José João Neves Barbosa Vicente
Dra. Carolina Teles Lemos	Dra. Nanci Moreira Branco
Dr. Clóvis Ecco	Dr. Pedro Adalberto de Oliveira Neto
Dr. Daniel Rodrigues Ramos	Dr. Renato Moscateli
Dr. Fábio Ferreira de Almeida	Dr. Valmor da Silva
Dra. Helena Esser dos Reis	Dr. Wesley Carvalhaes

Conselho Editorial Internacional

Dr. César Carbullanca (Chile)	Dr. João Cacepe (Moçambique)
Dra. Angela Ales Bello (Itália)	Dr. Marià Corbí (Espanha)



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás

ILLUMINARE – REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA / Instituto de
Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). v. 4, n. 2 (jul./dez.). –
Goiânia, Goiás, 2021. 115 p.

v. 4. n. 1 (jul./dez. – 2021)

Semestral

Disponível em: www.ifiteg.edu.br

ISSN 2596-1195

1. Pesquisa científica. 2. Filosofia. 3. Teologia. 4. Instituto de
Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG).

SUMÁRIO / SUMMARY

Outra vez nos encontramos | Editorial

José Reinaldo F. Martins Filho 6-9

ARTIGOS / ARTICLES

Sincretismo religioso e o problema da definição: um olhar linguístico sobre o tema / *Religious syncretism and the problem of definition: a linguistic look at the topic*

Allice Toledo Lima da Silveira 11-28

O perspectivismo de Nietzsche e a possibilidade de conhecer de mundos / *Nietzsche's perspectivism and the possibility of knowing worlds*

Túlio de Oliveira Freitas 29-46

Gn 6-9: elementos linguísticos para uma datação mais segura da narrativa do dilúvio / *Gn 6-9: linguistic elements for safer dating the flood narrative*

Lenilson Oliveira Paula Silva 47-71

PRIMEIROS ESCRITOS / FIRST WRITINGS

Atitude de humildade e abertura na oração a Deus: análise exegética de Lc 18,9-14 / *Attitude of humility and openness in prayer to God: exegetical analysis of Lk 18,9-14*

Arthur Carvalho Moraes 73-83

A relação entre Filosofia e Mito, Rito e Religião / *The relationship between Philosophy and Myth, Rite and Religion*

Jhonata Leandro Lopes 85-95

RESENHA / REVIEW

Jean Delumeau – **História do medo no ocidente**

Wolmir Therezio Amado **97-110**

SOBRE A REVISTA E DIRETRIZES PARA AUTORES 112-115

OUTRA VEZ NOS ENCONTRAMOS

EDITORIAL

*Não havíamos marcado hora, não havíamos
marcado lugar. E, na infinita possibilidade de lugares,
na infinita possibilidade de tempos, nossos tempos e
lugares coincidiram. E deu-se o encontro.*
(Rubem Alves)

Outra vez nos encontramos, para celebrar a vida partilhada. Esse é, certamente, um dos principais propósitos de ILLUMINARE – Revista de Filosofia e Teologia, na fidelidade à sua missão de contribuir com a discussão crítica e com a veiculação de materiais de qualidade em suas áreas temáticas. Estamos às vésperas do encerramento de mais um ano letivo, tomado por esperanças e desafios, sempre equilibrados de maneira equitativa. Sem os desafios, corremos o risco de nos acomodar ao já estabelecido, de cair na monotonia. Sem esperança, perdemos a oportunidade de crescimento que os desafios nos apresentam, esmorecemos. É preciso, por isso, o justo equilíbrio entre ambas essas tensões, de modo a que sempre novamente nos sintamos desalojados, impulsionados rumo ao novo, ensaiando e partilhando novas formas de nos comportarmos e construirmos o futuro. O trabalho cooperativo aqui representado é prova de que isso é possível, e de que juntos podemos ir mais longe. Com essa edição, completamos quatro anos seguidos, oito edições, várias dezenas de textos e centenas de páginas. Estamos felizes por, pouco a pouco, marcarmos nosso espaço, na vizinhança de tantos outros que igualmente contribuem para isso. Em sintonia com a espiritualidade do Advento, colocamo-nos em vigilância, à espera do que virá, mas que sempre vem, como vinda constante. Como pura doação em nosso favor. Atrás de nós, o testemunho dos que nos sucederam. À nossa frente, o futuro pronto a ser construído.

Em sua segunda edição de 2021, ILLUMINARE conta com artigos de importância salutar para o tempo em que estamos vivendo, cada qual orientado para seu interesse específico, mas, ainda assim, aberto à totalidade do diálogo que estabelece. São o resultado de pesquisas consistentes, levadas a termo pelos seus autores e diretamente vinculadas com o seu próprio itinerário. A seção de artigos conta com três participações. A primeira é de autoria de Allice Toledo Lima da Silveira, que até pouco tempo contribuiu com a vida acadêmica do IFITEG de maneira direta e que agora acaba de assumir novo posto de trabalho junto à Universidade Federal de Goiás, na Faculdade de Letras. O artigo é, certamente, o que podemos considerar interdisciplinar, e, por isso, encontra-se na abertura deste número. Trata a questão do “sincretismo religioso” sob o ponto de vista de sua definição no campo da linguística. Para isso, mete-se na relação com autores de essencial importância, como é o caso tanto de Bakhtin e seu círculo, como de Michael Foucault, esse mais próximo às leituras e produções na seara filosófica. Desse modo, o valor do artigo se afere graças à incursão tão relevante, em termos de identidade e de autocompreensão histórica, mas também pela qualidade da discussão implementada – robusta e coerente.

As duas outras contribuições da seção de artigos de fluxo contínuo complementam-se, embora nada tenham de comum conquanto ao conteúdo desenvolvido. Seu ponto de contato é o fato de serem produções de pesquisa de estudantes egressos das áreas de Filosofia e Teologia, seja do próprio IFITEG, ou de instituições parceiras, como é o caso do Instituto de Filosofia e Teologia Santa Cruz e da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, com os quais mantemos estreita parceria em diferentes atividades e propostas e dos quais já obtivemos importantes contribuições ao longo de nossa ainda breve história como periódico científico. O primeiro texto, de Túlio de Oliveira Freitas, foi produzido sob orientação da professora Adriana Delbó, reconhecida especialista a respeito do pensamento de Friedrich Nietzsche em nossa região. E é justamente ao redor desse autor que se organiza, tomando como epicentro o conceito de “perspectivismo”, como uma espécie de núcleo para a interpretação da obra do filósofo. Temas como “vida” e a dimensão da “corporeidade”, ambos resgatados pela produção filosófica de Nietzsche, são revisitados, demonstrando o caráter orgânico desse pensamento e sua

contribuição direta para a interpretação do novo século que se abria à humanidade, fatalmente às custas do entardecer pessoal do autor. O segundo, de Lenilson Oliveira Paula Silva, recobre toda a narrativa presente em Gênesis, do capítulo 6 ao capítulo 9, conhecida como o relato do dilúvio. É o produto do processo de Iniciação Científica desenvolvido pelo autor junto ao curso de Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Tenta estabelecer, à luz de padrões interpretativos e do cruzamento de informações obtidas em outras passagens do próprio texto bíblico, uma datação mais precisa acerca da construção do texto, como forma de melhor situar a sua compreensão. Vale-se, para isso, de importantes comentadores do Antigo Testamento, concentrando seu olhar, de maneira prioritária, sobre o método histórico-crítico.

A seção de primeiros escritos, reservada ao incentivo da redação científica nas áreas de Teologia e Filosofia, apresenta dois textos. O primeiro, de Arthur Carvalho Moraes, ressalta a atitude de humildade e abertura na oração a Deus através do relato de Jesus na parábola do fariseu, presente no evangelho de Lucas. O segundo, de Jhonata Leandro Lopes, discute a relação entre Filosofia, Mito, Rito e Religião, tomando como referência fundamental o diálogo com clássicos da literatura universal sobre o tema. Ambos os textos permanecem como testemunho de que a qualidade do itinerário pessoal nos estudos depende em muito do protagonismo de cada estudante, tomando para si a responsabilidade de formatar e fazer refratar os conteúdos recebidos por meio das disciplinas. Um adequado processo de ensino e aprendizagem tem na pesquisa o seu ponto arquimediano, sem o qual certamente não poderá resultar exitoso.

Nosso número se encerra com a excelente contribuição de Wolmir Therezio Amado sobre o pensamento de Jean Delumeau. O texto, que pretendia desenvolver-se no formato de resenha, ultrapassa seu propósito inicial e surge como um verdadeiro comentário autoral sobre o autor e sua obra, *História do medo no ocidente*. A qualidade da discussão põe em evidência o papel de Delumeau para a sociedade ocidental como um todo, como teórico envolvido nas tramas de seu tempo, embora sempre consciente de que a percepção do presente está ancorada no necessário distanciamento em direção ao passado. Com essa sensibilidade, conclui esse

editorial, desejando a leitores e autores os melhores votos de excelentes realizações no próximo ano, já à espreita – realizações pessoais, já que nossas ações sempre explodem desde a singularidade que possuímos como núcleo, mas sempre com incidência uns sobre os outros.

Boa leitura e boas festas!

O Editor

Memória de São Canísio, presbítero e doutor da Igreja

ARTIGOS



SINCRETISMO RELIGIOSO E O PROBLEMA DA DEFINIÇÃO: UM OLHAR LINGUÍSTICO SOBRE O TEMA¹

RELIGIOUS SYNCRETISM
AND THE PROBLEM OF DEFINITION:
A LINGUISTIC LOOK AT THE TOPIC

Alice Toledo Lima da Silveira²

RESUMO: A fim de repensar o sincretismo pelo olhar da língua e da linguagem, este texto se propõe a, em um primeiro momento, tratar do problema da definição de sincretismo no discurso religioso. Em seguida, abordar o conceito de sincretismo a partir das noções de signo ideológico, significação e palavra, seguindo proposições do Círculo de Bakhtin. Em um terceiro momento, descrever o trajeto histórico dos estudos de sincretismo no Brasil, evidenciando o caráter diacrônico da multiplicidade de sentidos atribuídos ao fenômeno religioso, fator essencial para a formação de conceitos. O trabalho se encerra com o destaque às contribuições do olhar discursivo para os estudos sobre o sincretismo religioso, tão caros à realidade brasileira.

Palavras-chave: Sincretismo; Linguagem; Análise do Discurso.

ABSTRACT: In order to rethink syncretism through a linguistic perspective, this paper aims to discuss the problem of defining syncretism in religious discourse. Firstly, the concept of syncretism is approached from the notions of ideological sign, meaning and word, according to the ideas of the Bakhtin Circle. After that, it is presented the description of the historical trajectory of syncretism studies in Brazil, highlighting the diachronic character of the multiplicity of meanings attributed to the religious phenomenon, an essential factor for the formation of concepts. The discussion is closed by remarking the contributions of the

¹ Recebido em 08/08/2021 e aceito em 17/09/2021.

² Doutora em Linguística pela Universidade Federal de São Carlos. Até 2021 foi professora de Organização do Trabalho Acadêmico e Tópicos de Literatura no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás. Desde novembro do mesmo ano tomou posse como professora adjunta na Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás. E-mail: allicesilveira@gmail.com

discursive perspective to studies on religious syncretism, so dear to the Brazilian reality.

Keywords: Syncretism; Language; Discourse Analysis.

INTRODUÇÃO

Em certas condições de produção discursiva, sincretismo religioso é um termo confuso e ambíguo. Mais ainda: é um tabu, um fenômeno que muitas vezes é ocultado tanto na descrição quanto na vivência religiosa. Há a recusa em abordá-lo e até mesmo em mencioná-lo, seja porque o termo é carregado de efeitos de sentido pejorativos, seja porque é um fenômeno que ameaça a pureza das religiões (FERRETTI, 1995). Se partirmos de uma perspectiva discursiva, é possível inferir que tal confusão e ambiguidade residem na multiplicidade de usos e sentidos do termo. Sérgio Ferretti, em *Repensando o sincretismo* (1995), realizou um importante mapeamento dos significados comuns atribuídos ao sincretismo nos dicionários de língua portuguesa, e encontrou cerca de três dezenas de significados recorrentes, dentre elas *mistura*, *fusão*, *junção*, *paralelismo*, *justaposição* etc. Também na Europa os estudos sobre o fenômeno sincrético contemplam a variedade de significados que lhe são atribuídos: André Droogers (1989) relata que o teórico Kurt Rudolph listou pelo menos dezesseis sinônimos de sincretismo em suas pesquisas, e dentre essas definições estavam incluídos os termos *amalgamação*, *simbiose*, *assimilação*, *identificação*, *coerência*, *dissolução* etc.

A polêmica é, portanto, fator constituinte nas abordagens de sincretismo religioso, seja na tentativa de definição, seja na tentativa de explicar os seus modos de aparecimento na sociedade. Nossa proposta é a de nos aproximarmos dessa polêmica pelo olhar da Análise do Discurso, campo dos Estudos Linguísticos que se ocupa em observar os sentidos na relação intrínseca entre língua, história e sociedade. Em linhas gerais, o discurso é um modo de ação e de representação do mundo por meio da linguagem. São os discursos que, além de construírem as subjetividades e as relações sociais, constroem também sistemas de conhecimento e de crença. A produção discursiva, no entanto, não se estabelece pelo entrecruzamento de discursos coerentes em sentido e em propósito. É

o caráter dinâmico das interações sociais que promove a transformação de conceitos e de perspectivas que fundamentam esses sistemas, considerando posicionamentos opostos, divergentes e contraditórios em sua constituição.

A fim de repensar o sincretismo pelo olhar da língua e da linguagem, traçamos um percurso que se propõe a, em um primeiro momento, tratar do problema da definição de sincretismo no discurso religioso. Em seguida, abordar o conceito de sincretismo a partir das noções de signo ideológico, significação e palavra, seguindo proposições do Círculo de Bakhtin (VOLÓCHINOV, 2006). Em um terceiro momento, descrever o trajeto histórico dos estudos de sincretismo no Brasil, evidenciando o caráter diacrônico da multiplicidade de sentidos atribuídos ao fenômeno religioso, fator essencial para a formação de conceitos (FOUCAULT, 2008). Encerramos com o destaque às contribuições do olhar discursivo para os estudos sobre o sincretismo religioso, tão caros à realidade brasileira.

SINCRETISMO: O PROBLEMA DA DEFINIÇÃO

13

Foram muitos os teóricos que se dedicaram a definir o sincretismo religioso ao longo dos séculos. E, se pudéssemos sintetizar as conclusões sobre o tema, poderíamos recorrer à fala de André Droogers (1989), quando disse que o sincretismo é um termo complicado. Isso porque, citando Sérgio Ferretti (1998, p. 187-188), “toda religião como toda cultura constitui fenômeno vivo, dinâmico, contraditório, que não pode ser enclausurado numa visão única, cartesiana, intelectualizada, petrificadora e empobrecedora da realidade”. De um ponto de vista linguístico-discursivo, as mudanças e as transformações na religião e na cultura, por exemplo, ocorrem necessariamente no meio social e realizam-se por meio do material verbal. A língua é a primeira instância de observação das mudanças sociais, e isso se deve ao fato de que a linguagem só é possível por meio da interação verbal, que está necessariamente “ligada às condições da comunicação, que, por sua vez, estão sempre ligadas às estruturas sociais” (VOLÓCHINOV, 2006, p. 14). Assim sendo, apresentamos a seguir algumas tentativas de definição desse fenômeno religioso ao longo do tempo, evidenciando as divergentes conceituações que demonstram as mudanças sociais.

Para André Droogers (1989), teólogo e antropólogo holandês, a complicação que define o sincretismo reside no fato de que o termo pode ser usado tanto com um sentido objetivo quanto com um sentido subjetivo. O sentido objetivo está presente nas definições neutras e descritivas de misturas de religiões, enquanto o sentido subjetivo inclui uma avaliação de tal mistura a partir do ponto de vista de uma das religiões envolvidas. Essa divisão entre sentido objetivo e sentido subjetivo perpassa todas as teorias sobre o fenômeno no campo dos estudos da religião, e envolve a abordagem da *simetria* e da *assimetria* nas relações entre religiões. Se o fenômeno sincrético é observado a partir de um ponto de vista subjetivo, as relações entre religiões serão vistas de forma assimétrica, nas quais há sempre a subjugação de uma religião à outra, garantindo a assimetria do contato entre duas ou mais religiões. Tendo como ponto de partida o sentido objetivo, as possibilidades de definição do processo sincrético podem ser mais abrangentes, assegurando o entendimento do fenômeno tanto como simétrico quanto como assimétrico. André Droogers (1989) aponta ainda a possibilidade de definição pela distinção entre sincretismo *consciente* e *inconsciente*: enquanto o sincretismo consciente se apresenta como reflexivo e explícito, construído a partir de raciocínios intelectualizados, o sincretismo inconsciente tem um caráter popular, implícito e espontâneo, com relativa reflexão sobre sua constituição.

Pierre Sanchis (1995), por sua vez, apoia-se na perspectiva culturalista para definir o processo sincrético. Os fatores que determinam a organização de uma religião ou de uma cultura são de ordem estritamente histórica, e podem se transformar em termos de modalidade bem como em termos de direção e sentido. Dentre esses fatores, estão a mudança de uma situação político-social de dominação; a diversidade dos grupos no interior da mesma sociedade; a inversão do sistema-matriz de modo a processar e assimilar os acréscimos e os empréstimos das relações culturais e religiosas; a rejeição desse sistema-matriz. Sobre os estudos realizados no Brasil, Pierre Sanchis (1995) aponta que depois de décadas de tratamento unânime, o tema do sincretismo no Brasil sofreu uma série de objeções: a ênfase nos caminhos ideológicos “levou os cientistas sociais a interpretar a categoria de ‘sincretismo’ como um artil epistemológico, do qual seria importante analisar, não o conteúdo ou

o grau de 'realidade', mas o 'processo histórico de formação" (SANCHIS, 1995, p. 1). Este "ardil epistemológico" já motivou acadêmicos a proporem a abolição do termo, e daí vieram as tentativas de substituição de sincretismo por termos correlatos como hibridismo, bricolagem ou mesmo religião *a la carte* (FERRETI, 1995).

Apesar de toda a polêmica, há um ponto pacífico entre grande parte dos estudiosos da religião, sejam eles vinculados a qualquer campo teórico: o sincretismo é elemento presente em todas as religiões. Leonardo Boff (1981), por exemplo, aponta que o cristianismo puro "não existe, nunca existiu e nunca poderá existir". Para o teólogo brasileiro, a relação entre o homem e o divino é dialética: assim sendo, as igrejas são na verdade expressões histórico-culturais e objetivações religiosas do cristianismo (e aqui acrescentamos o islamismo, o judaísmo etc.). Afirma ainda:

O sincretismo, portanto, não constitui um mal necessário nem representa uma patologia da religião pura. É sua normalidade como momento de encarnação, expressão e objetivação de uma fé ou experiência religiosa. Pode, como veremos, apresentar patologias. Mas fundamentalmente emerge como fenômeno universal *constitutivo* de toda expressão religiosa (BOFF, 1981, p. 151).

15

O antropólogo Sérgio Ferretti assume uma postura semelhante em seu artigo *Sincretismo e resistência cultural* (1998):

O sincretismo pode ser visto como característica do fenômeno religioso. Isto não implica em desmerecer nenhuma religião, mas em constatar que, como os demais elementos de uma cultura, a religião constitui uma síntese integradora englobando conteúdos de diversas origens. Tal fato não diminui, mas engrandece o domínio da religião, como ponto de encontro e de convergência de tradições distintas (BOFF, 1981, p. 183).

Já Sanchis (1995) afirma categoricamente que todas as religiões são sincréticas. Em nota referente a essa afirmação, ancora-se em Durkheim para defender a presença do traço sincrético nas religiões:

Durkheim chega a fazer a teoria desse traço como coextensivo a qualquer pensamento religioso, teoria coerente com sua visão do "pensamento social": "Não será ele (o pensamento social), com efeito, que torna para nós tão estranho o modo todo especial com que as concepções religiosas (que são eminentemente sociais) se misturam ou se separam, se transformam umas nas outras, dando origem a compostos contraditórios que contrastam com os produtos habituais de nosso pensamento privado?" (1968, Prefácio da 2ª edição, p. XIX). (SANCHIS, 1995, p. 20).

O reconhecimento do sincretismo como fator constituinte de todas as religiões, em princípio, eliminaria a polêmica que o envolve. Entretanto, desde o século XVII, esse tema permanece sendo tratado como um dos maiores tabus do discurso religioso. É a contradição que Pierre Sanchis sintetiza na adaptação da célebre frase de Sancho Pança em Dom Quixote: "Sincretismo? Sem dúvida, não. *Pero que las hay, las hay...*"³ (SANCHIS, 1995, p. 2). Sejam por meio de relações simétricas ou assimétricas, conscientes ou inconscientes, reinterpretações de elementos culturais do outro ou estratégia de adaptação, as ocorrências do sincretismo não cessaram ao longo do tempo e não há perspectivas de que o fenômeno deixe de acontecer. E as tentativas de defini-lo serão tantas quanto forem as suas manifestações, e as definições serão tantas quanto forem as significações da palavra sincretismo.

16

SINCRETISMO: SIGNO, PALAVRA E SIGNIFICAÇÃO

É comum encontrarmos estudos que recorrem à etimologia de uma palavra em busca de uma origem e um sentido verdadeiros que possam definir conceitos para a compreensão de uma sociedade, de um acontecimento ou de uma instituição. Aqueles que se pautam nessa perspectiva de pesquisa ignoram solenemente o caráter dinâmico da língua. Segundo Mikhail Bakhtin (2000), a língua é uma atividade social, histórica e cognitiva; é na materialidade das produções textuais orais e escritas que são observáveis em primeiro lugar as relações sociais. Sendo assim, podemos dizer que os significados não são cristalizados pelo sistema da língua ou por sua

³ "Yo no creo en brujas, pero que las hay, las hay."

etimologia. As transformações na compreensão do fenômeno sincrético ao longo do tempo, por exemplo, aconteceram primeiramente *por meio da língua e na língua*, a partir da rearticulação dos complexos ideológicos nela presentes. Tais complexos ideológicos são materializados nos signos, entre os quais a palavra é o signo ideológico por excelência.

Em *Marxismo e filosofia da linguagem* (2006), Valentin Volóchinov afirma que tudo que é ideológico possui um significado e remete a algo situado fora de si mesmo. Portanto, tudo que é ideológico é um signo. Os signos são parte de uma realidade, ao mesmo tempo em que refletem e refratam uma outra. Podem ser-lhe fiéis, distorcê-la ou apreendê-la a partir de um ponto de vista específico. Do mesmo modo, todo signo está sujeito a qualquer critério de avaliação ideológica: se é falso ou verdadeiro, correto ou incorreto, justificado ou injustificado etc. Volóchinov (2006) aponta que o aspecto que caracteriza o signo como tal é o seu valor semiótico, e isso se deve ao fato de que o domínio dos signos é correspondente ao domínio ideológico. Se cada campo de criatividade ideológica reflete e refrata a realidade a sua própria maneira, o que garante ao signo a sua definição como tal é justamente o seu caráter semiótico. Se é o caráter semiótico que garante ao signo a sua definição como tal, seria uma insensatez acreditarmos que os signos adquirem sentido na consciência individual. Bakhtin (2006) nos ensina que o aparecimento dos signos é sempre em um *terreno interindividual*, ou seja, em uma comunidade social. É pela interação social e ideológica entre os componentes desse grupo que os sistemas de signos são constituídos, e não pela consciência individual, como sugere a filosofia idealista e o psicologismo subjetivo.

Todo signo ideológico apresenta-se como a materialização da comunicação verbal, posto que o “aspecto semiótico e o papel contínuo da comunicação social como fator condicionante não aparecem em nenhum lugar de maneira mais clara e completa do que na linguagem” (VOLÓCHINOV, 2006, p. 36). A palavra é o fenômeno ideológico por excelência, o modo mais puro e sensível da relação social (VOLÓCHINOV, 2006). É o signo neutro, que pode ser preenchido de qualquer função ideológica em qualquer domínio discursivo, além de ser o lugar onde melhor se revelam as formas ideológicas da comunicação semiótica. A palavra está presente em

todos os atos de compreensão e interpretação, já que acompanha e comenta todo ato ideológico.

Para que a palavra adquira sentido e exerça a sua função ideológica, no entanto, é necessário que tanto o tema quanto a significação da enunciação sejam focos privilegiados da observação do pesquisador, uma vez que é "impossível designar a significação de uma palavra isolada sem fazer dela o elemento de um tema, isto é, sem construir uma enunciação, um exemplo" (VOLÓCHINOV, 2006, p. 134). Cabe a nós aprofundarmos o complexo temático e referencial que encontra na palavra o fenômeno ideológico por excelência e, portanto, o modo mais puro e sensível de relação social. Podemos dizer ainda que "se um complexo sonoro qualquer comportasse uma única significação inerte e imutável, então esse complexo não seria uma palavra, não seria um signo, mas apenas um sinal" (VOLÓCHINOV, 2006, p. 135). Se a palavra é capaz de preencher-se de funções ideológicas em quaisquer que sejam as formações discursivas em que circula ou, mais especificamente, na irrepetibilidade de uma enunciação, não há como nos abstermos da multiplicidade de significações que uma mesma palavra pode adquirir, já que é justamente esta multiplicidade que caracteriza a palavra como tal.

Ater-nos somente à análise das significações de uma palavra é restringir a investigação da palavra ao sistema da língua, à investigação da palavra dicionarizada (VOLÓCHINOV, 2006). O nosso interesse é o de realizar a investigação da significação contextual da palavra sincretismo nas condições de uma enunciação concreta. Isso significa que é necessário, portanto, tratarmos da relação tema-significação, uma vez que:

Não há tema sem significação, e vice-versa. Além disso, é impossível designar a significação de uma palavra isolada (por exemplo, no processo de ensinar uma língua estrangeira) sem fazer dela o elemento de um tema, isto é, sem construir uma enunciação, um "exemplo". Por outro lado, o tema deve apoiar-se sobre uma certa estabilidade da significação; caso contrário, ele perderia seu elo com que precede e o que segue, ou seja, ele perderia, em suma, o seu sentido (VOLÓCHINOV, 2006, p. 134).

Temos que não há como compreender a relação *palavra-tema-significação* separadamente quando nos propomos a analisar as diversas possibilidades de sentido em uma enunciação concreta. Em contrapartida, sabemos também que o tema da enunciação é irreduzível a análise. O que nos resta, portanto, para concretizarmos a nossa intenção teórica, é trabalharmos com os ruídos da enunciação que permanecem no sistema da língua, por meio da apreensão dos complexos ideológicos aos quais temos acesso quando analisamos um signo.

Citamos anteriormente que no levantamento realizado por Sérgio Ferretti foram encontradas cerca de trinta significações dicionarizadas para a palavra sincretismo. O quadro a seguir foi sistematizado pelo próprio autor, que dividiu as significações mais frequentes a partir do que ele chamou de sentidos básicos do termo:

Figura 1 – Usos e sentidos do conceito de sincretismo

Usos e sentidos do conceito de sincretismo

junção	= união	confluência	aglutinação
		associação	simbiose mescla
fusão	= ligação	fusão social	(mistura) (junção)
mistura	= amálgama	caldeamento	hibridação
		cruzamento	(junção)
paralelismo	= semelhança	equivalência	correspondência
		lado a lado	
justaposição	= sobreposição	aproximação	contigüidade (junção)
convergência	= reunião	concentração	confluência
adaptação	= acordo	acomodação	concordância harmoniosa

Fonte: FERRETTI, 1995, p. 90

A multiplicidade de significações de uma palavra é o que a caracteriza como tal (VOLÓCHINOV, 2006). Sendo a palavra o modo mais puro e sensível da relação social, é nela em que se acumulam as mudanças e deslocamentos que possibilitam as produções ideológicas acabadas. Observar a multiplicidade de significações é reconhecer que em todo signo ideológico (e aqui reconhecemos a palavra como signo ideológico por excelência) há o confronto de índices de valor contraditórios. Sendo o signo a arena em que se desenrolam esses conflitos ideológicos, é justamente o entrecruzamento dos índices de valor de um mesmo signo que o torna vivo e móvel (BAKHTIN, 2006, p. 47-48).

É no bojo dessa discussão que retomamos o problema da definição de sincretismo. Pierre Sanchis (1995) afirma que a sua definição não se esgota em nenhuma das suas emergências empíricas, uma vez que todas são transformações de sua estrutura profunda. Por ser um processo polivalente, pode acolher as mais diversas cristalizações, sem que as pesquisas se tornem repetitivas ao longo do tempo ou que seja aplicado um mecanismo sistemático aplicável a todas as suas ocorrências. As ocorrências do fenômeno sincrético são múltiplas, e realizam-se de acordo com o período histórico em que estão inscritas. São múltiplas também as abordagens teóricas do fenômeno quando se observa, conforme apontado por Droogers (1989), que as aproximações do tema podem ser objetivas ou subjetivas, de acordo com a perspectiva teórica de cada pesquisador. Analogamente à palavra, o sincretismo seria o fenômeno social neutro por excelência, capaz de preencher-se de sentidos e significações diversos em cada um dos seus modos de ocorrência e em cada uma das suas situações de enunciação. Se a palavra é o fenômeno ideológico por excelência, lugar primeiro de observação do material ideológico de cada formação discursiva, é a partir dos sentidos gerados por ela que obteremos os possíveis grupos de enunciados que formam o conceito sincretismo.

Ao longo da história, o conceito de sincretismo passou por diversas mudanças de sentido. André Droogers (1989) entende que essas transformações se devem ao fato de que as apresentações do fenômeno em qualquer contexto social são construídas historicamente. Pierre Sanchis (1995) adota a mesma perspectiva quando afirma que as definições do fenômeno não se esgotam em nenhuma das suas emergências empíricas, uma vez que todas são transformações de sua estrutura profunda. Por ser um processo polivalente, pode acolher as mais diversas cristalizações, sem que as pesquisas se tornem repetitivas ao longo do tempo ou que seja aplicado um mecanismo sistemático aplicável a todas as suas ocorrências (SANCHIS, 1995). Toda essa miríade de significações para o processo sincrético indica, em uma perspectiva discursiva, que não há estabilidade total na formação de conceitos (FOUCAULT, 2008), de modo que observar a instabilidade na formação de conceitos é reconhecer os fatores que os atravessam e possibilitam caracterizá-los como conceitos em transformação.

OS SENTIDOS DO CONCEITO DE SINCRETISMO NO QUADRO BRASILEIRO

Toda essa querela em torno da palavra e do conceito de sincretismo se tornou tema de investigação do antropólogo maranhense Sérgio Ferretti, que escreveu a obra *Repensando o sincretismo* (1995) a fim de desmistificar e compreender a ocorrência do sincretismo religioso no contexto brasileiro. Para entender o fenômeno, realizou uma revisão crítica da literatura publicada até então sobre o assunto, sistematizando os estudos em cinco fases e destacando os sentidos mais comuns atribuídos ao termo. Aqui trazemos resumidamente o levantamento realizado por Ferretti dos usos e sentidos de sincretismo no Brasil, a fim de ilustrarmos o caráter móvel e dinâmico dos sentidos, tema central do nosso trabalho.

A) PRIMEIRA FASE

No Brasil, a compreensão científica de sincretismo religioso inicia-se juntamente com os primeiros estudos acadêmicos sobre as religiões afro-brasileiras. Nina Rodrigues, médico e antropólogo brasileiro, foi o primeiro pesquisador que se dispôs a compreender cientificamente as formas de religiosidade dos negros africanos e brasileiros na década de 1930. Inserido na perspectiva evolucionista corrente da época, Rodrigues compreendia as formas de mistura entre o catolicismo e as religiões trazidas pelos escravos como “ilusão da catequese”. O negro (africano e brasileiro), por ser de uma raça inferior, era incapaz cognitivamente de compreender a complexidade do cristianismo católico. Para Rodrigues, a equivalência entre santos e orixás apresentava-se como uma estratégia para lidar com a obrigatoriedade da adesão aos santos católicos sem que fosse necessária a renúncia aos orixás.

O médico e antropólogo brasileiro realizou ainda uma distinção entre os negros africanos e os negros crioulos e mestiços quanto à forma de vivência religiosa observada no Brasil. De um lado, os negros africanos não eram capazes de compreender o culto católico e realizavam a conversão por meio de uma “justaposição de exterioridades” (FERRETTI, 1995, p. 42). De outro, as práticas fetichistas e a mitologia africana dos negros crioulos e mestiços encontravam-se em um processo de degeneração de sua pureza primitiva. Nina

Rodrigues, ancorado pelo discurso médico e biológico, justificava a existência do sincretismo pelo argumento científico da inabilidade cognitiva do negro africano e mestiço.

B) SEGUNDA FASE

O pioneirismo de Nina Rodrigues abriu caminho para outros antropólogos como Arthur Ramos e Waldemar Valente darem continuidade aos estudos científicos das religiões afro-brasileiras, tendo sempre em vista o sincretismo como aspecto relevante destas práticas. Ramos e Valente, diferentemente de Rodrigues, abordaram esse aspecto sob a perspectiva culturalista norte-americana, baseando-se especialmente na teoria proposta pelo antropólogo norte-americano Melville Herskovits.

Ramos entendia o sincretismo como um dos resultados do processo harmonioso e pouco conflitivo de aculturação⁴. O que Nina Rodrigues considerou uma justaposição no negro e uma fusão no crioulo e no mulato, para o referido autor são na verdade etapas no processo de aculturação, entendidas como graus de sincretismo pela maior ou menor aceitação por um grupo dos traços culturais de outro grupo (RAMOS apud FERRETI, 1995). Há uma preocupação na obra do antropólogo em ampliar o conceito de sincretismo sem que haja a confusão com outros termos que antes eram a ele atribuídos, como adaptação, acomodação e ajustamento.

Waldemar Valente, por sua vez, compreendia que sincretismo se distingue de aculturação por ser uma "intermistura de elementos culturais, uma interfusão, uma simbiose entre componentes de culturas em contato" (FERRETI, 1995, p. 47). Para o antropólogo brasileiro, o sincretismo como processo de interação cultural compreende duas fases: a primeira de acomodação, ajustamento e redução de conflitos. A segunda de assimilação, implicando modificações ou

⁴ Além das questões de terminologia, o importante é compreender que o termo aculturação não implica, de modo algum, que as culturas que entram em contato se deva distinguir uma da outra como "superior" ou "mais avançada", ou como tendo um maior "conteúdo de civilização" ou por diferir em qualquer outra forma qualitativa. Pelo que demonstram as provas, a transmissão da cultura, processo de mudança cultural do qual a aculturação é apenas uma expressão, ocorre quando dois povos quaisquer têm contato histórico respectivo. Onde um grupo, por ser maior ou estar tecnologicamente melhor equipado que outro, obriga as mudanças nos modos de vida de um povo conquistado, pode-se chamar, o que governa, o grupo "dominante" (HERSKOVITS, 1973, p. 348).

fusão, “num processo lento e inconsciente em que o tempo exerce a sua ação” (FERRETTI, 1995, p. 47).

Neste momento histórico, o campo de saber antropológico no Brasil já demonstrava grande relevância, especialmente com a influência da corrente norte-americana na figura de Melville Herskovits. Ainda que os dois principais teóricos brasileiros apresentados na seção anterior tenham algumas diferenças na compreensão do fenômeno, ambos concordam que o sincretismo é um processo harmônico de ressignificação de práticas de culturas em contato.

C) TERCEIRA FASE

As contribuições de Roger Bastide para campo de estudos afro-brasileiros levaram a noção de sincretismo religioso à outra esfera de compreensão do fenômeno, opostas àquela apresentada pela corrente culturalista. Conforme Ferretti (1995), o sociólogo francês buscava compreender a mentalidade do negro e a religiosidade afro-brasileira a partir do ponto de vista sociológico, especialmente por meio da teoria do “princípio de cisão”. Bastide (1973, 1989) ancorou-se nas proposições de Lévy-Bruhl sobre o pensamento primitivo analógico e de Durkheim e Mauss quanto à teoria das classificações primitivas para apresentar o princípio de cisão como proposta de entendimento do sincretismo. Para o sociólogo francês, o pensamento do negro acontece por meio das participações, das analogias e das correspondências. Para o negro, o sincretismo não é mistura ou identificação com elementos de outra cultura: é semelhança, equivalência, analogia e não-identificação (por exemplo, entre os orixás e santos).

A possibilidade de um negro ser membro do candomblé e considerar-se católico decorria do fato de que, ao mesmo tempo em que era católico, o negro era também fetichista; “as duas coisas não são opostas, mas separadas – é a lei de analogia que age” (FERRETTI, 1995, p. 57). Um exemplo do que seria o princípio de cisão é encontrar em uma casa candomblecista um altar católico e um peji africano, os quais se correspondem mas não se identificam, uma vez que realizam papéis diferentes. Juana Elbein, uma das seguidoras de Bastide, aponta para a capacidade do negro de “africanizar ou digerir” as contribuições da cultura europeia dominante para a sua própria

cultura. Os cultos dos negros, então, se acomodam sem se embranquecer.

Bastide, com sua vasta experiência e produção etnográfica, fortaleceu os estudos afro-brasileiros, especialmente aqueles acerca das práticas candomblecistas. Em sua obra, está o princípio da discussão sobre o embranquecimento das religiões de matriz africana no Brasil, visto mais fortemente na quarta fase de estudos. Supomos então que, como uma estratégia de manutenção da hegemonia do discurso, há a completa negação do processo sincrético por meio de uma teoria que está firmada em dois pilares: a legitimidade da experiência etnográfica e a influência do discurso psicológico.

D) QUARTA FASE

Na década de 1980, os estudos das religiões afro-brasileiras sofrem grande influência daquilo que Ferretti denomina como o mito da pureza africana. Há a compreensão de que tanto a pureza como a mistura das religiões são construções sociais surgidas em relações de poder e prestígio (FRY apud FERRETTI, 1995). Essa investigação do fenômeno sincrético é influenciada pela predominância das casas de candomblé nagô-queto no Brasil, tidas como as mais *puras*, ou seja, as menos sincréticas.

Neste período é observado o processo de *dessincretização*, que consiste no afastamento do calendário litúrgico católico e a eliminação de práticas do catolicismo *umbandizado* ou *candombleizado*. Este processo compreende também o processo de *africanização*, que parte do princípio de intelectualização dos sacerdotes, do acesso a uma literatura sagrada, e a reorganização do culto conforme modelos trazidos da África contemporânea (FERRETTI, 1995). O processo de *dessincretização* das religiões afro-brasileiras é realizado primordialmente pelos intelectuais, uma vez que são eles que possibilitam o acesso à literatura sagrada e aos modelos de cultos trazidos da África contemporânea. Nesta fase, há a preferência por analisar o processo sincrético pelas dicotomias *mistura x pureza*, *fusão x separação*. Essas dicotomias reforçam a visão de sincretismo como oposto a uma determinada situação pura anterior.

Conforme Ferretti, ao citar Beatriz Dantas, “os antropólogos tornam-se avalistas da ortodoxia e personagens na construção da

hegemonia nagô." (FERRETTI, 1995, p. 68). Um exemplo claro de como direito de fala dos antropólogos mobiliza a intelectualização das práticas religiosas encontra-se no trecho a seguir:

[...] o processo de africanização implica hoje a ida por algumas semanas à África, ou a vinda de um pai-de-santo africano ao Brasil, ao qual se prestam obrigações. Implica o aprendizado da língua iorubana moderna em cursos de extensão oferecidos por estudantes africanos em universidades como a USP ou a UFBA. Inclui a introdução de autores como Verger, Maupoli, Bascon, Abimbola, Gleazon e outros. (FERRETTI, 1995, p. 71).

A dessincretização nas práticas religiosas de matriz-africana era, portanto, na compreensão do antropólogo brasileiro, a acentuação do mito da pureza africana.

E) QUINTA FASE

As discussões que se seguiram sobre sincretismo religioso ao longo da década de 1990 não apontaram claramente a pretensão de definição do fenômeno, mas sim a revisão daquilo que já foi escrito e teorizado por estudiosos anteriores. Cabe apenas comentá-la nesta seção. Roberto Motta, por exemplo, coloca em xeque a ideia de sincretismo como máscara colonial ao fazer o seguinte questionamento: "Será que se imagina simples disfarces durando através de mais de 150 anos de história dos cultos afro-brasileiros?" (MOTTA, 1975, p. 196). Tal questionamento encontra alicerce na proposição de Durkheim de que nenhuma instituição humana pode repousar sobre o erro e sobre a mentira, uma vez que a mentira encontra resistência para perdurar; "Não há, portanto, no fundo, religiões que sejam falsas. Todas são verdadeiras ao seu modo: todas respondem a condições determinadas da existência humana" (MOTTA, 1975, p. 196).

Os antropólogos Alejandro Frigerio e Kabengele Munanga, o primeiro argentino e o segundo congolês, indicam em suas obras alguns problemas no estudo do fenômeno no Brasil. Frigerio indica que o crescimento do sincretismo no país é um tema pouco abordado nos estudos afro-brasileiros, já que o processo de dessincretização,

especialmente nos terreiros em Salvador, priorizou o estudo das casas mais ortodoxas. Frigerio considera que os estudos realizados em Salvador, por exemplo, não são representativos da situação da maioria das casas de culto (FERRETTI, 1995).

Já Munanga divide os pesquisadores desse campo de estudo em dois grupos: um que defende o sincretismo entre o catolicismo e as religiões africanas e utilizam o conceito e outro que nega o sincretismo e evita o uso do termo. Munanga acredita que ambas as perspectivas cometem um grave erro, pois partem do conceito para analisar a realidade, de modo que tanto a análise do conceito como da realidade não são adequadas (FERRETTI, 1995).

Uma justificativa para os variados sentidos atribuídos ao processo sincrético é a que apresenta André Droogers (1989), quando diz que essas transformações se devem ao fato de que as apresentações do fenômeno em qualquer contexto social são construídas historicamente. Pierre Sanchis (1995) adota a mesma perspectiva, ao afirmar que

[...] estamos frente a um processo de longa duração, apreensível através da multiplicidade e diversidade dos dados empíricos e de sua subsequente comparação, sob a luz de um princípio estrutural de organização, e para explicitar suas transformações. Mas é preciso insistir, acentuando o flexionamento da ortodoxia estrutural: por "longa" que seja a duração em que se inscrevem (Braudel, 1972, pp. 7-70), essas transformações não deixam de se dar na diacronia, e, por conseguinte, a estrutura deve ser vista como necessariamente inscrita na História (SANCHIS, 1995, p. 5).

O caráter diacrônico do processo sincrético garante, portanto, que suas definições não se esgotem em nenhuma das suas emergências empíricas, uma vez que todas são transformações de sua estrutura profunda. E, por ser um processo polivalente, pode acolher as mais diversas cristalizações, sem que as pesquisas se tornem repetitivas ao longo do tempo ou que seja aplicado um mecanismo sistemático aplicável a todas as suas ocorrências (SANCHIS, 1995). O posicionamento de Pierre Sanchis encontra eco nas proposições foucaultianas sobre os deslocamentos e as transformações dos conceitos: para Michel Foucault (2008), são os diversos campos de

constituição e validade, as regras sucessivas de uso e os meios teóricos múltiplos em que foi realizada e concluída a elaboração de um conceito é que mostram a sua história. Sendo assim, abandonar ou recusar um conceito com a justificativa de que a confusão de sentidos impede o estabelecimento de uma definição precisa é desprezar que os deslocamentos e transformações de sentidos são aspectos inerentes desse processo de formação que cita Foucault (2008).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O sincretismo é um exemplo ideal para ilustrar o caráter dinâmico e contraditório do discurso religioso. Embora seja um fator constituinte de todas as religiões, cuja presença é na maioria das vezes explícita nas práticas religiosas, o sincretismo é visto como um tabu, algo a ser negado, ocultado tanto na descrição como na vivência de manifestações religiosas de uma maneira geral (FERRETTI, 1995). Uma das justificativas para a recusa em abordá-lo é, curiosamente, linguística: entende-se que o termo é confuso, contraditório e ambíguo e o seu principal sinônimo, *mistura*, é sempre tomado em um sentido negativo de confusão, desordem e incoerência.

Negar o sincretismo não é uma estratégia eficiente para dizimá-lo das práticas religiosas. Conforme nos diz Reginaldo Prandi (1995), o sincretismo não é um dado observável, mas um processo sóciohistórico presente em todas as sociedades ao redor do mundo. E, desde a década de 1960, o sincretismo vem assumindo formas novas e cada vez mais inusitadas, pela relação entre religiões e doutrinas originárias de todas as partes, como é o caso dos Novos Movimentos Religiosos (GUERRIERO, 2006). O que antes era uma forma de resistência cultural ou de negação da religião do dominador, para esse formato de vivência religiosa apresenta como uma valorização da religião do outro e uma defesa pela tolerância.

Um olhar linguístico-discursivo para as transformações do conceito de sincretismo na história indica que essas mudanças acontecem *por meio da língua e na língua*, a partir da materialização dos complexos ideológicos na palavra, que é o signo ideológico por excelência. Mais do que um sistema de regras prescritivas, a língua é uma atividade social, histórica e cognitiva, e é na materialidade das produções

textuais orais e escritas que são observáveis as formas de ação dos sujeitos na sociedade. Sabendo que os significados não são cristalizados pelo sistema da língua ou por sua etimologia, reconhecer a miríade de sentidos de uma mesma palavra é uma relevante estratégia para reconhecer as transformações dos fenômenos sociais, culturais e, por que não, religiosos, ao longo da história.

REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BASTIDE, R. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil**. 3ª ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.
- BOFF, L. **Igreja, carisma e poder**. Petrópolis: Vozes, 1982.
- DROOGERS, A. Syncretism: The Problem of Definition, the Definition of the Problem. In: GORT, J.; VROOM, H.; FERNHOUT, R. and WESSELS, A. (eds.), **Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach**. Amsterdam: William B. Eerdmans Publishing Co. and Editions Rodopi; Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1989, p. 7- 25.
- FERRETI, F. S. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luís: FAPEMA, 1995)
- FERRETI, F. S. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. In. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, n. 8, p. 182-198, 1998.
- FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- GUERRIERO, S. **Novos movimentos religiosos**. O quadro brasileiro. São Paulo: Paulinas, 2006.
- HERSKOVITS, M. **Antropologia cultural**. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1973.
- MOTTA, Roberto. Bandeira de Alairá: a Festa de Xangô-São João e Problemas do Sincretismo. In: MOURA, Carlos Eugênio M. de (org.) **Bandeira de Alairá**. Outros Escritos sobre a Religião dos Orixás. São Paulo, Nobel, 1982: p. 1-11
- SANCHIS, P. As tramas sincréticas da história: sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 10 n. 28, 1995.

O PERSPECTIVISMO DE NIETZSCHE E A POSSIBILIDADE DE CONHECER DE MUNDOS⁵

NIETZSCHE'S PERSPECTIVISM AND THE
POSSIBILITY OF KNOWING WORLDS

Túlio de Oliveira Freitas⁶

RESUMO: O foco da reflexão de Nietzsche não está na necessidade da centralidade na verdade para que um pensamento, ou mesmo a vida possam ser assegurados. A verdade perde seu terreno principal ao ser entendida no âmbito da interpretação. Nietzsche, ao considerar que tudo é efetividade das vontades de potência, inclusive o próprio indivíduo humano, inaugura uma filosofia que passa necessariamente pelo corpo. O organismo ao mesmo tempo em que é interpretado, também é interpretante, como relação de forças que buscam intensificar-se. A interpretação possível a esse indivíduo é fragmentária. O conhecer é fragmentário, é um modo de fixar temporariamente o que está em movimento, e por isso, além de ser meio de conservação da espécie humana, é possibilidade de criação e expansão. Diante da pluralidade das vontades de potências o que é possível ao indivíduo humano é a criação de perspectivas. Estas são necessárias, mas não impedimento para que a vida continue em seu caráter de potência criativa e seja considerada acima de qualquer tipo de verdade ou mentira.

Palavras-chave: Verdade; Perspectivismo; Vontade de Potência; Vida.

ABSTRACT: The focus of Nietzsche's reflection is not on the need of centrality of truth to a thought or even life be saved and preserved. The truth loses its main campus when understood in the context of interpretation. Nietzsche, when considering that everything is the effectiveness of the power of will, including the human individual, inaugurates a philosophy that hinges on body. The organism, while it is interpreted, is also interpreter, as a relation of forces seeking to intensify

⁵ Recebido em 10/08/2021 e aceito em 22/11/2021.

⁶ Frade Franciscano Menor. Licenciado em Filosofia e Bacharel em Teologia, ambos pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás. E-mail: tulio.defreitas@hotmail.com

themselves. A possible interpretation of this individual is fragmentary. Knowing is fragmentary, is a way to temporarily fix what is moving, and for that reason, in addition to being a means of conservation the human species, is the possibility of creation and expansion. Given the plurality of wills of powers, what is possible for the human individual is the creation of perspectives. These are necessary, but no impediment for life to continue in his character of creative power and to be considered above any kind of truth or lie.

Keywords: Truth; Perspectivism; Will to power; Life.

“O mundo, o mesmo em todos, nenhum dos deuses
e nenhum dos homens o fez, mas sempre foi, é e será, fogo sempre vivo,
acendendo segundo a medida e segundo a medida apagando.”

Heráclito

A tradição filosófica, segundo Nietzsche (1992, “Prólogo”, p. 7), sempre esteve assentada em torno de algo chamado verdade. A verdade foi uma preocupação constante da filosofia posterior ao período socrático⁷. Não havia possibilidade de uma filosofia circunscrita fora do terreno de algum tipo de verdade dada de antemão. Nietzsche chamou tal filosofia de metafísica⁸. Para Abel, referindo-se à essa crítica de Nietzsche, “‘Verdade’ é a palavra-chave da filosofia ocidental, que no âmago foi a metafísica. Atingir a verdade é uma meta pela qual são prometidas elevadas recompensas intelectuais, morais, religiosas e metafísicas” (ABEL, 2002, p. 15). Por “verdade” aqui especialmente fazemos uma retomada das ideias filosófico-metafísicas, bem como da tradicional epistemologia, ambas consideradas numa perspectiva ocidental, fundadas na necessidade principal de um alicerce designado verdade⁹, ou

30

⁷ Cf. NIETZSCHE, 1996, “O problema de Sócrates”, §2, p. 26.

⁸ Na pretensão de uma verdade que seja absoluta, generalizada, eterna, suprema e a-histórica (Cf. NIETZSCHE, 1996, “O problema de Sócrates”, § 1, p. 33), Nietzsche reconhece “o típico pré-conceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos; tal espécie de valoração (da verdade) está por traz de todos os seus procedimentos lógicos; é a partir desta sua ‘crença’ que eles procuram alcançar seu ‘saber’, alcançar algo que no fim é batizado solenemente de ‘verdade’” (NIETZSCHE, 1992, “Dos préconceitos dos filósofos”, §2, p. 10).

⁹ “No âmbito da questão da verdade, podem-se distinguir três representações basilares: (i) Verdade como concordância e adequação entre o pensamento e os objetos; (ii) verdade

existência do “em si”¹⁰, ou “conhecimento puro”. Enfim, algo tido como suporte para uma construção teórica que tivesse como finalidade clara recusar qualquer espécie de ilusão, erro, engano ou mentira, e ainda mais algo que almejasse se colocar fora da própria vida, ou seja, da condição biológica dos seres. A vida era sinônimo de erro e engano advindos dos sentidos e dos instintos, por exemplo, aquela deveria ser corrigida e superada em nome de uma verdade suprema.

Nietzsche, ao desenvolver sua crítica, não procura instaurar um novo tipo de verdade, ou mesmo fazer oposição a um mundo metafísico elaborando outro. Não se trata de instaurar outra verdade encontrada pela via de um conhecimento mais rigoroso. A filosofia de Nietzsche, em sua novidade, passa a considerar a existência de algo intitulado pelo filósofo como “vontade de verdade”, isto é, uma vontade humana de veracidade. Essa vontade de verdade é responsável por criar mundos¹¹, ou melhor, criar concepções momentaneamente fixas e estáveis de mundos, diante de outro “mundo” caracterizado por Nietzsche como “vir-a-ser”. O vir-a-ser não é uma oposição a um mundo metafísico, como se houvesse uma distinção entre um mundo verdadeiro e um mundo falso num sentido suprassensível. Nesse caso, o metafísico seria o verdadeiro e o vir-a-ser o falso. Nietzsche através da noção de vontade de potência¹² - tal

31

como automanifestação, ou seja, como o mostrar-se da natureza pura e essencial das coisas e (iii) verdade como atividade de tal procedimento. Em todas as três perspectivas é pressuposto, além disso, que não há muitas, mas ‘Uma Única Verdade’” (ABEL, 2002. p. 16).

¹⁰ Cf. NIETZSCHE, 1996, “A ‘razão’ na filosofia”, §4, p. 35.

¹¹ O termo mundo diz de um tipo de interpretação, por isso aqui podemos falar de diversos mundos, como perspectivas. Por isso Nietzsche pode falar de um tipo de mundo do vir-a-ser e também de um mundo como uma unidade fixa.

¹² Preferimos optar pela tradução da expressão nietzschiana *Wille zur Macht* por vontade de potência. Segundo a professora Scarlett Marton, “se traduzir *Wille zur Macht* por vontade de potência pode induzir o leitor a alguns equívocos, como o de conferir ao termo “potência” conotação aristotélica, traduzir a expressão por vontade de poder corre o risco de levá-lo a outros, como o de tomar o vocábulo ‘poder’ estritamente no sentido político (e, neste caso, contribuir — sem que seja essa a intenção — para reforçar eventualmente apropriações indevidas do pensamento nietzschiano). Mesmo correndo o risco de fazer má filologia, parece-nos ser possível entender o termo *Wille* enquanto disposição, tendência, impulso e o vocábulo *Macht*, associado ao verbo *machen*, como fazer, produzir, formar, efetuar, criar. Enquanto força eficiente, a vontade de potência é força plástica, criadora. É o impulso de toda força a efetivar-se e, com isso, criar novas configurações em relação com as demais. Contudo, a principal razão, que nos leva a manter a escolha que fizemos, consiste em oferecer ao leitor, com as duas opções de tradução (‘vontade de potência’ e ‘vontade de poder’), a possibilidade de enriquecer sua compreensão dos sentidos que a concepção *Wille zur Macht* abriga em Nietzsche” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 10-11, nota 2).

vontade é significada num constante fluxo, movimento e relação de forças - afirma um carácter de vir-a-ser a um "mundo" que quer sinalizar a "totalidade" dessas vontades de potência. Segundo Araldi, ao desconsiderar a existência de um mundo suprassensível que seria garantia de uma verdade metafísica, Nietzsche passa a perceber as noções de verdade ou mentira, por exemplo, apenas enquanto imanescentes de um tipo de mundo específico do homem, o criado através da vontade de verdade.

O mundo que diz respeito ao homem, o mundo do vir-a-ser, não é mais, na ótica nietzschiana, o oposto do mundo metafísico: a verdade e o erro, o bem e o mal, desse modo, só podem ser considerados de modo imanente. Por outro lado, ao criticar a noção de verdade da tradição ocidental, Nietzsche procede a uma nova formulação da questão da verdade. Não se trata mais, nessa ótica, de uma verdade fixa, atemporal, mas da "vontade de verdade", da vontade humana de veracidade, ou seja, de tornar fixo, de assegurar, de conferir estatuto de permanência ao que está em fluxo (ARALDI, 2002, p. 8).

32

A vontade de verdade¹³ parece, segundo a citação acima, significar uma relação humana estabelecida com o próprio tipo de mundo determinado pelo homem. A compreensão de um mundo com "estatuto de permanência", ao invés de dizer propriamente da relação absoluta do homem com um mundo metafísico, fixo e estabelecido como imutável, diz apenas de *um* tipo de relação, de uma determinação própria do ser humano diante do que Araldi, ao retomar a ideia de Nietzsche, nos apresenta como "mundo do vir-a-ser", ou do "que está em fluxo". A elaboração de um mundo com carácter de fixidez e síntese é necessária ao homem perante todos os fluxos que se apresentam nas vontades de potência. Trata-se de um mundo suposto e compreendido sob determinada forma.

Essa determinada forma é chamada por Nietzsche de perspectiva ou interpretação. Cada criação de um tipo de forma, isto é, de uma concepção de mundo é uma perspectiva. Apenas

¹³ Sendo a vontade de potência é uma das teorias centrais da filosofia nietzschiana. Não se poderia falar em uma vontade de verdade deixando de lado a ideia de vontade de potência, tendo em vista que "a vontade de verdade expressa sempre um determinado tipo de vontade de potência" (MACHADO, 1985, p. 85).

perspectivas nos são possíveis, são nossa realidade. Isso permite que Nietzsche considere sua própria postura filosófica como fruto de interpretações¹⁴. A perspectiva não deixa de considerar a necessidade de verdades, embora estas sejam consideradas apenas em nível de interpretação. O perspectivismo abre margem para inúmeras possibilidades de criação de mundos.

Num dos fragmentos póstumos¹⁵ de Nietzsche, de junho/julho de 1885, encontrado no *A vontade de poder*¹⁶ (1906), citado inclusive por Wolfgang Müller-Lauter nas primeiras linhas do *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche* (1974), assim está escrito: “Este mundo é a vontade de poder – e nada além disso! E também vós mesmos sois essa vontade e nada além disso!” (NIETZSCHE, 2008, §1067, p. 513, grifo do autor). Nietzsche ao significar “este mundo” como vontade de potência está designando a totalidade das vontades de potência como pluralidade de relações de forças em sua efetividade. Sob a compreensão¹⁷ de Nietzsche exposta nesse fragmento procuraremos

¹⁴ Nesse sentido, seria insuportável a ideia de se falar de um “nietzschiano”, o qual seria aquele que estuda a “filosofia” de Nietzsche e procura apreendê-la com total domínio de causa. É impossível aqui se falar em reprodução de uma filosofia tal qual nascida de seu autor. O que é possível a partir do estudo é a interpretação, seria um despertar de nossas próprias potências criativas. O que estamos fazendo aqui é uma interpretação, até onde “nos” é possível, a qual depois de um tempo nos torna impossível, não como um encerramento conclusivo e engessado, mas como as cortinas de uma peça que se fecham para que um novo ato se desponte entre as luz e as sombras do palco. Não estará aí a mágica e o mistério do devir perpassando as fibras do “mundo”?

¹⁵ Embora nosso acesso aos Fragmentos Póstumos de Nietzsche tenha sido, em grande parte, por citações de estudiosos, procuraremos sempre (salvo aviso em contrário) informar o número e o ano dos Fragmentos redigidos pelo filósofo, que só muito recentemente foram publicados na íntegra, segundo a “edição crítica das obras completas do filósofo organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 30 vs., Berlim, Walter de Gruyter & Co., 1967/1978” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 11).

¹⁶ Conforme Fogel, “*A vontade de poder – tentativa de uma transvaloração de todos os valores* são textos e não uma obra de Friedrich Nietzsche. Por obra se entende e se subentende em exposição sistemática, isto é, a apresentação de um tema, de um problema, de maneira articulada e bem composta (*sistema*), seguindo um fio condutor, uma certa ideia ou concepção orientadora. [...] *A vontade de poder – tentativa de uma transvaloração de todos os valores* não é isso – a saber uma obra em sentido habitual ou canônico. Antes trata-se de um apanhado de textos, de uma coletânea de anotações e de fragmentos, com base no vasto acervo póstumo [*Nachlass*] de Nietzsche, principalmente no que diz respeito às anotações do filósofo nos cadernos [...] escritos na década de 1880, que foi sua última década produtiva. [...] Tal coletânea foi organizada por Elizabeth Förster-Nietzsche (livros 1 e 2), irmã do filósofo, e por Peter Gast (livros 1 e 3), dileto amigo, segundo um plano de Nietzsche datado de 17 de março de 1887. [...] que por diversas circunstâncias, [...] jamais veio à luz” (NIETZSCHE, 2008, “Apresentação”, p. 9). Estamos usando a seguinte tradução: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A Vontade de Poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

¹⁷ Sobre isso ainda nos esclarece Müller-Lauter: “O mundo de que fala Nietzsche revela-se como jogo e contra jogo de forças ou de vontades de poder. Se ponderamos, de início,

nos guiar para refletir algo sobre as interpretações de “mundo” pelo “indivíduo”.

O filósofo, através da doutrina da vontade de potência¹⁸, procura ser cuidadoso ao defender a inexistência e a impossibilidade de leis que sejam “calculáveis” entre as vontades de potência atuantes. Qualquer medida encontrada, que porventura é afirmada como presente no mundo, não passa de uma interpretação criada como um tipo de mundo

e que no entanto terminasse por afirmar sobre esse mundo o mesmo que vocês afirmam, isto é, que ele tem um curso “necessário” e “calculável”, mas não porque nele vigoram leis, e sim porque *faltam* absolutamente as leis, e cada poder tira a cada instante, suas últimas consequências. Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão por objetar isso, não? – bem, tanto melhor! (NIETZSCHE, 1992, §22, p. 28-29).

Em *A Gaia Ciência*, encontramos na seção 109, um alerta de Nietzsche quanto ao modo da interpretação humana do que seja mundo, algo regido por leis fixas, e ainda mais, leis antropomorficamente estabelecidas, que posteriormente passam a ser consideradas como dadas de antemão.

O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos. [...] Guardemo-nos de atribuir-lhe [ao universo] insensibilidade e falta de razão, ou o oposto disso; ele não é

que essas aglomerações de *quanta* de poder ininterruptamente aumentam e diminuem, então só se pode falar de *unidades* continuamente mutáveis, não, porém, da unidade. [...] Cada unidade dessa, como uma ‘*formação de domínio [Herrschaft-Gebilde]*’, apenas significaria, todavia não seria ‘um’. O um não é. Então também a vontade de poder não é como um” (1997, p. 75).

¹⁸ “Em *Assim falou Zaratustra* (1885) quando apresenta pela vez primeira, sua concepção de vontade de potência, é com ela que Nietzsche passa a identificar a vida. Concebe então a vontade de potência como vontade orgânica; ela é própria não unicamente do homem, mas de todo ser vivo; mais ainda: exerce-se nos órgãos, tecidos e células, nos numerosos seres vivos microscópicos que constituem o organismo. Atuando em cada elemento, encontra empecilhos que o rodeiam, mas tenta submeter os que a ela se opõem e colocá-los a seu serviço. Manifestando-se ao deparar resistências, desencadeia lutas que não tem pausas ou fim possíveis” (MARTON, 1993, p. 62).

perfeito nem belo, nem nobre, e não quer tornar-se nada disso, ele absolutamente não procura imitar o homem! [...] Tampouco tem impulso de autoconservação, ou qualquer impulso; e também não conhece leis. Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza. Há apenas necessidades: não há ninguém que comande, ninguém que obedeça, ninguém que transgrida. Quando vocês souberem que não há propósitos, saberão também que não há acaso: pois apenas em relação a um mundo de propósitos tem sentido a palavra “acaso”. Guardemo-nos de dizer que a morte se opõe a vida (NIETZSCHE, 2012, §109, p. 126-127).

O que Nietzsche está ressaltando não é a existência de um caos¹⁹, como se neste as forças não tivessem qualquer necessidade ou determinação, como se fossem forças cegas²⁰, mas está ressaltado um tipo de caos que subentende uma qualidade que se deixa mostrar como necessidade. Essa necessidade mantém o próprio caos. Para Müller-Lauter, Nietzsche, ao dizer que o mundo é vontade de potência e nada além disso, enuncia que essa vontade é a “única qualidade que se deixa encontrar, seja o que for que consideremos” (1997, p. 83-84). Seguindo a trilha de Müller-Lauter podemos notar que a qualidade das forças “que se deixa encontrar” é o efetivar-se e o expandir seu campo de domínio. Para fazermos tal consideração é importante nos precavermos livrando as forças de qualquer referência com causalidade ou intencionalidade.

Não se pode dizer, pois, que ela [força] produz efeitos nem que se desencadeia a partir de algo que a impulsiona; isso implicaria distingui-la de suas manifestações e enquadrá-la nos parâmetros da causalidade. Tampouco se pode dizer que a ela seria facultado não se exercer; isso importaria atribuir-lhe intencionalidade e enredá-la nas malhas do antropomorfismo. A força simplesmente se efetiva, melhor ainda, é um efetivar-se (MARTON, 1993, p. 62).

¹⁹ “No entanto, o mundo não é tão caótico, como assinala Nietzsche: recorde-se de passagem que o caos, em sua concepção, não é a ausência total de necessidade, mas de traços antropomórficos” (PREBISCH, 2002, p. 102).

²⁰ “Uma vontade de poder procura, por exemplo, subjugar uma outra vontade de poder. À subjugação pertence um modo — a cada vez específico — de “conhecer” aquilo que deve ser subjogado. Nenhuma vontade de poder é uma ‘vontade cega’”(MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 115).

Portanto, para nós, algo mais forte a ser enfatizado na citação d'A *Gaia Ciência*, do que reforçar um caos, é a relação da interpretação humana com este mundo de forças. Segundo Azeredo (2002, p. 72) o que Nietzsche está buscando mostrar é que não há fatos ou fundamentos para o mundo, tudo o que há é interpretação, e nela estão os limites de um mundo. Isso poderia significar precipitar o homem, pela recusa de critérios que determinem o mundo, no absurdo e no sem sentido. "O pensador alemão, entretanto, diria que quaisquer critérios já decorreriam de um avaliar, mesmo o sentido ou a sua recusa constituem a imposição de uma perspectiva, o introduzir de uma interpretação" (AZEREDO 2002, p. 72).

A defesa da interpretação como a "realidade" possível está bem expressa por Nietzsche, em um de seus mais conhecidos aforismos, a saber: "não, justamente não há fatos, só interpretação [*Interpretationem*]. Não podemos verificar nenhum fato 'em si': talvez seja um absurdo querer uma tal coisa" (NIETZSCHE, 2008, §481, p. 260). Tudo o que há é perspectiva, como continua Nietzsche, "tanto quanto a palavra 'conhecimento' tem sentido, o mundo é conhecido: mas ele é interpretado de outra maneira, ele não tem nenhum sentido atrás de si, mas sim inúmeros sentidos. 'Perspectivismo'" (*idem*). Cada sentido é um tipo de perspectiva, e cada perspectiva aglomera em si outras perspectivas.

A perspectiva é "a condição pela qual todo centro de forças – e não só o homem – constrói todo o resto do universo partindo de si mesmo, isto é, emprestando ao universo dimensões, forma e modelo concedidos à própria força" (NIETZSCHE *apud* ABBAGNANO, 1962, p. 728). Toda perspectiva, assim sendo, não é "intencionada" pelo jogo de forças, mas antes é consequência do jogo de forças.

Desse modo, qualquer tipo de indivíduo, enquanto perspectiva pode ser compreendido, como comenta Müller-Lauter citando Nietzsche, como um centro de força. O centro de força diz de uma determinada configuração de forças, perante outras possíveis configurações. Cada centro de força, por consequência, dá forma a um conjunto individual de vontades de potência, permanentemente em conflito. Estas determinam limites e formas, interpretam, e isto o fazem pela predominância do senhorio de vontades mais fortes sobre outras mais fracas. A determinação de limites e formas, embora seja

ilusória²¹ devido nossa impossibilidade de descrever e captar a pluralidade dos jogos de força, é modo de domínio e meio de conservação²² daquela própria relação de forças. Uma estrutura é por um tempo mantida, até que a relação de tal centro de forças se altere. Sobre tal constituição estrutural podemos melhor observar nas palavras de Nietzsche: “Não se pode admirar até o fim como uma tal imensa reunião de seres vivos, cada um independente e submisso e, todavia, em certo sentido, novamente comandante e agente pela própria vontade, pode viver como todo, crescer e persistir por algum tempo” (NIETZSCHE *apud* MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 95-96). A partir dessa citação pode ser dito que todo ser vivo, ou melhor, “a imensa reunião de seres vivos”, mesmo o organismo humano, são percebidos como o efetivar-se das forças. “O todo do mundo orgânico é a rede [*Aneinanderfädelung*] de seres com pequenos mundos fictícios em torno de si: ao transporem para fora de si, em experiências, sua força, seus desejos, seus costumes, como seu mundo exterior”²³ (NIETZSCHE *apud* MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 99).

Com o fragmento póstumo anterior poderíamos considerar que Nietzsche então considera “a rede de pequenos mundos fictícios” “o todo do mundo orgânico”, ficaria assim construída e fixada uma cosmologia construída pelo filósofo a partir de algo chamado vontade de potência. No entanto, se levássemos essa visão de mundo a uma compreensão radical, fora do âmbito da perspectiva, poderíamos supor que Nietzsche considera a existência de uma força fundamental de organização e composição dessa rede de seres, voltaríamos então à velha estruturação metafísica de um mundo sustentado por um tipo de “em si”. Sobre isso o próprio Nietzsche afirma n'A *Gaia Ciência*:

37

²¹ As perspectivas são nossas ilusões. O que nos é possível é a ilusão. O perspectivismo de Nietzsche retira aquele caráter negativo, empregado pela metafísica tradicional, de termos como “ilusão”, “erro” e “engano”. Eles passam a ser nossa única possibilidade enquanto criação.

²² A conservação aparece aqui como aqui como uma consequência de um determinando jogo de forças, aqui no caso o indivíduo humano. Conservar-se não é um fim último, mas um instrumento criado pela própria vontade de potência para que ela continue sua expansão e efetivação de poder em uma determinada forma de vida. Isso observamos nas palavras de Nietzsche: “Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de autoconservação como o impulso cardinal de ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo dar vazão a sua força - a própria vida é vontade de poder - a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes consequências disso. – Em suma: nisso, como em tudo, cuidado com os princípios teleológicos supérfluos! – um dos quais é o impulso de autoconservação” (NIETZSCHE, 1992, §13, p. 20).

²³ Fragmento póstumo nº34 [247], Abril-Junho de 1885.

“Guardemo-nos de pensar que o mundo é um ser vivo” (NIETZSCHE, 2012, §109, p. 126), isto é, embora de alguma forma já tenhamos tratado disso, é-nos imperativo voltar a afirmar com Müller-Lauter:

Falar de *um* mundo tem então, para Nietzsche, só o sentido de que ele admite uma quantidade limitada de força, entendida em incessante alteração. Trata-se também de quantidades limitadas de força, quando Nietzsche fala do mundo orgânico, do mundo inorgânico e semelhantes, num sentido setorial. Tais “mundos” não existem por si, também não apresentam nenhuma unidade organizada. Trata-se aqui de divisões, por razões, finalmente, heurísticas. [...] Então também não há vontade de poder como o *ens metaphysicum* constituinte do mundo. Existem apenas multiplicidades de vontade de poder, a vontade de poder não existe (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 104).

Percebemos pelo que Müller-Lauter enuncia que só podemos dar sequência a qualquer reflexão sobre a relação entre “indivíduo” e “mundo” na medida em que não nos afastemos do sentido metafórico dos termos. Esse sentido é heurístico²⁴, trata-se de uma necessidade de apropriação de um determinado conceito de modo que ele receba uma designação toda própria dentro da exposição de uma determinada ideia. Portanto, não se trata de considerar os conceitos “mundo” e “indivíduos” como um tipo de “em si”, mas sim de considerá-los como designações de um tipo de quantidade de forças limitadas não existentes por si, mas apenas em relação a uma organização, a uma perspectiva.

É sob esse cuidado que agora podemos mais honestamente retomar a consideração sobre indivíduos como centros de força, cada qual com sua perspectiva para com todo o “resto”²⁵ de forças, com as quais luta e pelas quais se delimita. Algo ainda importante a ser ressaltado é a noção de “mundo” admitida por Nietzsche como uma

²⁴ Por heurística aqui podemos entender um nome criado, num sentido de ficção, por necessidade e forma de apresentar e organizar o entendimento de algo. “Trata-se de uma ficção heurística sugerida como um ponto de partida hipotético para o conhecimento, cujo interesse mediato é corroborar a tese de que nós criamos aquilo que conhecemos.” (SAMPALIO, 2015). A heurística pode ser relacionada ao sentido de metáfora.

²⁵ “Cada centro de força tem sua perspectiva para todo o resto, isto é, sua valoração, inteiramente determinada, sua espécie de ação, sua espécie de resistência. O ‘mundo aparente’ reduz-se, pois, a uma espécie determinada de ação sobre o mundo, partindo de um centro” (NIETZSCHE, 2008, §567, p. 294).

quantidade limitada de forças. O limite é dado pelas resistências²⁶ estabelecidas pela relação desse “mundo” com outros “mundos”, com outras relações de forças.

Querendo-vir-a-ser-mais-forte, a força esbarra em outras, que lhes opõe resistência, mas o obstáculo constitui um estímulo. Inevitável, trava-se a luta por mais potência. Não há objetivos a atingir; por isso ela não admite trégua nem prevê tempo. Insaciável continua a exercer-se a vontade de potência. Não há finalidades a realizar; por isso ela é desprovida de caráter teleológico (MARTON, 1993, p. 63).

Com base nesta espécie de “perspectiva individual”, assim como o indivíduo humano possui e é possuído por sua perspectiva de mundo, os demais seres individuais²⁷ também o são, embora isso não nos seja acessível. Não há na compreensão de Nietzsche uma distinção relevante entre o homem e os demais indivíduos. Trata-se muito mais de relações de forças diferentes, embora ainda ressalte que

[...] exige-lhe [ao homem] esforço, inclusive, admitir para si mesmo o fato de que o inseto ou o pássaro percebem um mundo totalmente diferente daquele percebido pelo homem, sendo que a pergunta por qual das duas percepções de mundo é a mais correta não possui qualquer sentido, haja vista que, para respondê-la, a questão teria de ser previamente medida com o critério que *não está à disposição*. A mim me parece, em todo caso, que a percepção correta – que significaria a expressão adequada de um objeto no sujeito – é uma contraditória absurdidade [...] (NIETZSCHE, 2007, p. 42).

39

²⁶ “Querendo-vir-a-ser-mais-forte, a força esbarra em outras, que lhes opõe resistência, mas o obstáculo constitui um estímulo. Inevitável, trava-se a luta por mais potência. Não há objetivos a atingir; por isso ela não admite trégua nem prevê tempo. Insaciável continua a exercer-se a vontade de potência. Não há finalidades a realizar; por isso ela é desprovida de caráter teleológico” (MARTON, 1993, p. 63).

²⁷ Poderíamos facilmente sob a perspectiva de que cada indivíduo possui sua interpretação, entendermos o mundo como fruto de um processo meramente somatório de “feições”. Sobre tal perigo nos ajuda mais uma vez Müller-Lauter: “O mundo tem, na verdade, ‘sob certas circunstâncias, sua *feição* diferente a partir de cada ponto.’ [...] O mundo não resulta das ‘somatórias’ dos mundos perspectivistas: esses são, decerto, ‘em todo caso, completamente *incongruentes*. Também a rede [*Aneinanderfädelung*] de que se falou antes não produz nenhum contexto (*Zusammenhang*) dos mundos particulares. Porém, o mundo é bem a soma dos seres que ficionam mundos, a soma das forças factualmente dadas. (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 101)

Em cada indivíduo há a possibilidade de um ângulo perspectivístico. Não há sentido dizer de uma "realidade" que não seja perspectiva em relação à outras. "O *perspectivo*, portanto, confere o caráter de 'aparência'! Como se ainda restasse um mundo quando descontássemos o *perspectivo*!" (NIETZSCHE, 2008, §567, p. 294). Conforme Araldi (2002, p. 9), para a concepção nietzschiana, não se é possível atingir um tipo de mundo mais verdadeiro, ou mais original que o da interpretação ou perspectiva. Os limites da interpretação são os limites do mundo.

É então, para nós, plausível observar que o único mundo possível ao homem é o mundo por ele próprio criado, isto é, interpretado e ficcionado sob a condição de sua perspectiva. Ainda sobre o referido mundo, é de suma importância esclarecer que não se trata de mundo como uma projeção simplesmente exterior, como se o homem estivesse em um patamar capaz de lançar uma interpretação a seu bel prazer sobre algo estranho que se coloca diante dele, ou se quisermos ainda retomar a velha estrutura gramatical, como se houvesse de um lado o interpretar como ação e de outro o interpretador como agente, em outros termos, como se houvesse uma relação de um sujeito que atua separadamente sobre um determinado objeto. De antemão, ao dizermos aqui sobre o caráter perspectivístico de mundo, consoante Abel, dizemos do "caráter perspectivístico e interpretativo do entendimento humano do mundo, do outro e de si mesmo" (*apud* ARALDI, 2002, p. 9), isto é, na metáfora mundo está incorporada a própria compreensão de "si" enquanto indivíduo humano e de tudo mais que se apresenta como relação à esta estrutura de domínio chamada "homem".

Embora tenhamos tentado refletir sobre uma espécie de problema surgido em relação ao modo como cada domínio de poder, aqui em se tratando de "homem", interpreta, ainda assim poderíamos suscitar perguntas como: Não se trata então de uma interpretação subjetiva apenas? Quem interpreta? Como se dá a relação "interpretante-interpretado"? É possível tal separação?

Para nos atermos a tais perguntas, e principalmente ao modo como Nietzsche procura tratá-las, deixemos que ele mesmo fale:

"Tudo é *subjetivo*", dizeis: mas já isso é *interpretação* [*Auslegung*]. O "sujeito" não é nada de dado, mas sim algo a

mais inventado, posto por trás. – É afinal necessário pôr o intérprete por trás da interpretação? Isso já é poesia, hipótese. [...] Nossas necessidades são *quem interpreta* [auslegen] o mundo; nossas pulsões e seus prós e contras. Cada pulsão é uma espécie de ambição despótica [Herrschaft], cada uma tem a sua perspectiva, perspectiva que a pulsão gostaria de impor como norma para todas as demais pulsões (NIETZSCHE, 2008, §481, p. 260, grifo do autor).

A citação acima, mencionada também por Müller-Lauter em sua obra²⁸, na parte intitulada “‘As’ vontades de poder ‘no’ mundo”, localiza a interpretação no seio das vontades de potência, isto é, para dizer algo sobre “*quem interpreta*” Nietzsche, no fragmento póstumo 14 [174] da primavera de 1888, se volta à compreensão de que “também o homem é [...] uma tal estrutura [estruturas de domínio, como *quanta* de poder hierarquicamente organizado]. ‘Aquilo que o homem quer, aquilo que quer toda ínfima parte de um organismo vivente, é um *plus* de poder’” (apud MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 105). Assim percebemos que não há sentido a pergunta “*Quem interpreta?*”. Haja vista que o interpretar é, pois, um efetivar de forças, das vontades de potência, que criam e inventam suas configurações. Isso dá à interpretação o caráter de criação, invenção e ficção. Vontade de potência e interpretação se confundem. Nesse sentido podemos dizer que os impulsos no humano como vontades de potência buscam impor sua perspectiva sobre os demais impulsos, criando e sustentando uma relação conflituosa, um tipo de interpretação. Seguindo tal reflexão podemos ainda afirmar, os próprios impulsos são perspectivas criadas por um tipo de forças.

As necessidades vitais percebidas como impulsos ou instintos, supõem a interpretação como algo constitutivo do orgânico, como nos traz um aforismo póstumo de Nietzsche encontrado na edição de *A Vontade de Poder*: “O processo [Prozess] orgânico pressupõe um *ininterrupto interpretar*” (NIETZSCHE, 2008, §643, p. 328, grifo do autor). Esse aforismo diz do interpretar como necessidade vital²⁹, este modo

²⁸ Cf. MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 105

²⁹ “Além disso, não podemos, de modo algum, modificar voluntariamente a estrutura das relações de interpretação, ou trocá-la por uma outra. Por isso, depara-se facilmente, por exemplo, com estruturas duradouras de interpretação, que dificilmente se modificam no suceder das gerações. Nesse sentido, há uma necessidade interna ligada aos processos reais de interpretação. Os processos vitais repousam nessa necessidade” (ABEL, 2002, p. 24).

de compreensão é capaz de afastar a possível hipótese de que uma perspectiva ou seria fruto de uma separação entre interprete e interpretado, como afirma Azeredo: “O intérprete não se opõe nem difere da interpretação, pois na rede instintual que compõem os existentes, agir é interpretar e o resultado da ação é sempre interpretação, daí a necessária convergência expressa na noção de processo interpretativo” (2002, p. 80). Ou ainda, afasta também a hipótese de que o interpretar se desse apenas num processo arbitrário e subjetivo. Prebisch esclarece algo sobre isso:

Penso que a equiparação “interpretação = arbitrariedade” começa a desvirtuar-se ou a perder sua aparente simplicidade inicial ao se ter em conta a noção de uma atividade interpretante pré-consciente, pré-lingüística, atividade fruto da necessidade vital, dos poderes mediadores, transcendentais no fundamental ao capricho e ao arbítrio humano individual (PREBISCH, 2002, p. 101).

É na significação do interpretar como necessidade vital, que podemos encontrar uma similaridade³⁰ entre interpretação e pensamento. Isso podemos constatar no § 17 de *Além do bem e do mal*: “um pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero, de modo que é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’. Isso pensa [...] já o ‘isso’ contém uma *interpretação* do processo, não é parte do processo mesmo” (NIETZSCHE, 1992, p. 23, §17, grifo do autor). Percebe-se por essa citação a relação que Nietzsche faz do termo “processo” com “efetividade das forças”³¹. Tanto pensamento como interpretação são resultantes de um processo instintivo orgânico, que não está meramente sob influência de uma determinação subjetiva, como se houvesse um sujeito subentendido, mas antes estão como modos de “extensão e intensificação da potência” (MACHADO, 1985, p. 104), ou seja, modos da própria vida se efetivar enquanto organismo. A associação entre os verbos pensar e interpretar é possível, pois eles dizem de efetividade, expõem uma instauração de poder, como necessidade intrínseca à vida, e no fundo não se é possível

³⁰ Cf. PREBISCH, 2002, p. 100.

³¹ Cf. MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 96

estabelecer uma distinção entre os dois, ambos são o efetivar das forças as quais buscam o domínio daquilo que lhes resiste.

Relacionado com a necessidade intrínseca de domínio, dada até agora como interpretação-pensamento, podemos dirigir nosso olhar sobre como Nietzsche percebe o conhecimento em relação ao homem, sendo que o conhecer é tratado no âmbito do perspectivismo. Consoante Machado, “a teoria do conhecimento é substituída por uma teoria dos instintos; teoria que, de modo geral, afirma o perspectivismo do conhecimento, negando seu caráter universal, objetivo e desinteressado” (MACHADO, 1985, p. 107).

O conhecimento perde aquele caráter de algo exterior ao homem, algo a ser atingido e desvelado. Ele é intrinsecamente humano demasiado humano³². Conhecer é uma necessidade do ser humano, e por isso é expressão de um jogo de forças, constituintes de algo chamado homem. Tal compreensão do conhecimento com algo instintivo é encontrada, mesmo que em tom de suposição, no § 36 de *Além do Bem e do Mal*, quando Nietzsche refere-se ao que seja o pensar: “Supondo que nada seja ‘dado’ como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra ‘realidade’, exceto à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si [...]” (NIETZSCHE, 1992, §36, p. 42). Nietzsche desse modo confere ao organismo, enquanto uma das efetivações da vontade de potência, o lugar de surgimento e produção de pensamentos. O conhecer, o pensar, enfim, a interpretação é uma forma da vida³³ se mostrar enquanto efetivação de forças.

A vida se manifesta no conhecimento, mas nem por isso deve ser dominada e explicada por ele. Do mesmo modo, o próprio conhecer não pode ser reduzido a um mero produto racional como se o racional fosse a única característica do conhecimento ou como se uma gama de saberes fosse advinda apenas do intelecto. Viver, nesse sentido seria exercer atividade intelectual. Isso seria desconsiderar todos os outros órgãos, sentidos, desejos, instintos, como se o intelecto não tivesse nenhuma relação com os demais órgãos, enfim com o corpo. Se assim fosse, o corpo seria reduzido a instrumento do intelecto. Este estaria sendo entendido não como um dos instrumentos

³² Cf. NIETZSCHE, 1992, §22, p. 28.

³³ Por vida aqui fazemos referência à vontade de potência. Cf. nota 17.

da vontade de potência, mas como finalidade em si. Apenas o que fosse produzido pela racionalidade teria importância para a vida, como se as demais potencialidades de um organismo fossem inferiores e como se não elaborassem pensamentos e saberes. Müller-Lauter enuncia: “nosso intelecto está a serviço do exercício do poder, ele é, [...], um órgão que as muitas vontades de poder, que somos ‘nós’, criaram para si, [...].” (1997, p. 142-143). É um órgão como os demais; e na compreensão de Nietzsche está em extrema relação com o corpo, que é perspectiva, interpretação, desde sua mais ínfima constituição à sua vontade de expandir-se para outras relações de forças. Seguindo tal reflexão o filósofo escreve na Terceira Dissertação da *Genealogia*:

Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivado; e *quanto mais* afetos permitimos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria castrar o intelecto?... (NIETZSCHE, 1998, “Terceira Dissertação”, §12, p. 109).

44

Nietzsche expõe sua compreensão do que seja o conhecimento. Os saberes são perspectivísticos, e só esta é nossa possibilidade, a perspectiva. Algo que deve saltar aos nossos olhos ao ler a citação acima é que Nietzsche deixa transparecer nela justamente o seu critério para que uma perspectiva seja preferida em relação à outras. Poderíamos muito bem cair no extremismo se entendêssemos que Nietzsche, por procurar recusar uma verdade universal, recusa feita pelo prejuízo que este tipo de verdade acarretaria à vida, tornando-a fraca, isto é, reduzida a apenas uma de suas potencialidades, propusesse uma espécie de relativismo, isto é, se para ele não importasse quais sejam as perspectivas criadas, todas deveriam ser aceitas, já que não temos nenhum tipo de critério para adotá-las. Sem dúvida, muitas perspectivas são possíveis de serem criadas, (a de que existe um conhecimento que seja verdade universal, por exemplo, é uma perspectiva), mas nem todas são sinal de intensificação de forças. Sobre isso nos fala Müller-Lauter:

Nietzsche, porém, nos deu ele próprio um critério para aquilo que ele entende por verdade. Ele se assenta na intensificação de poder (*Machtsteigerung*). Sob esse critério fica colocada a 'infinita interpretabilidade (*Ausdeutbarkeit*) do mundo.' Nele deve fazer prova de si 'toda interpretação (*Ausdeutung*) como um sintoma de crescimento ou declínio. Se uma explicação (*Deutung*) serve à intensificação do poder, então ela é, no mencionado sentido, mais verdadeira do que aquelas que simplesmente conservam a vida, tornam-na suportável, a refinam, ou separam o doente e o conduzem ao fenecimento (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 126-127).

O critério de Nietzsche é a própria vida em sua necessidade de efetivar suas forças. As perspectivas que mais "completas" forem nesse sentido, as que mais liberarem a vida pela maior quantidade de "diferentes olhos", serão as que mais atenderão a própria vida e a afirmarão enquanto vontade de potência; serão as mais "verdadeiras" para usarmos o termo de Müller-Lauter. O universo dos saberes, nessa perspectiva, também ganha seu critério; serão afirmativos na medida em que tiverem como critério a honestidade diante de seu próprio caráter interpretativo e de que este é resultante de uma fisiologia e não o contrário. Isso não quer dizer que apenas há perspectivas afirmativas, há aquelas também que empobrecem e enfraquecem a vida, no sentido de serem negativas diante do potencial criativo. Se pudéssemos, por fim, falar de perspectivas "verdadeiras", falaríamos apenas nesse sentido: das que são afirmativas em detrimento das degenerativas, que meramente mantêm a vida, tornam-na tolerável, a depuram e a conduzem como uma doença ao seu falecimento.

Como poderia uma águia voar se ela estivesse atada por uma corrente a uma coluna pesada? É hora de abrir as asas para voar, com toda a força que rompe os ventos, mistura as cores, e faz de colunas pontos, e dos pontos o infinito a cada sobrevoo.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N.. **Dicionário de Filosofia**. 2ª Ed. São Paulo: Mestre Jou, 1962.
- MACHADO, R. C. de M. **Nietzsche e a verdade**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

- MARTON, S. **Nietzsche: a transvaloração dos valores**. São Paulo: Moderna, 1993.
- MÜLLER-LAUTER, W. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. 2ª Ed. São Paulo: Annablume, 1997
- NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da Moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, F. W. **A Gaia Ciência**. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de Poder**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- NIETZSCHE, F. W. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, F. W. **Crepúsculo dos Ídolos: ou como se filosofa às marteladas**. 3ª Ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1996.
- NIETZSCHE, F. W. **Sobre verdade e mentira**. São Paulo: Hedra, 2007.
- ABEL, Günter. Verdade e interpretação. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, nº 12, p. 15-32, 2002.
- ARALDI, C. L. Os desafios da Filosofia da Interpretação. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, nº 12, p. 7-13, 2002.
- AZEREDO, V. D. A interpretação em Nietzsche: perspectivas intuituais. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, nº 12, p. 71- 89, 2002.
- PREBISCH, L. P. Interpretação: arbitrariedade ou probidade filológica? **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, nº 12, p. 91-110, 2002.

GN 6-9:

ELEMENTOS LINGUÍSTICOS PARA UMA DATAÇÃO MAIS SEGURA DA NARRATIVA DO DILÚVIO³⁴

GN 6-9:
LINGUISTIC ELEMENTS FOR SAFER
DATING THE FLOOD NARRATIVE

Lenilson Oliveira Paula Silva³⁵

RESUMO: O trabalho de Julius Wellhausen (1844-1918) com a hipótese documentária, em que propõe a junção de quatro documentos na composição do Pentateuco, a saber, Javista, Eloísta, Deuteronomista e Sacerdotal, explicou as duplicatas, contradições e variações do texto, além da datação dos escritos. Os objetivos deste artigo foram de buscar critérios internos (elementos de vocabulário e do estilo linguístico) que permitissem datar com uma margem de segurança a narrativa do dilúvio (Gn 6-9) e assim chegar a um possível *locus* da escrita e a intenção do autor em escrever este episódio. Foi utilizado o método histórico-crítico para a análise textual, remontando assim às origens da formação textual. Por fim, a tradição sacerdotal escreveu esse relato durante o exílio para recordar e motivar o seu povo a retornar para a terra prometida, porque lá é o lugar da aliança com Iahweh.

Palavras-chave: Dilúvio; Tradição Sacerdotal; Datação da narrativa.

ABSTRACT: Julius Wellhausen's work (1844-1918) with the documentary hypothesis, where he proposes the joining of four documents in the composition of the Pentateuch, namely, Javist, Eloist, Deuteronomist e Priestly, explained the duplicates, contradictions and variations of the textual, besides the dating of the writings. The objectives of this article

³⁴ Recebido em 17/08/2021 e aceito em 13/10/2021.

³⁵ Bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Bacharel em Filosofia pelo Instituto Santa Cruz. Licenciado em Química pelo Instituto Federal Goiano, Itumbiara. E-mail: lenilson.1990@yahoo.com.br

were to seek internal criteria (elements of vocabulary and linguistic style) that would allow the flood narrative to be dated with safety (Gn 6-9) and thus reach a possible locus of writing and the author's intention in writing this episode. The historical-critical method was used for textual analysis, thus going back to the origins of textual formation. Finally, the priestly tradition wrote this account during exile to remind and motivate its people to return to the Promised Land, because there is the place of the covenant with Yahweh.

Keywords: Deluge or Flood; Priestly Tradition; Dating the narrative.

INTRODUÇÃO

Desde meados dos anos 70, novos paradigmas foram sendo elaborados para uma melhor compreensão e estudo do Pentateuco. Nesse período, surgem diversos livros, colocando em dúvida os fundamentos dos elementos da hipótese documentária e tudo o que ela havia posto em questão, no século XIX, por Julius Wellhausen. Por exemplo, a autoria do Pentateuco já não era mais de Moisés, mas de vários extratos redacionais compilados num determinado período histórico e ainda se remetia a autoria aos profetas. Por fim, percebe-se uma verdadeira crise sobre os fundamentos da hipótese documentária e de teólogos que queriam sustentá-la (RENDTORFF, 1996).

A ideia mais aceita, no campo da pesquisa bíblica, é que o Pentateuco se formou, fundamentalmente, após o exílio da Babilônia. Logo após a vitória persa sobre o império babilônico, em 539 a.C., o rei da Pérsia, Ciro, publica um decreto autorizando os judeus retornarem para a Judeia e reconstruir sua pátria, conseqüentemente, o templo de Jerusalém (RÖMER, 2008). Coube a Neemias e a Esdras a missão direta e pessoal do rei persa, dando-lhes autonomia para iniciar essa reconstrução. O rei da Pérsia concedeu à província da Judeia autonomia política e religiosa (CRÜSEMANN, 1996). Assim, inicia o processo de escrita, observando a tradição oral e até possíveis extratos escritos da própria história do povo de Israel, seus costumes e eleição.

Ao invés de deixar-se absorver pela cultura persa e mesopotâmica, o povo de Israel busca salvaguardar sua identidade, só podendo fazê-la graças à autorização do rei da Pérsia e das instituições sacerdotais e dos anciãos “que sobreviveram ao exílio e

que assumiram a direção de todo o movimento de volta" (SKA, 2003, p. 242).

Lendo o Pentateuco por completo, numa unidade, percebe-se que esse conjunto de livros não objetivava serem apenas livros jurídicos para ordenar a vida da província da Judeia, mas também demonstrar as condições para fazer parte do povo judeu. Ou seja, seriam judeus, os que cumprissem dois critérios: "laços de sangue" e o "contrato social". O primeiro compete à descendência de Abraão, Isaac e Jacó; o segundo é o contrato social-religioso mediante a aliança³⁶ (SKA, 2003, p. 239).

Nesse ambiente de formação do Pentateuco, é que se encontra o bloco narrativo Gn 1-11, que muito gerou polêmica interpretativa, porque sempre se buscou uma datação para os acontecimentos descritos, chegando à conclusão que são narrativas mitológicas. Gn 1-11 precisa ser interpretado teologicamente e não historicamente. "Esse significado não é encontrado em sua historicidade, mas em sua teologia; não *no que aconteceu* (ou mesmo *se de fato aconteceu*), mas *no porquê de ter acontecido*" (LONGMAN; WALTON, 2019, p. 28).

Assim, mesmo tomando o relato do dilúvio como metáfora ou mito, ainda se pergunta o porquê desse relato na Torá. Shubert Spero (1999) sugere que o autor do relato leva o leitor a ater-se no que é universal da história, ou seja, toma esse evento como algo que já aconteceu muitas vezes antes e por isso se universaliza o relato.

A história do Dilúvio é uma metáfora estruturada como uma analogia para nos contar sobre todas as destruições e extinções que ocorreram no passado pré-histórico. É uma história sobre a sobrevivência dos merecedores e dos aspectos do universo (clima, estabilidade, flora e fauna) que são pré-requisitos para o desenvolvimento do homem na terra, material, social e culturalmente. Também explica por que o restante da história bíblica ocorre no Crescente Fértil.

³⁶ O termo hebraico para aliança (*b'rit*) designa literalmente um tratado ou acordo. Em 1 Sm 17 ,8, uma derivação do termo (*b'erû*) é usado como "escolha". O significado desse termo tem uma estreita relação com a leitura teológica que caracterizou na tentativa de entendê-lo. Nesse sentido, todo o Antigo Testamento, principalmente o Pentateuco, apresenta o desenvolvimento histórico da aliança de Deus com o seu povo escolhido (eleito). Desde a criação, Deus estabelece essa aliança, com Noé (Gn 6-9) ela é refeita e uma nova ordem cósmica é estabelecida (VANGEMEREN, 2011, verbete: "aliança").

Mais importante, ele fala de uma aliança divina com o homem, na qual a estabilidade e a regularidade da natureza são garantidas (SPERO, 1999, p. 16).

Pela falta de provas geológicas e arqueológicas, um evento cataclismo universal é praticamente descartado. Porém, no mundo antigo, principalmente na Mesopotâmia, eram conhecidas inundações de rios ou até mesmo de dilúvios em áreas específicas. Uma narrativa histórica é sempre modelada segundo um estado de vida (histórico, social, econômico, cultural, etc.) e preenchida de retórica, atendo-se aos detalhes mais importantes a respeito do acontecimento. "Além do mais, autores contam a história a partir de sua visão de mundo, razão pela qual estudiosos bíblicos que trabalham a partir do método histórico-crítico não endossam a descrição do passado oferecidos pelos historiadores bíblicos" (LONGMAN; WALTON, 2019, p. 33).

O objetivo deste artigo é de buscar critérios internos (elementos de vocabulário e do estilo linguístico) que permitam datar com uma margem de segurança a narrativa do dilúvio (Gn 6-9) e assim chegar a um possível *locus* da escrita e a intenção do autor em escrever este episódio.

50

AS DUAS TRADIÇÕES: JAVISTA E SACERDOTAL

Dentro da narrativa de Gn 6-9, percebem-se duas narrativas paralelas, como duplicatas, quase independentes, apesar de falarem do mesmo evento. Desde a hipótese documentária de Julius Wellhausen, não se questiona a presença dessas duas tradições nesse relato, questionou-se a datação da escrita das mesmas. Essas tradições são a Javista e a Sacerdotal.

JAVISTA

O relato "Javista" recebe esse nome, porque utiliza o tetragrama YHWH para se referir a Deus. Comumente, o nome divino expresso pela tradição Javista não é pronunciado, quando se faz a leitura utiliza-se o nome "Senhor". A sigla para esse relato é "J", porque vem do alemão "*Jahwist*" (SKA, 2018, p. 33).

J. Van Seters, M. Rose, dentre outros biblistas, estão de comum acordo, em considerar a tradição Javista como uma historiadora que buscou “formar a consciência e a identidade do povo de Israel a partir de seu passado” (SKA, 2003, p. 151).

Apesar da resistência de alguns exegetas, parece cada vez mais difícil falar de uma obra Javista na época de Salomão, e por muitas razões. Dificilmente a teologia de alguns textos atribuídos a J pode ser anterior à pregação dos primeiros profetas e às primeiras sínteses da obra deuteronomica. Os estudos sobre a religião de Israel não sugerem a presença dessa teologia nos primórdios da história do povo eleito (SKA, 2003, 157).

O relato Javista sobre o dilúvio³⁷, não é completo, portanto, é pouco provável que seja anterior ao relato Sacerdotal do dilúvio. Trata-se de uma série de fragmentos redacionais, que, por exemplo, não falam da saída da arca³⁸ de Noé e nem da aliança após o dilúvio. Portanto, “a hipótese mais simples seria a de considerar estas partes, tradicionalmente atribuídas ao J, como redações mais tardias do relato sacerdotal” (SKA, 2018, p. 36).

Conclui-se, pois, que sobram razões para pensar que J - se é que realmente existiu - não é obra muito antiga. Na verdade, seria fruto de um trabalho redacional sobre ciclos narrativos anteriores. Permanece, por enquanto, questão aberta saber se J foi composto antes (Zenger), durante (Levin) ou depois do exílio (Rose, Van Seters) (SKA, 2003, p. 158).

Devido à inconsistência dessa tradição, alguns biblistas preferem nomeá-la como textos “não-sacerdotais” e quiçá se abandonaria até mesmo a sigla J (SKA, 2003). Nesse contexto, maior ênfase se deu no

³⁷ Passagens do documento Javista (J): 6,5; 6,7; 7,4; 7,1; 7,2-3; 7,7-9; 7,10; 7,17; 7,22-23; 8,2b; 8,3a; 8,21-22.

³⁸ No hebraico existem dois termos para designar “arca”: *tēbā* e *ʾarōn*. O primeiro refere-se à arca, propriamente dito como embarcação aquática, usado, por exemplo, para referir-se ao cesto onde se colocou Moisés (Ex 2,3.5). Diferente do segundo termo que se refere a uma caixa, usado sempre quando se refere a arca da aliança (por exemplo: Gn 50,26; Ex 25,22; 26,33.34; 30,6; Nm 10,33; Dt 10,8; 31,9). A versão dos LXX não distingue os dois termos e traduz ambos como sendo *kibōtos*. Na mesma esteira da Septuaginta, a Vulgata traduz ambos os termos como “arca” (VANGEMEREN, 2011, verbete: “arca”).

relato da tradição sacerdotal, porque ela apresenta uma versão mais completa e consistente do dilúvio.

SACERDOTAL

O relato "Sacerdotal"³⁹ objetiva elucidar temas peculiares dos sacerdotes, como por exemplo, o próprio sacerdócio, o culto, a aliança, etc. A sigla utilizada para ele é a "P", por causa do termo em alemão "*Priesterschrift*" que significa, literalmente, "escrito dos padres" (SKA, 2018, p. 33).

Não diferente do relato Javista, o relato Sacerdotal também sofreu duras críticas sobre sua composição e datação. Muitos quiseram afirmar que era uma narrativa incompleta e seria um simples comentário aos extratos escritos que já existiam.

A solução dessa problemática está em estudar o relato sacerdotal por inteiro. [...] P conhece as fontes antigas e as supõe conhecidas pelo leitor. Dialoga com essas tradições, corrige-as, interpreta-as e propõe uma nova visão da história de Israel, desenvolvendo uma teologia própria, *independente*, mas sempre em *relação* com as tradições antigas (SKA, 2003, p. 160).

Nesse sentido, seria importante a distinção entre história e o discurso. "História é a realidade que o leitor reconstrói ao ler o texto; discurso é o texto concreto. A narrativa sacerdotal utiliza constantemente esses dois teclados, enquanto toca sua música" (SKA, 2003, p. 167). Compete ao leitor reconstruir a história universal a partir da história de Israel narrada e discursada por P.

Algumas características dessa tradição são bem peculiares e próprias dela. Por exemplo, ela utiliza sempre o verbo "criar" (*barah*) apenas como ação divina (cf. Gn 1,1.21.27; 2,3.4a; 5,1). Diferente da tradição J que usa sempre o verbo "plasmar" (*ytser*, cf. Gn 2,7) e nunca "criar". No estilo P, há certas duplicadas na narrativa, contudo percebe-se que é uma estilística narrativa. Como por exemplo, "o duplo ingresso na arca, 7,7-9 e 7,13-16a, não são, de modo algum, sinais da presença de duas versões, mas uma característica desta

³⁹ Passagens do documento Sacerdotal (P): 6,11-12; 6,13; 6,17; 6,18; 6,19-20; 7,13-16; 7,11; 7,18; 7,20-21; 8,2a; 8,3b.5; 9,8-17.

fonte. Quando o autor sacerdotal narra um evento importante, ele o descreve duas vezes" (SKA, 2018, p. 36). Outro exemplo é a preocupação da tradição P em refinar a teologia israelita, tratando da causa do dilúvio como sendo a "violência" (SKA, 2018).

A tradição P tem como objetivo reconstruir a comunidade de Israel sobre bases sólidas e para ela seria apenas as bases religiosas. Por isso, no relato sacerdotal, encontra-se duas alianças uma com Noé (Gn 9,1-17), outra com Abraão (Gn 17). Ainda se tem quatro pecados: o primeiro é a violência da geração do dilúvio (Gn 6,11.13); o segundo a brutalidade dos egípcios (Ex 1,13-14); o terceiro é a depreciação da terra (Nm 13,32); e o quarto Moisés e Aarão não santificam o nome de YHWH (Nm 20,12). E para cada pecado haveria seu castigo correspondente (SKA, 2003, p. 166).

MENÇÕES AO ACONTECIMENTO DO DILÚVIO

Dentro do Antigo Testamento existem algumas menções direta ou indiretamente sobre o relato do dilúvio. Elas serão trabalhadas, buscando uma datação de cada livro mencionado, e assim sinalizar até quando o relato textual do dilúvio foi consolidado. Tecnicamente, o termo usado no livro do Gênesis para o "dilúvio"⁴⁰, a saber, *mabbûl*, aparece citado literalmente apenas no Sl 29,10. Em Is 54,9, aparece o termo *mê-Noah*, "as águas de Noé". Nos demais textos que mencionam o dilúvio, os autores se utilizam de variados termos ou expressões hebraicas. O termo *zerem*, "inundação, enchente", em Is 28,2; *mayim kabbîm*, "águas poderosas" de Is 28,2; *mayin rabbîm* "as grandes águas" do Sl 18,17; *mayim*, "as águas" de Is 43,2; Jó 12,15; Sl 124, 4; *nāhār / nēhārôt*, "enchentes e rios" do Sl 93,3; *rahab*, "tempestade" em Jó 26,12; *šibbōlet*, "enchente, correnteza" do Sl 69,3.16; e *šetep*, "transbordamento, enchente" de Dn 9,26; Na 1,8; Sl 32,6 (DAVIDSON, 2004, p. 70). Além dessas 14 menções, têm-se em

⁴⁰ O termo específico para referir-se ao dilúvio é *mabbûl*, que literalmente traduziria "oceano celeste". Com exceção de duas vezes, o termo é sempre precedido do artigo, denotando assim um evento que já era bastante conhecido pelo povo, ao menos pelo escritor. Um conceito usado na mitologia antiga para falar de uma luta entre os deuses (Baal e lam [deus do mar]). Diferentemente dessa luta, Javé se senta sobre as águas (Sl 29, 10: que utiliza esse mesmo termo *mabbûl*) e exerce seu domínio sobre o oceano celeste (VANGEMEREN, 2011, verbete: "dilúvio").

livros mais tardios, escritos em grego, duas menções Eclo 44,17 e Sb 10,4, que utilizam o termo *κατακλυσμός*.

Nos itens que se segue, abordar-se-á cada menção supracitada e as respectivas datações do livro, quando for possível.

LIVROS PROFÉTICOS

Depois de toda a crítica linguística sobre a composição dos livros bíblicos, os livros proféticos também não ficaram isentos de tal crítica. Atualmente, a ideia mais aceita é de que os livros proféticos continuaram em aberto e sofrendo alterações. Contudo, antes do século II a.C., os escritos proféticos já haviam sido solidificados e encerrados como se tem atualmente. “Isso se deduz da citação que deles faz o Eclesiástico e das cópias encontradas em Qumrã⁴¹” (SICRE, 1996, p. 181). O fim da profecia em Israel deu-se com a canonização do Livro da Lei, ou seja, do Pentateuco, “que provavelmente ocorreu no século V” (SICRE, 1996, p. 333). Textualmente, percebe o novo modo em que Deus se relaciona com Josué (Js 1,1-9), em que para discernir qual é a vontade é preciso meditar a Lei dia e noite.

54

Isaías

Bernard Duhm (1982) identificou em todo o livro do profeta Isaías três momentos de redação: o primeiro seria o Proto-Isaías, compreendendo dos capítulos 1 a 39, escritos em torno dos anos 740-701 a.C., por mencionar o início de sua vocação, e provavelmente também da escrita, no tempo de Osias, rei de Judá (Is 1,1; 6,1). O segundo momento compreende os capítulos 40 a 55, chamado por Duhm de Deutero-Isaías, sendo datado por volta dos anos 540-515 a.C., mencionando um rei enigmático, menciona ainda o rei da Pérsia, Ciro (538 a.C.). Em 515 a.C., conclui-se a reconstrução do Templo de Jerusalém, tema mencionado nos capítulos 56-66, num terceiro

⁴¹ Em meados do século passado (XIX), foram encontrados nas cavernas de Qumran (ou Qumrã) inúmeros manuscritos: fragmentos de textos do Antigo Testamento, cópias de livros do cânon Hebraico, denominados Manuscritos do Mar Vermelho, que datam, possivelmente dos primeiros séculos da era Cristã. Para saber mais: ROST, Leonard. **Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudepígrafos:** do Antigo Testamento e aos Manuscritos do Qumran. 2ª edição. São Paulo: Paulus, 2004.

momento redacional, chamado por Duhm de Trito-Isaías (DUHM *apud* CHILDS, 2005, p. 10).

A escatologia de Isaías (24-27) pode ser esquematizada de modo genérico num primeiro momento que se dá a celebração do grande juízo, ou seja, momento em que Deus sentencia e castiga os ímpios; e o segundo momento é a atividade catastrófica cosmológica concomitante à teofania. Do povo de eleito, restariam apenas os que fossem purificados (SCHOKEL; DIAZ, 1988). Assim, a menção do dilúvio em Is 24,18b-20 “dilúvio contenta-se apenas com aludir ao Gênesis. O terremoto é descrito na sua qualidade sonora com ostentação de onomatopéias” (SCHOKEL; DIAZ, 1988, p. 212). A criação, nesse contexto, retornará, por meio do terremoto ao caos original. Essa destruição prometida é o julgamento divino sobre toda a humanidade corrupta e injusta. Não será apenas julgada a humanidade, mas todo o exército celeste e os oponentes de Deus (Is 24,21; 27,1). Através da derrota da de todos é que Deus salvará seu próprio povo. Este que é preservado durante o tempo da ira de Deus (Is 26,20) e conduzidos a uma vida renovada e próspera (STREETT, 2007).

Nesse primeiro Isaías, poderia dizer que a metáfora diz respeito ao Império Assírio que destrói o Reino do Norte, ou seja, a Assíria seria mais devastadora do que um dilúvio que “arrasta escombros pelo monte abaixo, mistura-os e os confunde com o solo [...]. A tempestade é teofania ou manifestação do Senhor, que envia o executor da sua sentença” (SCHOKEL; DIAZ, 1988, p. 224).

Isaías descobre isto em oposição aos planos políticos ou guerreiros (7,5; 8,10; 9,3.11; 30,1; 36,5). Significa o interesse do Senhor pela história de seu povo: nela realiza a sua “obra” (5,12.19; 10,12; 28,21; 29, 23), nela reside a sua glória como no templo (29,23) (LACY, 1998, p. 125).

Por mais que a catástrofe cósmica seja por causa do pecado do homem, o plano de Deus se cumpre na eleição de Jerusalém, esta que é a sua morada, e na promessa davídica, que se abre à esperança de um futuro para o povo. “Para Isaías, mesmo que o pecado obrigue o Senhor a colocar-se em contraposição a seu povo, o seu plano se cumprirá; ‘um resto voltará’” (LACY, 1998, p. 122).

Deutero-Isaías foi agraciado com muitos dons literários, mas evidentemente não era um homem viajado e não podia descrever tão bem quanto Isaías (Is 18,1-2) ou Ezequiel (Ez 27) uma localidade que estava além de seu conhecimento. [...] Se isso fosse verdade, seria um argumento para tornar Deutero-Isaías e seus ouvintes vizinhos da Pérsia, pois os palestinos não estavam cientes dos princípios da religião de Zoroastro (MAYNARD, 1917, p. 216).

O segundo Isaías tem como centro da pregação um único Deus (monolatria), e isso é a base teológica para a esperança do seu povo. Ele ainda põe Jerusalém como o centro da terra (Is 48,5; 49,12; 43,14) e por essa centralidade tudo o que acontece em Jerusalém toma proporções universais, por exemplo a ideia da reversão da criação, a causa do dilúvio, nova criação, nova aliança (STREETT, 2007).

Tiveram que esperar os últimos anos do exílio para ouvi nos lábios do povo judeu a confissão monoteísta por excelência não há Deus fora do Senhor. Quando os exilados foram tentados pela história a ler a grande derrota de seu deus na queda do reino e de Jerusalém, e quando a magnificência do culto babilônico que contemplavam com os seus próprios olhos tornava mais dolorosa sua nostalgia e mais temível e atrativo outro culto, justamente nesse momento, um profeta teve a ousadia de confessar não só que Javé continua sendo Deus, mas que permanece como o único Deus de Israel, e também que é o único Deus: os deuses dos outros povos não são deuses. Javé é o único Senhor da história e dos cosmos, é o seu criador e o seu governante". Deus criador (41,21-29; 44,6-8; 46,1-13). Deus redentor de Israel (41,14; 43,14; 44,6-24; 47,4; 48,17; 49,7.26; 54,5.8) (LACY, 1998, p. 214).

Além desses temas mencionados, Deutero-Isaías está preocupado com a escassez de água, uma condição familiar para os palestinos, mas não para os exilados que vivem na Babilônia bem irrigada. Enquanto a agricultura da Babilônia depende das inundações bem regulamentadas do Tigre e do Eufrates, Deutero-Isaías, sendo palestino, espera que Deus derrame água do céu (Is 44,3) (MAYNARD, 1917).

Em Is 43,2-3, a confiança que a fé assegura ao povo, que caminha, guiado e protegido por Deus, não corresponde a uma fuga,

mas ânimo para enfrentar o risco. Os elementos água e fogo mencionados referem-se aos perigos superados pelo povo, com a poderosa proteção do Senhor: “o Egito era como forno (Dt 4,20; Jr 11,4) e a tribulação é um forno (Is 48,10), a saída do Egito ficou selada ao atravessar as águas hostis” (SCHOKEL; DIAZ, 1988, p. 299).

A sequência do capítulo 43 (v. 8-13) mencionado o processo em que o Senhor entra em litígio com as nações gentias e, conseqüentemente, com seus deuses. Esse litígio conferia aos gentios a vanglória das vitórias atribuídas a seus deuses, contudo o povo eleito, o povo de Israel apenas deveria testemunhar ao Senhor. A eleição desse povo, pelo Senhor, foi para que ele aprendesse pelos eventos históricos de sua existência a santidade e poder de Deus. Os fatos históricos permitem o povo chegar ao conhecimento concreto de Deus. Assim, o Senhor tem

[...] testemunhas oculares e de ouvido, porque Israel foi protagonista e transmitiu por tradição aquele passado [...]. Foi justamente para isso que Israel foi eleito: para aprender pela experiência histórica e para crer no Senhor, para que aprendesse a reconhecer o Senhor nos acontecimentos (SCHOKEL; DIAZ, 1988, p. 300).

57

Nos textos de Is 44,27; 50,2; 51,10, referem a chamada *Chaoskampf*⁴², onde reina o caos, antes da criação, que também é mencionado em outros textos da literatura do Oriente Médio, pela vitória sobre o monstro que vive na água, Leviatã. Geralmente, entre os acadêmicos, é aceito que essas três passagens fazem alusões a acontecimentos históricos que constituíram o povo de Israel, são eles: a criação e o Mar Vermelho. Sobre a possibilidade da menção do dilúvio nessas perícopes, são poucos consideradas, apesar de os textos se referirem as águas potentes e caóticas (GUNN, 1975).

Muitos comentadores de Isaías concordam que Deutero-Isaías não teve acesso ao livro do Gênesis canônico, muito menos ao material sacerdotal (P) que menciona a aliança, sua inviolabilidade e a incondicionalidade.

⁴² Termo utilizado para designar ao “caos original”, a “des-criação”, ao nada (Gn 1, 1).

Os judeus da Palestina não seguiram os exilados retornados em seus sonhos messiânicos. A história foi escrita mais tarde por alguns que não são seus amigos, a saber, os Deuteronomistas e escritores da escola de P. Mas mesmo quando o pior já foi dito, todos devem admitir que os judeus palestinos pelo menos ocuparam, em certa medida, a terra de Israel; nós pensamos que eles fizeram ainda mais (MAYNARD, 1917, p. 215).

Por isso, as menções ao dilúvio por Isaías trazem uma compreensão da aliança noaica como composta de elementos incondicionais e condicionais. Por exemplo, a não mais destruição do mundo pelas águas, é uma cláusula incondicional. Porém, o Senhor pode destruí-lo de outro modo, muito semelhante ao dilúvio, não como um evento cosmológico, mas como “um julgamento universal em resposta à corrupção da humanidade que resulta em uma redução ao caos primitivo” (STREETT, 2007, p. 44).

Neste contexto, uma alusão ao dilúvio assume um significado particular. O livro foi aberto com a palavra de Yahweh ao seu povo, uma palavra que “permanecerá para sempre” [...], uma proclamação de conforto que é explorada e desenvolvida nos capítulos seguintes. Obviamente, da perspectiva do final do livro, essa palavra foi divulgada; essa promessa que o Senhor fez agora por meio de seu profeta. Está prestes a ocorrer uma libertação comparável à de Noé no dilúvio. Além disso, o profeta declara que, quando a libertação chegar, a palavra proclamada será vista como um “memorial” [...] para o Senhor e um “sinal” (GUNN, 1975, p. 508).

A aliança do Senhor é certa e duradoura (Is 55,10-13), pois desde Noé as águas nunca mais enconbririam a Terra. Do mesmo modo, a promessa aos exilados será cumprida e certamente duradoura. A aliança de paz feita à Noé é o assunto de Is 55,10.

Com efeito, então, pode haver não dois, mas três pontos de referências na semelhança: a palavra de esperança dirigida ao povo exilado é descrita em termos do pássaro-mensageiro que procura um sinal de esperança em uma época anterior.

uma catástrofe comparada à chuva que produz as culturas que sustentam a vida (GUNN, 1975, p. 506).

No capítulo 54 (v. 1-4), o profeta Isaías o abre com uma esperança, em que por tudo o que Israel passou durante o exílio, o horizonte tem uma promessa fecunda, conquista territorial e prosperidade material. A promessa será cumprida antes que a mulher estéril, desonrada e abandonada pode ter filhos abundantes. “Essa vergonha será esquecida quando o Senhor, seu marido, tiver compaixão dela e a chamar de volta ao vínculo matrimonial (v. 6-8). Esse vínculo nunca será quebrado e Israel nunca mais será rejeitado pelo Senhor; a benignidade do Senhor será eterna (v. 8)” (STREETT, 2007, p. 47).

Nos versículos 8-11 do mesmo capítulo, aparentemente, o profeta faz uma comparação entre as águas de Noé com a nova aliança pós-exílica, como sendo unidimensional. E o profeta faz um jogo de palavras comparando o Israel exilado como uma tempestade (v. 11). A ira de Deus é passageira, porque como ele deu às costas ao povo no dilúvio por pouco tempo, ele também o fez a Israel no exílio.

59

O dilúvio de Noé deu lugar a uma nova criação, uma terra reabastecida e uma nova aliança que continha uma promessa eterna de Deus. Da mesma forma, o exílio chegará ao fim quando Deus recriar Israel, fizer com que ela se multiplique, reabasteça a terra e renove sua aliança com ela. D. Gunn escreve sobre esta tipologia do exílio de inundações: “Deutero-Isaías viu o exílio e a libertação iminente como sendo essencialmente da mesma ordem que os eventos do dilúvio e o que se seguiu ... para ele o dilúvio, como o êxodo, foi um evento de grande valor paradigmático para as pessoas no exílio” (STREETT, 2007, p. 48).

Is 54,9 recorda a aliança com Noé e ultrapassa o percurso histórico do povo de Israel, abrindo a uma perspectiva universal. “Noé “alcançou graça”, o dilúvio durou pouco, o ritmo cósmico e a vida humana continuaram; assim acontecerá agora, porque Jerusalém alcançou amor” (SCHOKEL; DIAZ, 1988, p. 347).

Ezequiel

O livro do profeta Ezequiel provavelmente foi escrito durante o exílio do povo de Israel na Babilônia (século VI a.C.), com possíveis acréscimos posteriores, porque já no início do seu livro trata de assuntos bem específicos dos exilados (Ez 1).

Os exilados são ainda povo eleito? Retornarão eles à pátria? Nesse intervalo, a vida civil e religiosa prossegue em Jerusalém e Judá como esperança [...]. Os exilados não têm monarquia, o seu rei consome-se na prisão; também não têm mais culto, Deus está ausente. De repente, apresenta-se Deus nos céus da Babilônia, e escolhe para si um profeta a fim de que faça ouvir a sua palavra no meio dos exilados (SHOKEL; DIAZ, 1991, p. 704).

Os exilados habitaram as margens do rio Cobar, um afluente do Eufrates ou um canal próximo de Nipur, por causa das terras férteis e das enchentes que ali aconteciam favorecendo a agricultura. O povo fora de sua pátria, sem templo, sem culto, mas Ezequiel trata da glória do Senhor porque ela abandonou o templo (Ez 10) e para lá retornará (Ez 40). Fora do templo a glória do Senhor alcança o seu povo, mesmo em terra estrangeira. O sinal do arco-íris⁴³ também aparece em Ezequiel (1,28) como sinal de paz, remetendo a Gn 9 e da glória de Deus. “Já desde o começo Ezequiel perceberá que Deus não é limitado pelas fronteiras, que a terra estrangeira é de certo modo terra eleita” (SCHOKEL; DIAZ, 1991, p. 706).

Além do sinal do arco-íris citado anteriormente, o profeta cita o nome de Noé (Ez 14,14) como paradigma de homem justo, juntamente com Daniel e Jó. Esses três homens estavam fora do povo eleito, ou melhor, da terra legal dos eleitos, mas Deus concedeu a eles a

⁴³ O termo arco-íris aparece apenas em três livros da Sagrada Escritura: Gn 9,13-16; Ez 1,28 e Ap 4,3; 10,1. A versão dos LXX, ou seja, a tradução grega do Antigo Testamento feita no século II a.C., traduz o termo hebraico *qešet*, literalmente seria arco no sentido de arma de guerra e caça (por exemplo: Gn 27,3; Is 7,24; Os 2,18; Zc 9,10), com o termo grego *ίρις*, recordando, possivelmente a mitologia grega em que Íris era a mensageira dos deuses do Olímpio e sempre que saía do Olímpio e descia a Terra trazendo consigo uma mensagem armava-se um arco colorido no céu e ela o porta sobre sua cabeça. A versão de São Jerônimo, a Vulgata, conservou o termo grego para se referir a esse arco. O arco é uma arma de guerra frágil, feito de varetas de madeira, amarrada com tiras de couro de animal. A ação de quebrá-lo simboliza o fim da luta ou a ação de depor o arco sinaliza um acordo entre as duas partes que lutam (VANGEMEREN, 2011, verbete: “arco”).

retribuição por serem justos e fieis, ou seja, “o Deus de todos os homens dá retribuição a todos” (SCHOKEL; DIAZ, 1991, p. 748).

Naum

Não seria absurdo datar a obra de Naum entre os anos de 668-654 a.C., porque elas “abrangem desde a destruição de Tebas até a sua restauração” (SCHOKEL; DIAZ, 1991, p. 1106). No capítulo primeiro do profeta Naum, ele descreve, usando-se de metáfora, a teofania divina como uma tempestade e o Senhor caminha sobre a tempestade (Na 1, 3). Fazendo uma alusão com o dilúvio de Noé (Na 1,7-8), o profeta fala de uma inundação, como profetizando o “dia da tribulação”. Contudo, “quando tudo treme diante dele e nem os montes nem rochedos oferecem segurança, ele oferece-se como refúgio e proteção, para além de toda criatura” (SCHOKEL; DIAZ, 1991, p. 1112).

Daniel

A figura lendária de Daniel só ficou famosa depois do exílio da Babilônia. A seu respeito uma série de relatos em aramaico é espalhada entre os judeus da diáspora. “O livro atual não pode ser oriundo do período do exílio, uma vez que reflete, em grande parte, a situação do século II” (SCHOKEL; DIAZ, 1991, p. 1264).

A menção que ele faz ao dilúvio (Dn 9,26) refere-se sem dúvida alguma a invasão militar do rei Antíoco⁴⁴, quando este retorna da conquista no Egito (SCHOKEL; DIAZ, 1991).

LIVROS SAPIENCIAIS

O movimento sapiencial de Israel se desenvolve como grupo distinto dos profetas, sacerdotes e anciãos, provavelmente, no século

⁴⁴ Dado o fim do Império Persa, emerge o grande império helênico sob o comando de Alexandre Magno. Alexandre Magno, o Macedônio, sai do mundo grego, domina a Ásia Menor, vence Dario, rei dos persas e dos medos, e toma todo o oriente (1Mc 1,1-9). Antíoco chega a Jerusalém em 167 a.C. para o processo de helenização do povo: o templo é transformado em santuário dedicado a Júpiter do Olímpio, instalando nele a estátua de deus Zeus (1Mc 1,10-15.54). Além disso, voltando de uma primeira campanha contra o Egito, em 169 a.C., saqueia o templo de Jerusalém, instala uma guarnição na cidade e começa a perseguir os Judeus (1Mc 1,16-53) (HARRINGTON, 1985).

VII a.C., podendo ser atribuído a escritura dos textos ao tempo de Ezequias (Pr 25,1; Is 20,13-16) rei de Judá. Contudo, muitos provérbios são atribuídos a Salomão (1Rs 4,20; 10,10.13.23.25; Pr 10,25), rei de Judá no século X a.C. Apesar de nada conclusivo, pode observar um período anterior ao exílio da Babilônia e muito provável todo os livros sapienciais só se consolidaram, enquanto escritura antes do século II a.C.

Jó

O livro de Jó alcançou a forma final até o ano 200 a.C., porque é a data aproximada do livro do Eclesiástico, que parece ter ciência do livro de Jó, como demonstrado em Eclo 49,9. Contudo, tema do sofrimento do inocente é tratado também no Deutero-Isaías (52,13-53,12) e Jeremias, “leva alguns autores a falar do exílio como época adequada para a composição” (ASENSIO, 2005, p. 129).

Jó 12,15 fala de um inundar da terra com as chuvas, em contraposição do fato que de que se ele a retém a terra fica seca. Nessa resposta de Jó, a seu amigo Sofar de Naamat, surpreende, porque ela “se move em outro âmbito: reconhecimento do poder de Deus; confissão da própria ignorância e limitações; conhecimento imperfeito de Javé” (ASENSIO, 2005, p. 141).

62

Eclesiástico

“A segunda subsecção desta terceira parte (cc. 44-50) é dedicada ao elogio dos antepassados de Israel” (ASENSIO, 2005, p. 211). Muito provavelmente esse livro foi escrito antes de 168 a.C., quando se deu a revolta dos Macabeus.

Sabedoria de Salomão

Um dos livros mais tardios do Antigo Testamento é a Sabedoria. Atualmente, entre os especialistas, há um consenso de que ele foi escrito na Alexandria, um grande centro judaico da diáspora, na metade do século I a.C. (ASENSIO, 2005, p. 230).

O contexto de Sb 10,4 é um grande elogio a sabedoria divina que perpassou, desde Adão até Moisés, alcançando a todos os

viventes. Nesse sentido, um dos personagens de que destaca é Noé, não mencionando diretamente seu nome, mas dizendo que por culpa dos primeiros pais “a terra foi submersa, e outra vez a Sabedoria a salvou, pilotando o justo numa frágil embarcação” (Sb 10,4). O adjetivo “justo” é mencionado em Gn 6,9, além dos elementos como “embarcação” e a “submersão da terra”.

Salmos

Os Salmos são poemas complexos que seu processo de escrita se deu durante vários séculos. Dentro desse período, eles podem ter sido transmitidos oralmente e alguns até escritos. O mais provável é que “a primeira recopilação do saltério, devemos pensar nos séculos III/II a.C.” (ASENSIO, 2005, p. 270). Durante o exílio da Babilônia e depois dele, a atividade dos escribas não cessou e numerosos salmos podem ter sido escritos, principalmente os que tratam sobre a Torá ou a cultura judaica.

Longe de ser um tratado teológico,

Um salmo é uma obra poética forjada na contemplação, na dor ou no prazer [...]. A paixão do poeta move-se em ritmo divino...Os salmistas oferecem reflexões e afirmações relativas ao homem e a Deus, ou melhor dizendo: ao homem em Deus e a Deus para o homem (ASENSIO, 2005, p. 316).

A memória histórica de opressão e desamparo do povo que padece tem um valor cultural, porque em meio a essa realidade Sião se torna “o centro do mundo, mas o centro do cosmos, de tal modo que o camarim do santuário (*debir*) faz parte propriamente do espaço celeste” (ASENSIO, 2005, p. 327). E esse centro em Sião, como a santa morada de Javé, proporciona confiança e segurança ao seu povo eleito.

O Sl 18 (v. 17) relaciona as águas com os inimigos e as águas portentosas com um adversário forte. Nesse sentido, as tempestades são enviadas por Deus, portanto os inimigos também o são. Contudo, o mesmo que ataca com os relâmpagos as águas, Deus ataca com flechas seus inimigos. Embora a conclusão pareça inaceitável, “é preciso desfazer a equação e ver duas ameaças hostis ao orante: os

inimigos que atacam, a inundação que o Senhor envia para livrar. A consequência é que a tormenta encerra para o orante uma polaridade: é destruidora e libertadora" (SCHOKEL; CARNITI, 1996, p. 311).

O Sl 29 (v. 10) é um salmo hinário que canta ao "Senhor cósmico da tormenta" e termina identificando esse "Deus cósmico da tormenta" com o Deus de um povo, ou seja, de Israel. "Um liturgo anônimo toma a palavra e ousa convidar os seres celestes: toda a corte celeste, no templo do céu e com vestes litúrgicas, deverão render homenagem a Yhwh" (SCHOKEL; CARNITI, 1996, p. 444).

O trovão é som corpóreo e energético. Como se o poeta conhecesse a mecânica vibratória do som (a voz dos serafins em Is 6 também faz tremer o templo). O trovão retorce carvalhos e sacode o deserto. É energia que se desata ou que Deus desata, pelo que parece, para destroçar (SCHOKEL; CARNITI, 1996, p. 445).

Este hino descreve uma verdadeira experiência de uma pessoa diante a tempestade, que causa medo, ao mesmo tempo, esperança, porque a paz vem depois dela. Essa imagem fica clara com o sentar de Deus sobre as águas superiores. "Na tremenda sacudida da natureza, ampla e contagiosa, o Senhor está tranquilamente sentado, por cima, mais além. Controla serenamente os elementos, porque é seu rei e Senhor" (SCHOKEL; CARNITI, 1996, p. 446).

O Sl 36 (v. 6) é uma recitação penitencial que acontece retrospectivamente, ou seja, depois que terminou o fato, recorda-se a parte mais importante. Assim, o pedido de perdão a Deus faz-se necessário, porque deve acompanhar pelo sofrimento do castigo e a confissão das faltas. Nesse contexto, a inundação ou enchente são metáforas de uma desgraça real que já era conhecido, sobretudo pelos textos proféticos, alguns mencionados anteriormente (SCHOKEL; CARNITI, 1996).

O Sl 69 (vv. 2 e 15) traz um jogo de palavras que induz o leitor/orante se sentir envolto da totalidade das águas que entram e o homem que entra nas águas. Dessa forma, o transcurso do poema compara as águas com os inimigos, sendo duas vertentes de uma ameaça mortal comuns, em que as condições aquáticas não têm

saídas, pois o envolvimento é total, sem a ação de Deus (SCHOKEL; CARNITI, 1996).

O Sl 93 (v. 4) “é um hino ao Senhor Rei por sua vitória sobre as forças do caos e pela fundação do orbe” (SCHOKEL; CARNITI, 1998, p. 1180).

O Sl 124 (v. 4) trata de dois perigos mortais clássicos do povo: água e fogo. Mas podem ser tomados numa situação paradoxal e simbólica, pois como imaginar um incêndio na água, sem ação divina. Como Deus está do lado de seu povo, assim ele não perecerá no fogo ou na água (SCHOKEL; CARNITI, 1998).

POSSÍVEL DATAÇÃO E EXEGESE

Dado o exposto no decorrer do trabalho até aqui, pode-se supor um período redacional de quatro séculos, ou seja, desde a libertação do exílio da Babilônia (século VI a.C.) até os últimos escritos em grego (século II a.C.). Um maior número de exegetas concorda que o extrato Sacerdotal (P) é o mais antigo, datado após o primeiro retorno do povo do exílio Babilônico, depois de 530 a.C. (SKA, 2018). Em contrapartida, considera-se o extrato atribuído ao Javista (J) uma série de acréscimos muito recentes. Essa ideia pode ser confirmada com a primeira alusão de Noé e o dilúvio que se encontra em Is 54,9-10.

[...] considera P um escrito pós-exílico, mais precisamente do primeiro pós-exílio, isto é, da época do primeiro retorno. A redação teria sido composta para convencer os exilados a voltar para Jerusalém, e a situação simbólica seria a do deserto, entre o Egito (Babilônia) e a terra prometida. Todavia, há ainda autores que pensam numa data pré-exílica (SKA, 2016a, p. 37).

Comparando o Pentateuco com o Texto Massorético, o Pentateuco Samaritano, a Septuaginta e os documentos de Qumrã, pode-se induzir que existem traços de trabalhos dos escribas no Pentateuco canônico. O documento P foi composto durante o primeiro retorno do exílio da Babilônia com o objetivo de convencer os exilados a voltarem para a terra prometida. Contudo, como convencê-los? (SKA, 2016b).

[...] o escrito sacerdotal vê na história a realização de um plano divino. Uma grande diferença entre P e as fontes que o precederam é seu tom decididamente teológico. Muitos estudiosos observaram que os discursos divinos são, relativamente, mais frequentes em P do que nos textos mais antigos. [...] Em P, Deus reescreve e programa a história, dividida em dois grandes momentos: a história do universo e a história de Israel, sendo que a primeira se subdivide em criação (Gn 1-5) e a renovação da criação, pelo dilúvio (Gn 6-9). A história de Israel também se subdivide em dois momentos: história dos antepassados (patriarcas) e história do povo. Os textos mais importantes são Gn 1,1-2, 4a; 9,1-17; 17; Ex 6, 2-8. O Deus do universo é Elohim; o Deus dos antepassados de Israel, El Shaddai; o Deus do povo, YHWH (SKA, 2003, p. 168).

Nesse sentido, o documento P elabora uma profunda argumentação teológica que fundamenta a identidade do povo eleito por Deus, esta eleição que perpassa toda a história, e desmantela a religião da Mesopotâmia. Percebe-se esse movimento com a relação que tem entre os textos de P com:

66

[...] os dois grandes profetas do final do exílio ou logo após o exílio, a saber, Ezequiel e o Deutero-Isaías. Ezequiel e P compartilham a teologia da glória e do reconhecimento de YHWH e uma visão semelhante da história de Israel (Ez 20 e Ex 6,2-8). O Deutero-Isaías insiste, como Os, no nexos entre a criação e redenção e no monoteísmo (SKA, 2003, p. 172).

Quanto ao desmantelamento dos mitos mesopotâmicos⁴⁵, tinha-se a epopeia de Gilgamesh “que buscava justificar as pretensões

⁴⁵ A narrativa de um acontecimento cataclísmico como o dilúvio não é exclusividade da cultura hebraica. Alguns relatos de acontecimentos semelhantes foram encontrados em sumério, acádio e grego (escrito na época de Antíoco I, no ano de 281 a.C.). Alguns desses relatos, principalmente as tabuinhas em acádio e sumério tem inúmeras lacunas devido ao estado que elas foram encontradas, datada antes do segundo milênio anterior a era cristã. Uma cópia do relato de alguns eventos como o dilúvio foi encontrada na biblioteca do rei assírio Assurbanipal, datada do século VII a.C., que a narrativa da epopeia de Gilgamesh completa. Nesta epopeia, Gilgamesh envia o dilúvio por meio do deus do mar Ea, que instrui Utnapishtim a construir uma embarcação e fugir com seus familiares, amigos íntimos e alguns animais. Depois do acontecido, tem-se a expectativa das melhores condições para desembarque e acontece o sacrifício aos deuses reunidos. Não obstante, antecedendo as narrativas dos cataclismos sempre se apresenta uma lista de reis que precederam o acontecimento. Em quase todos, apresentam 10 reis, o mesmo número de gerações dos

políticas da cidade ou do povo que compõe esses mitos de fundação”, além do mito de *Enuma Elish*, sobre a criação do povo mesopotâmico e outros mitos de Baal. Em contraposição a essa realidade, já que Israel nunca construiu um império, pois o povo tinha consciência que o único rei era o Senhor, “o Deus da criação, na Bíblia, ocupa-se de nada menos que do universo e de todas as nações que o povoam” (SKA, 2016a, p. 40). O episódio do dilúvio foi acrescentado para demonstrar quem era o antepassado de Utnapishtim, o herói do dilúvio. “Em poucas palavras, podemos claramente distinguir nessa evolução o trabalho de um “autor” da obra e de quem a amplia, corrige, modifica, atualiza ou acrescenta breves comentários à obra já existente” (SKA, 2016a, p. 71).

Para demonstrar a carga teológica do documento P, um exemplo, é o uso do conceito “violência”. A causa da primeira catástrofe cósmica foi a “violência” humana.

Para descrever a maldade humana, o relato sacerdotal utiliza um conceito preciso, com uma forte carga teológica: violência. Para o relato sacerdotal, a causa do dilúvio é a “violência”, reinante entre todos os seres vivos, seres humanos e animais [...]. Na Bíblia, a palavra “violência tem uma conotação social muito forte. Em alguns contextos equivale a “derramar sangue” (Is 59,6; Ez 7,23; 28,16) [...]. O relato sacerdotal retoma esta palavra para aplicá-la à primeira catástrofe cósmica, o dilúvio. Em outras palavras, para a tradição sacerdotal, aquela mesma “violência” provocou o dilúvio, nas origens, e na história, o fim do Reino do Norte e a destruição de Jerusalém. Profetas Oséias, Jeremias e Sofonias, comparam o exílio como dilúvio: Os 4,1-3; Jr 4,23-26; Sf 1,2-3 (SKA, 2018, p. 37-38).

O uso dos símbolos água e terra, na descrição do dilúvio, remonta ao caos primitivo e a criação do homem da terra firme e seu desenvolvimento que se dá nesta mesma terra. A terra seca depois do dilúvio é a analogia da “vida segundo o ideal desígnio divino, isto é, um ideal de harmonia pacífica e de justiça, e não de violência e brutalidade (SKA, 2018, p. 41). Em síntese, o dilúvio seria um processo

patriarcas judaicos descritos em Gn 5, capítulo precedente a narrativa do dilúvio (Gn 6-9) (VV.AA., 1990).

duplo: o da descrição e o da recriação do mundo, ou melhor, do seu povo.

O relato sacerdotal descreverá um processo análogo em Ex 14, no relato da passagem do mar. Nele, os egípcios ocupam da geração corrompida do dilúvio. Seu pecado não é propriamente a “violência”, mas mais precisamente a brutalidade com que tratam os escravos hebreus (Ex 1,13-14). (SKA, 2018, p. 40)

O sinal do arco-íris significa que Deus desistiu do combate, ou melhor, da batalha cósmica que visava destruir o universo. A relação entre o arco-íris e a aliança é muito próxima, porque o “arco-íris aparece ao final do dilúvio, como aparece ao final de um temporal, ou de uma forte chuva, e coincide com o final do mau tempo” (SKA, 2018, p. 43). Do mesmo modo, em Gn 8,20-22, “Deus decide não mais mandar um dilúvio sobre a terra, depois do sacrifício de Noé. Deste modo, a existência do universo depois do dilúvio deve-se ao sacrifício de Noé, que adquire uma importância cósmica incomparável”. Por fim, “a existência e sobrevivência de Israel depois do exílio dependerão do culto no templo” (SKA, 2018, p. 44). Muda a força de destruição, que antes era sobre a humanidade e agora pode ser sobre os animais. A violência humana, agora, pode ser “canalizada para o culto a Deus que assegura a sobrevivência do universo” (SKA, 2018, p. 45).

68

[...] o mundo abordado em Gn 9 não é mais o mundo de Gn 1. Lá declarava-se que Deus achou “muito bom” tudo que havia feito. Aqui, é dito imediatamente depois da renovação da bênção de fecundidade: “sereis temidos e perigosos para todos os animais da terra” (Gn 9, 2) (RENDTORFF, 1996, p. 96).

O arco-íris é a solene confirmação da aliança que Deus fez com Noé e seus descendentes. E agora, depois do dilúvio, Deus estabelece uma “aliança de paz” (*berît 'olam*) e o mundo “subsiste pela graça de Deus, apesar do pecado dos homens” (RENDTORFF, 1996, p. 97). Deus jamais destruirá o mundo com outro dilúvio.

CONCLUSÃO

O povo de Israel foi eleito por lahweh e este Deus fez com ele uma aliança. Durante a formação deste seu povo, o Deus de Israel continuamente fez com que os fatos históricos marcassem a história, conseqüentemente, sua vida, para que ele chegasse ao conhecimento concreto desse Deus que o chamou e o constituiu seu povo.

Eventos esses como a criação do cosmos, a passagem do Mar Vermelho (fuga do Egito) e o exílio da Babilônia foram para o povo de Israel como um dilúvio, ou seja, um desastre natural, consequência de sua infidelidade à aliança de lahweh. Neste contexto, o relato do dilúvio tem uma intrínseca relação com o exílio da Babilônia por dois motivos: o primeiro é o contato que os israelitas tiveram com a mitologia mesopotâmica nesse período e a esperança de uma nova aliança depois do exílio, como aconteceu depois do dilúvio com Noé. Ou seja, a esperança de uma recriação do povo da aliança.

Um evento particular do povo de Israel que atinge todo o cosmo. Por fim, a tradição sacerdotal escreve esse relato durante o exílio para recordar e motivar o seu povo a retornar para a terra prometida, porque lá é o lugar da aliança com lahweh.

A dificuldade para a conclusão deste projeto foi a ausência de referências importantes na língua vernácula e as poucas pesquisas, enfocando a tradição sacerdotal que terá grande influência na escrita do Novo Testamento. O campo de pesquisa é vasto e precisa de mais pesquisadores nesta área.

69

REFERÊNCIAS

- ASENSIO, Víctor Mola. **Livros sapienciais e outros escritos**. São Paulo: Ave-Maria, 2005.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2012.
- CHILDS, Brevard S. *Isaia*. **Traduzione dall'inglese-americano di Enzo Gatti**. Brescia: Queriniana, 2005.
- CRÜSEMANN, Frank. O Pentateuco, uma Torá. Prolegômenos à interpretação de sua forma final. In: PURY, Albert de (org.). **O Pentateuco em questão: as origens e a composição dos cinco**

primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1996, pp. 273-322.

DAVIDSON, Richard M. The Genesis flood narrative: crucial issues in the current debate. **Andrews University Seminary Studies**. Vol. 42, n. 1, 2004, pp. 49-77.

GUNN, David M. Deutero-Isaiah and the Flood. **Journal of Biblical Literature**, vol. 94, n. 4, Dez, 1975, pp. 493-508.

HARRINGTON, Wilfrid J. **Chave para a Bíblia**: A revelação, a promessa, a realização. São Paulo: Paulus, 1985.

LACY, J. M. Abrego. **Os livros proféticos**. São Paulo: Ave-maria, 1998.

LONGMAN, Tremper; WALTON, John H. **O mundo perdido do dilúvio**: teologia, mitologia e o debate sobre os dias que abalaram a Terra. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019.

MAYNARD, John A. The Home of Deutero-Isaiah. **Journal of Biblical Literature**. Vol. 36, n. 3/4, 1917, pp. 213-224.

RENDTORFF, Rolf. A história bíblica das origens (Gn 1-11) no contexto da redação "Sacerdotal" do Pentateuco. In: PURY, Albert de (org.). **O Pentateuco em questão**: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1996, pp. 89-99.

RÖMER, Thomas. **A chamada história deuteronomista**: introdução sociológica, histórica e literária. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2008.

ROST, Leonard. **Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudepígrafos**: do Antigo Testamento e aos Manuscritos do Qumran. 2ª edição. São Paulo: Paulus, 2004.

SCHOKEL, Luís Alonso; DIAZ, J. L. Sicre. **Profetas I**: Isaías, Jeremias. São Paulo: Paulinas, 1988.

SCHOKEL, Luís Alonso; DIAZ, J. L. Sicre. **Profetas II**. São Paulo: Paulinas, 1991.

SCHOKEL, Luís Alonso; CARNITI, Cecília. **Salmos I**: salmos 1-72. São Paulo: Paulus, 1996.

SCHOKEL, Luís Alonso; DIAZ, J. L. Sicre. **Salmos II**: salmos 73-150. São Paulo: Paulus, 1998.

SICRE, José Luís. **Profetismo em Israel**: o profeta: os profetas: a mensagem. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1996.

SKA, Jean Louis. **Introdução à leitura do Pentateuco**: chave para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

SKA, Jean Louis. Tendências fundamentais na pesquisa do Pentateuco nos últimos dez anos. In: CARNEIRO, Marcelo da Silva; OTTERMANN, Monika; FIGUEIREDO, Telmo José Amaral (orgs.). **Pentateuco**: da formação à recepção: contribuições ao VII Congresso ABIB-UMESP. São Paulo: Paulinas, 2016a, pp. 13-87.

- SKA, Jean Louis. **O canteiro do Pentateuco**. São Paulo: Paulinas, 2016b.
- SKA, Jean Louis. **Antigo testamento 2: temas e leituras**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2018.
- SPERO, Shubert. The biblical stores of creation, garden of Eden and the flood: history or metaphor? **Rabbinical Council of America**. Tradition 33:2, 1999, pp. 5-18.
- STREETT, Daniel R. As it in the days of Noah: the prophets' typological interpretation of Noah's flood. **Criswell Theological Review**, n. 5, s. 1, 2007, pp. 33-51.
- VANGEMEREN, Willem A. **Novo dicionário de teologia e exegese**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011.
- VV.AA. **A criação e o dilúvio: segundo os textos do Oriente Médio Antigo**. São Paulo: Paulus, 1990.

PRIMEIROS ESCRITOS



ATITUDE DE HUMILDADE E ABERTURA NA ORAÇÃO A DEUS: ANÁLISE EXEGÉTICA DE LC 18,9-14⁴⁶

ATTITUDE OF HUMILITY AND OPENNESS IN PRAYER TO GOD:
EXEGETICAL ANALYSIS OF LK 18,9-14

Arthur Carvalho Moraes⁴⁷

RESUMO: O presente trabalho tem o escopo de apresentar uma análise exegética da famosa parábola do fariseu e do publicano, presente em Lc 18,9-14. De início, realiza-se a delimitação e a segmentação do texto, o que se apresenta a partir de unidades de sentido cada vez menores. Em seguida, propõe-se uma análise das partes e estruturas literárias, o que é feito mediante o método *ação-personagem*. Isso é facilitado mediante a classificação segundo o gênero literário de parábola, a qual tem como escopo, justamente, transmitir uma verdade na pregação de Jesus. Por fim, apresenta-se um comentário exegético-teológico, intentando expor o conteúdo que o texto quer transmitir. A parábola do fariseu e do publicano, a despeito de ser narrada apenas no Terceiro Evangelho, tem importante relevância no discipulado de Jesus Cristo: evidencia a importância da humildade e da abertura na oração do cristão.

Palavras-chave: Exegese; Fariseu; Publicano; Oração.

Abstract: The present work has the scope of presenting an exegetical analysis of the famous parable of the Pharisee and Publican, present in Lk 18,9-14. Initially, it performs a delimitation and a selection of the text, which is presented from increasingly smaller units of meaning. Then, an analysis of the literary parts and structures is proposed, which is done through the *action-character* method. This is facilitated by a

⁴⁶ Recebido em 15/11/2021 e aceito em 05/12/2021.

⁴⁷ Graduando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Graduado em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Graduado em Direito pela Universidade Federal do Pará. Membro do grupo de pesquisa "A Questão de Deus", com pesquisa na interface entre a Filosofia, a Teologia e a Fenomenologia. E-mail: arthur_moraes@hotmail.com

classification according to the literary genre of the parable, which has as its scope, precisely, to convey a truth in the preaching of Jesus. Finally, an exegetical-theological commentary is presented, trying to expose the content that the text wants to convey. The parable of the Pharisee and the publican, despite being narrated only in the Third Gospel, has been important in the discipleship of Jesus Christ: it highlights the importance of humility and openness in Christian prayer.

Keywords: Exegesis; Pharisee; Publican; Prayer.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem o escopo de apresentar uma análise exegética do texto de Lc 18,9-14. A famosa parábola do fariseu e do publicano, presente no Evangelho de Lucas, no capítulo 18, versículos 9 a 14, a despeito de ser narrada apenas no Terceiro Evangelho, tem importante relevância no discipulado de Jesus Cristo. A proclamação litúrgica desse texto, no 30º domingo do tempo comum (ano C) e no 3º sábado do tempo da Quaresma – além dos evangelhos dos dias de semana do tempo comum – mostram a relevância desse episódio na vida de Jesus, cuja análise exegética permite extrair-lhe precisos ensinamentos.

O presente trabalho é composto por três passos. Primeiro, realiza-se a delimitação e a segmentação do texto, o que se apresenta a partir de unidades de sentido cada vez menores. Em seguida, propõe-se uma análise das partes e estruturas literárias, o que é feito mediante o método *ação-personagem*. Isso é facilitado mediante a classificação segundo o gênero literário de parábola, a qual tem como escopo transmitir uma verdade na pregação de Jesus. Por fim – e o mais importante –, apresenta-se um comentário exegético-teológico, intentando expor o conteúdo que o texto quer transmitir.

De início, resta ainda alertar que esse artigo se trata de um ensaio na exegese do trecho bíblico em referências. Baseia-se em pesquisa bibliográfica e no que a própria perícopes de Lc 18,9-14 apresenta. Não tem o escopo, portanto, de esgotar o tema ou de apresentar uma versão definitiva na interpretação exegética.

DELIMITAÇÃO E SEGMENTAÇÃO DO TEXTO

Para a análise exegética, importante ter presente o texto em questão, cuja tradução foi escolhida da Bíblia de Jerusalém, dado o seu caráter acadêmico e rigor científico:

⁹Contou ainda esta parábola para alguns que, convencidos de serem justos, desprezavam os outros: ¹⁰"Dois homens subiram ao Templo para orar; um era fariseu e o outro publicano. ¹¹O fariseu, de pé, orava interiormente deste modo: 'Ó Deus, eu te dou graças porque não sou como o resto dos homens, ladrões, injustos, adúlteros, nem como este publicano; ¹²jejuo duas vezes por semana, pago o dízimo de todos os meus rendimentos'. ¹³O publicano, mantendo-se à distância, não ousava sequer levantar os olhos para o céu, mas batia no peito dizendo: 'Meu Deus, tem piedade de mim, pecador!' ¹⁴Eu vos digo que este último desceu para casa justificado, o outro não. Pois todo o que se exalta será humilhado, e quem se humilha será exaltado" (Lc 18,9-14) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2016, p. 1821).

75

No que concerne à delimitação, a crítica exegética não apresenta problemas no que tange a identificar o início e o fim dessa perícope. A parábola está situada entre duas outras, contadas por Jesus a seus discípulos quando estão na cidade de Jerusalém. Os elementos literários, portanto, mudam na passagem do versículo 8 ao 9 do capítulo 18 do Evangelho de Lucas.

Na perícope anterior (Lc 18,1-8), o Terceiro Evangelho descreve a parábola do Juiz Iníquo e a viúva suplicante, mostrando o dever de orar sempre e nunca desfalecer (cf. v. 1). A partir do versículo 9, Jesus passa a contar uma outra parábola, introduzindo o motivo que justifica sua necessidade (*para alguns que, convencidos de serem justos, desprezavam os outros* – v. 9). São novos os personagens narrados, quais sejam, o fariseu e o publicano. Da mesma forma como possui uma introdução, esta parábola contará também com uma conclusão, que traz a "moral da história" (*Pois todo o que se exalta será humilhado, e quem se humilha será exaltado* – v. 14). Ao término dessa pequena conclusão, Jesus introduz novos personagens (*criancinhas* – v. 15), o que indica o começo de uma terceira perícope (Lc 18,15-17).

Nesse sentido, a partir da comparação com o texto anterior e o posterior, o trecho em referência (Lc 18,9-14) é um todo com sentido, fácil de ser delimitado e separado para estudo. “Uma das qualidades de um texto é a sua delimitação, isto é, ele precisa ter começo, meio e fim. Delimitar um texto, portanto, significa estabelecer os limites para cima e para baixo, ou seja, onde ele começa e onde ele termina” (SILVA, 2000, p. 68).

De posse da perícope delimitada, insta realizar a segmentação para, evidenciando-se as unidades de sentido menores, dispor o texto de uma forma mais clara de ser visualizado pelo leitor.

Uma vez delimitada a perícope sobre a qual iremos trabalhar, precisamos estudá-la sob o aspecto frasal, isto é, avaliar cada frase, oração e unidade expressiva que compõem o texto e explicitar como estas mesmas frases, orações e unidades expressivas estão articuladas entre si e dão ao texto fluência e significação — pois o texto só significa alguma coisa na correlação destes seus elementos (SILVA, 2000, p. 84-85).

Na segmentação proposta, as unidades expressivas que desenvolvem função em si completas estão segmentadas em linhas separadas, conforme pode ser visto a seguir:

76

A parábola do fariseu e do publicano

- 9a Contou ainda esta parábola
- para alguns
- 9b que convencidos
- 9c de serem justos
- 9d desprezavam os outros
- 10a Dois homens subiram ao Templo
- 10b para orar
- 10c um era fariseu
- 10d e o outro publicano
- 11a O fariseu, de pé
- 11b orava interiormente deste modo:
- 11c 'Ó Deus, eu te dou graças porque
- não sou
- 11d como o resto dos homens
- 11e ladrões, injustos, adúlteros

- 11f nem como este publicano
- 12a jejuo duas vezes por semana
- 12b pago o dízimo de todos os meus rendimentos'
- 13a O publicano, mantendo-se à distância
- 13b não ousava sequer
- 13c levantar os olhos para o céu
- 13d mas batia no peito dizendo
- 13e 'Meu Deus, tem piedade de mim, pecador!'
- 14a Eu vos digo que
- 14b "este último desceu para casa justificado
- 14c o outro não
- 14d Pois todo o que se exalta
- 14e será humilhado
- 14f e quem se humilha
- 14g será exaltado"

ANÁLISE DAS PARTES E ESTRUTURAS LITERÁRIAS

Para auxiliar na análise das partes e estruturas literárias, convém apresentar o gênero literário do texto. A maioria dos comentadores costuma classificar o trecho bíblico em referência ao gênero das parábolas (narrativa parabólica), o que indica que, ainda que apresentados como fatos realistas, não significa que estes tenham realmente ocorrido. Trata-se de ações fictícias, baseadas em atributos, ações e atitudes próprias da realidade, que revelam a natureza do Reino de Deus ou indicam a forma com que um filho do reino deve atuar (SOUZA, 2016, p. 39).

Houve a tentativa de classificar as parábolas por categorias: metáfora, comparação, alegoria, exemplos, entre outras (SILVA, 2000, p. 208-209). Contudo, aqui se entende a parábola como um discurso figurado independente, no qual uma verdade manifesta serve de explicação e fundamento de uma nova verdade da pregação de Jesus (SOUZA, 2016, p. 31). O importante é inspirar o ouvinte, em sua

vontade, inteligência ou sensibilidade. As parábolas são uma forma de linguagem teológica concreta e dramática que leva o ouvinte a dar uma resposta.

Com o fim de explicitar o conteúdo que o texto quer transmitir, passemos para a análise das partes e estruturas literárias. Conforme ensina o famoso exegeta Cássio Murilo Silva (2000, p. 95), “a análise da estrutura literária busca uma estrutura fruto das relações existentes entre palavras e entre frases. Em outras palavras, a análise da estrutura literária preocupa-se com a organização e o sistema do texto ‘para encontrar seu conteúdo e significado’”. Pelo método *ação-personagem*, apresenta-se a seguinte estrutura literária do texto:

As ações e seus personagens

Personagens	Ações	Título
Jesus	9a Contou ainda esta parábola para alguns 9b que convencidos 9c de serem justos 9d desprezavam os outros	Introdução e o motivo da parábola
Fariseu e Publicano	10a “Dois homens subiram ao Templo 10b para orar 10c um era fariseu 10d e o outro publicano	Apresentação dos personagens
Fariseu	11a O fariseu, de pé 11b orava interiormente deste modo: 11c 'Ó Deus, eu te dou graças porque não sou 11d como o resto dos homens 11e ladrões, injustos, adúlteros 11f nem como este publicano 12a jejuo duas vezes por semana 12b pago o dízimo de todos os meus rendimentos'	Apresentação da atitude e oração do fariseu <i>Orgulho, prepotência, fechamento em si</i>

Publicano	13a O publicano, mantendo-se à distância 13b não ousava sequer 13c levantar os olhos para o céu 13d mas batia no peito dizendo 13e 'Meu Deus, tem piedade de mim, pecador!'	Apresentação da atitude e oração do publicano <i>Humildade, dependência de Deus, abertura de si</i>
Jesus	14a Eu vos digo que 14b este último desceu para casa justificado 14c o outro não 14d Pois todo o que se exalta 14e será humilhado 14f e quem se humilha 14g será exaltado"	Conclusão <i>Juízo de Jesus sobre a narrativa e máxima do Reino</i>

COMENTÁRIO EXEGÉTICO-LITERÁRIO

79

O último passo deste trabalho é apresentar um comentário exegético desse texto. A distinção feita entre comentário sintético (bloco) ou detalhado (versículo) encontra aqui pouca relevância, haja vista a estrutura literária respeitar, quase que totalmente, a divisão em versículos.⁴⁸ Para isso, opta-se pelo comentário sintético, isto é, mediante os blocos (sequências).

No primeiro bloco (introdução e motivo da parábola), o autor parece querer enfatizar quais são os destinatários da parábola. Lucas não explicita o nome dos destinatários, mas indica duas características que permitem supor quem sejam destinatários: *convencidos de serem justos* (9b-9c) e *desprezavam os outros* (9d). Assim, pode-se pensar nos próprios fariseus ou, de maneira abrangente, considerar todo discípulo de Jesus que se encontra ameaçado pela tentação do orgulho espiritual. Levando-se em consideração que a perícopes em estudo se trata de uma parábola, a segunda possibilidade para ser a mais acertada.

⁴⁸ A exceção é o 3º bloco (*apresentação do fariseu*) que agrupa os versículos 11 e 12.

A imprecisão dos destinatários pode ver-se também como um recurso literário utilizado por Lucas para interpelar seu ouvinte, já que o evangelista previne frequentemente os seus destinatários (Cf. Lc 11,37-44; 12,1-2; 14,1-14; 15,1-2; 16,14-17) do perigo que implica comportar-se como os fariseus (VERGARA, 2011, p. 240). Eis, portanto, a justificativa da parábola, a razão pela qual ela foi concebida.

No segundo bloco, são apresentados os dois personagens que atuarão na história: o fariseu e o publicano. A ação de ambos é idêntica: subir simultaneamente ao Templo para orar. Há, assim, vários elementos comuns: o espaço (Templo), o tempo, a motivação (rezar). Esses elementos, contudo, indicam algo mais importante: o fariseu e o publicano são personagens antagônicos no sistema sociorreligioso da época de Jesus, dos quais se requer uma atitude diferenciada na ação de ir rezar no Templo.

O Templo (ἱερόσ) é o centro da vida religioso-cultural do judaísmo da época de Jesus, lugar onde as pessoas subiam (considerando que Jerusalém se localiza em uma montanha) para fazer suas orações e ofertas de sacrifício. Com suas normas advindas da Lei mosaica, o templo acentuava a discriminação de classes sociorreligiosas, espaço onde se separavam judeus e gentios, homens e mulheres, sacerdotes e não sacerdotes, puros e impuros.

O fariseu representa a atitude de cumprimento da Lei, suas ações o justificavam diante de Deus, sendo considerado digno e podendo, portanto, entrar no espaço onde se encontrava o altar. O publicano, ao revés, era um pecador público. Nesse sentido, seu lugar mais propício talvez seja o "Pátio das mulheres", onde todos poderiam entrar. Mesmo tão antagônicos, a narrativa coloca, contudo, os dois personagens tomando a mesma ação: rezar no templo.

No terceiro bloco, temos as atitudes e a oração do Fariseu. Essa classe designava um grupo político, eminentemente leigo, em oposição aos saduceus (provenientes da aristocracia sacerdotal), e que ofertava rígida atenção ao cumprimento da Lei mosaica. Devido às suas excessivas observâncias legais e rituais que o faziam sentir-se "justo", o movimento se separou das grandes massas (a quem manifestavam desprezo), o que consistia em uma das principais críticas de Jesus aos fariseus: *o sábado foi feito para o homem, e não o homem para o sábado* (Mc 2,27).

O fariseu realiza sua oração como uma ação de graças que, “no fundo é só expressão de sua orgulhosa autocomplacência. Ele sabe que é melhor que os outros, com os quais começa, em seguida, a se comparar, mais ainda, não encontra em si senão coisas boas” (SCHIMIDT, 1968, p. 403, tradução nossa).

Ele não só se sente livre de culpa, mas também pode apresentar a Deus uma série de méritos especiais, entre os quais, pode-se citar o jejum voluntário duas vezes por semana e o dízimo de todos os seus ganhos – ambos são mais que o prescrito pela Lei. Ao pôr a confiança em si, o fariseu despreza Deus e se acha superior aos demais.

O publicano (4º bloco), por sua vez, era um funcionário judeu encarregado de arrecadar impostos para o império romano. Tidos, portanto, como traidores do povo, oprimiam seus próprios irmãos e exigiam mais que o devido, pois tiravam seu salário dos impostos arrecadados.

Na época, seria relativamente difícil que um publicano tivesse a ousadia de ir ao Templo rezar e pedir o perdão de Deus, sem antes restituir tudo o que tivesse roubado mais a quinta parte e sem antes desistir de seu ofício (JEREMIAS, 1980, p. 146). Lucas o descreve como alguém que se mantém à distância, possivelmente porque não se considerava digno de estar junto ao povo de Deus no Templo. Ele não ousava levantar os olhos aos céus, para contemplar a presença de Deus. Ao revés, batia no próprio peito, gesto que indica profundo arrependimento. O bater no peito tem grande significado na tradição veterotestamentária (cf. Ecl 7,2). No Terceiro Evangelho, temos a mesma expressão em Lc 23,27 (atitudes das mulheres diante da crucificação).

A sua oração de súplica – diferentemente da ação de graças do fariseu – indica uma total confiança na misericórdia de Deus: mostra o seu desejo de pedir perdão e de ser aceito na presença de Deus: *‘Meu Deus, tem piedade de mim, pecador!’* (Lc 18,13e).

Após a apresentação do Fariseu e do Publicano, os exegetas evidenciam, no texto, uma estrutura de paralelismo, na comparação da apresentação e oração dos dois personagens. A apresentação do Fariseu, por parte de Jesus, é breve, em comparação com o tamanho de sua oração, ao passo que o Publicano possui uma longa apresentação, mas uma curta oração. Veja o esquema a seguir:

A	Fariseu	apresentação breve	O fariseu, de pé, orava interiormente deste modo:
B	Fariseu	oração longa	'Ó Deus, eu te dou graças porque não sou como o resto dos homens, ladrões, injustos, adúlteros, nem como este publicano; jejuo duas vezes por semana, pago o dízimo de todos os meus rendimentos'.
B'	Publicano	apresentação longa	O publicano, mantendo-se à distância, não ousava sequer levantar os olhos para o céu, mas batia no peito dizendo
A'	Publicano	oração breve	'Meu Deus, tem piedade de mim, pecador!'

Fonte: CABALLERO, 2000, p. 39 *apud* SOUZA, 2016, p. 50.

O emprego de tal figura de linguagem reforça o contraste entre os dois personagens, cuja conclusão (5º bloco) se dará na boca do próprio Jesus, que defende qual dos dois personagens foi justificado. O desfecho de Jesus pode ser dividido em duas partes (14a-c e 14d-f), chegando alguns biblistas a considerar que a segunda parte não pertencia ao texto original lucano, sendo fruto de um redator posterior (SCHIMIDT, 1968, p. 405).

Na primeira parte, Jesus emite um juízo sobre a cena descrita, anunciando que o publicano, diante de sua humildade, desceu para casa justificado. O fariseu, por outro lado, não volta justificado pela atitude de exacerbada confiança em si mesmo e em sua própria justiça. A diferença está nos argumentos e na posição de cada orante.

O termo *δεδικαιωμένος*, usado no particípio perfeito passivo, indica que é uma ação de Deus, que concedeu, por liberalidade, aquilo que o publicano pedia em oração (BAILEY, 2001, p. 240). Nesse sentido, pode-se concluir que o autor dessa justificação é alguém exterior a si próprio: Deus. Confira, dessa forma, outra diferença de comportamentos do Fariseu e Publicano: este fala a Deus, enquanto aquele fala consigo mesmo.

Com isso, entende-se o fechamento da perícope com a máxima, já presente nesse Evangelho (Lc 14,11): *Pois todo o que se exalta será humilhado, e quem se humilha será exaltado*. Essa sentença do tipo geral aparece também no Evangelho de Mateus (em Mt 23, 12), mas, não, em Marcos, o que faz pensar que pertença a Fonte dos Ditos de Jesus (fonte Q). Parece ser que essa expressão faça referência a Ez 21,31 (*o que é baixo será elevado, o que é alto, será rebaixado*). De todo modo, ela conclui bem essa parábola, pois são usadas na voz passiva, indicando, tal como com o verbo “justificar” (δικαιώμενος), que o agente desses verbos é o próprio Deus. É ele quem humilha o exaltado (cf. fariseu) e quem exalta/justifica o humilhado (cf. publicano).

CONCLUSÃO

Na perícope analisada, Lucas sublinha que a humildade é condição essencial para a justificação (leia-se, reconciliação) com Deus. Mais que isso, considerando que a perícope anterior (juiz iníquo e viúva importuna) trata da questão da oração, Lucas enfatiza qual deve ser a atitude do cristão na oração: abertura a Deus e aos outros, dependência ao divino e simplicidade. A oração consiste, assim, em uma saída de si mesmo, da autorreferencialidade, do reconhecimento de que todos os méritos são fruto de Deus e, não, da própria pessoa.

O fariseu era um fiel cumpridor da Lei mosaica, mas sua oração fechava-o em si mesmo. O Publicano, ao revés, abria-se à misericórdia de Deus. Sua condição de pecador público não o permitia confiar em seus próprios méritos. Nesse sentido, só quem faz se faz necessitado e dependente de Deus, pode fazer a experiência da Misericórdia divina.

Com o exemplo do publicano, entende-se que o desprezado desse mundo aos olhos convencionais passa a ser o agradável aos olhos de Deus. A parábola revela, assim, como a oração: justifica o pecador humilde e arrependido que recorre a Deus e desaprova aquele que se fecha em si mesmo na oração e diante dos outros.

REFERÊNCIAS

BAILEY, Kenneth. **As parábolas de Lucas**. São Paulo: Vida Nova, 2001.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**: nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2016.

CABALLERO, Juan Luis. El fariseo e el publican (Lc 18, 9-14): escriptura y tradición. Un ejemplo. **Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia**, Navarra, vol. 38, n. 1, 2000, p. 1-78. Disponível em: <<https://dadun.unav.edu/handle/10171/57959>>. Acesso em: 28 out. 2020.

JEREMIAS, Joachim. **As parábolas de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 1980.

SCHIMIDT, Josef. **El Evangelio según San Lucas**. Barcelona: Herder, 1968.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. **Metodologia de exegese bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2000.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. **Leia a Bíblia como literatura**. São Paulo: Loyola, 2007.

SOUZA, Leonardo Lopes de. **O Outro que me justifica**: análise exegética de Lc 18, 9-14. 2016. 93 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

VERGARA, Juan López. **Señor, enséñanos a orar**: las parábolas de la oración propias del tercer Evangelio, contenidas en la sección central como paradigma de la relación con Dios. Estella: Verbo Divino, 2011

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

A RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E MITO, RITO E RELIGIÃO⁴⁹

THE RELATIONSHIP BETWEEN PHILOSOPHY
AND MYTH, RITE AND RELIGION

Jhonata Leandro Lopes⁵⁰

RESUMO: Este artigo visa levantar um feixe de questões na perspectiva do mito-rito e religião, na consonância com a filosofia. Considerando o fato de que a presença desses elementos na constituição da sociedade é visível e enfática, não somente a ocidental, mas em todo o globo terrestre em suas diversas culturas e tradições, pretende-se aqui expor a realidade de cada item, o seu lugar e o seu papel. O senso comum entende o mito como uma mentira bem contada. Seguindo essa lógica, a religião é desacreditada, o rito e a filosofia banalizados. Objetiva-se clarear o significado e a participação de cada um desses pontos. Para atingir este fim, recorrer-se-á a autores especialistas no assunto, como Junito Brandão de Souza (2000) e Luc Brison (2014). Aqui se desenvolverá uma explanação, discorrendo sobre cada tema em particular e, posteriormente, será apresentada uma estrutura que interligue essas dimensões. Pretende-se explicitar as diferenças e as semelhanças entre os assuntos que serão abordados e concluir que entre filosofia, mito, rito e religião existe uma intercomunicação.

Palavras-chave: Filosofia; Mito; Rito; Religião.

ABSTRACT: This present article aims to raise a range of questions from the perspective of myth-rite and religion in consonance with philosophy. Considering the fact that the presence of these elements in the constitution of society is visible and emphatic, not only in the West, but across the globe in its various cultures and traditions, it is intended here to expose the reality of each item, its place and its role. Common sense understands the myth as a well-told lie. Following this logic, religion is discredited, rite and philosophy trivialized. The aim is to clarify

⁴⁹ Recebido em 15/11/2021 e aceito em 05/12/2021.

⁵⁰ Estudante do Bacharelado em Filosofia do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás, cursando o 4º período. E-mail: jhonatalea7@gmail.com

the meaning and participation of each of these points. To achieve this end, this article will be resorted to authors who are experts on the subject, such as Junito Brandão de Souza (2000), Luc Brison (2014). Here, an explanation will be developed, discussing each theme in particular and, later, a structure that links these dimensions will be presented. It is intended to clarify the differences and similarities between the subjects that will be addressed and conclude that between philosophy, myth, rite and religion there is an intercommunication.

Keywords: Philosophy; Myth; Rite; Religion.

INTRODUÇÃO

“Na história do homem, as origens geralmente nos escapam” (VERNANT, 1996, p. 73). Assim como o mito, a filosofia problematiza a causa e origem do mundo, “as cosmologias retomam e prolongam os temas essenciais dos mitos cosmogônicos” (VERNANT, 1996, p. 74), ao se colocar como fundadora de um mundo racional, que nega a realidade da narrativa dos tempos dos primórdios, ao mesmo tempo em que a abraça de algum modo.

Segundo Vernant (1996) ocorreu uma “revolução intelectual” que foi intitulada de milagre grego por sua originalidade. O que favoreceu o enfraquecimento da linguagem mitológica. A atividade conceitual e dinâmica do pensamento, nasce impulsionada por aspectos culturais diversos que tiveram início nas Invasões Bárbaras, às vilas gregas patriarcais. Partiremos de uma estrutura histórica que favorecerá o entendimento do papel deste exercício da razão e sua relação com a história dos primeiros tempos. Luc Brison (2014) dará uma contribuição conceitual, citando Platão em seu livro *Introdução à Filosofia do Mito*:

[...] o mito apresenta, portanto, dois defeitos. É um discurso inverificável, frequentemente assimilável a um discurso falso. É uma narrativa cujos elementos se encadeiam de modo contingente, contrariamente ao discurso argumentativo, cuja organização interna apresenta um caráter de necessidade (BRISSON, 2014 p. 53).

Esclareceremos neste trabalho o que difere o discurso mitológico do discurso racional. Levantamos a pergunta: o que seria essa narrativa? Qual sua participação na conjuntura histórica grega? Onde ela sobrevive? Junito de Souza Brandão, no seu livro *Mitologia Grega*, discorre sobre os aspectos mitológicos que o Cristianismo, “sem nenhuma alteração de sua doutrina, adotou da mitologia tantos significantes e tantos símbolos” (SOUZA, 2000, p. 33). É objeto de explanação deste texto problematizar estes aspectos.

O tema da religiosidade nos leva à perspectiva do rito, que atualiza o mito – constituição de sua ação. Este aspecto é importantíssimo salientar, pois, sem este elemento não poderia subsistir nem mesmo na cristandade, que o sacralizou, envolvendo-o de um sentido segundo as crenças.

CONSTITUIÇÃO DO MUNDO: O MITO E SEUS PRINCIPAIS ASPECTOS

A falácia que se encontra na definição do mito, é de que estamos diante de uma mentira, o que não condiz com a realidade. Brandão (2000, p. 36), organiza um esquema sintético que orienta a compreensão do conceito, a saber:



Desde os primórdios do tempo o homem busca por sentido e resposta à questão da origem e do Cosmos, imagem do mundo enquanto ordem, totalidade. A realidade irracional tem como

participação a sùmula do conhecimento originário e útil, surgindo como narrativa de determinada concepção e leitura de mundo e da “realidade humana” (BRANDÃO, 2000, p. 36), mas também é transmissão do que é memorável. Nesse contexto essa narrativa de mundo é em certo grau fonte de conhecimento na conjuntura epocal. É importante sublinhar que “nesta tentativa de conceituar o mito, que o mesmo não tem aqui a conotação usual de fábula, lenda, invenção, ficção” (BRANDÃO, 2000, p. 35), este se distingue de alegoria e parábola.

É revelador da fonte de conhecimento do mundo grego. É uma história memorizada e perpetuada na linearidade temporal, na tentativa de resignificar e esclarecer os acontecimentos do cotidiano. Por meio da memória, dá sentido às coisas. Com essa particular característica, configura um aspecto social, é um esboço para o coletivo de um povo, é sua identidade. Constitui palavra revelada, como fixação de um ocorrido dos tempos longínquos primordiais (eventos primordiais, cosmogonia, teogonia, genealogia), num processo de recuperação do passado. Carrega ainda uma finalidade formativa. A cultura, os costumes, a concepção do mundo, tudo era transmitido pela narrativa dos tempos dos primórdios. Atingia esse fim, pois carregava uma força emotiva, que é a capacidade de arrebatrar os sentidos – efeito catártico, que acontece no ouvinte, atinge o sensorial, afeta as emoções. Ora, ouvinte é receptor da oralidade, um “discurso inverificável” (BRISSE, 2000, p. 43), e por ser assim, ilógico, irracional e sagrado, por seu referente se situar em outra realidade, ele é indescritível.

A palavra do mito é assertiva, não há contrários, não mora a realidade do debate, é convicta e única voz na conjuntura histórica grega antiga. É palavra eficaz, prática, justa-fiel e persuasiva, isto é, que vai acontecer e que abarca o âmbito da realidade, que é definitiva e convincente. Esse caráter inverificável, significa o aspecto “contingente, contrariamente ao discurso argumentativo [...]” (BRISSE, 2000, p. 53). Esse aspecto oral não é tanto o discurso, mas sim a memória, como acima destacamos sendo constituída de pensamentos originários, que se constituem numa nova maneira de ler o mundo que está presente entre nós por meio da oralidade. A narrativa mítica tem o poder de conferir ordem ao mundo caótico, ou seja, sentido.

Se é palavra, existe um contador. Esse é o poeta, “especialista da comunicação coletiva do memorável reorganiza uma tradição oral[...]” (BRISSON, 2014, p.38), que se traduz em “guardião da memória”. O poeta mantém a identidade do povo intacta. A tríade: passado-presente-futuro constitui o encadeamento de identidade dos indivíduos. O mito é um fato de comunicação. A poeta é especialista, melhor dizendo, pois, preferencialmente a transmissão acontece pelas amas-de-leite e pela anciã de idade avançada, que traz a história contada assertividade, isto é, dá vida à narrativa, afirmando, pois quem viveu mais, viu mais e sabe mais. A leitura que hoje se faz condição para estudar o mito se encontra na escrita. Neste período existia um diferencial; o calor da oralidade. Os anciãos constituem assim, a reserva viva do passado-memória-história e a possibilidade deste ardor e perenidade perdido na escrita:

Ademais, a velhice do narrador permite reduzir ao mínimo a degradação que afeta toda a mensagem transmitida de modo exclusivamente oral durante um longo período de tempo, e que resulta da transformação sofrida por toda narrativa em cada uma das etapas de sua transmissão. Entre avôs e netos, salta-se uma etapa (BRISSON, 2014, p. 38).

89

O que justifica essa premissa é a relação intrínseca destas mulheres com as crianças, nas quais o conto se perpetua, sendo que, de geração em geração, vai sendo transmitido sem perder sua eficácia formativa de identidade e poder persuasivo. Isso podemos afirmar na história de Acamas, filho do herói Teseu, homem escolhido pelos deuses, orientado por Zeus, que tomando a figura humana de um ancião se aproxima e intervém na história do jovem daquele povo situado na Península de Kolpos (Grécia, 1228 a.C.). O mito é o que é pela interferência dos seres divinos – agentes que compõe e costuram os acontecimentos e incentivam a guerra. Os deuses são protagonistas da conjuntura histórica – *Ananke*. Eles poderiam ser definidos como o destino da humanidade, pois, o tempo está amarrado em um futuro que já está dado. Nas mãos deles estão o destino dos homens, eles fazem o que querem, eles coordenam a rotina dos acontecimentos. Já fazendo uma das relações que nos propomos no início do texto: o humano e o divino se dão as mãos e juntos constroem a vida.

A escrita é a condição de estudo do mito na realidade atual, o que enfatiza a diferença crucial entre ler e contar. É diferente. Quando se conta se aproxima. A escrita é um texto frio, sem o calor do momento, o que aniquila a proximidade com a narrativa. É o registro do mito. A poesia é uma forma de manter a qualidade da transmissão oral. O mito como um discurso manteve seu caráter pela qualidade da poesia de arrebatá-los seus ouvintes a um passado-memória-história. Não se trata de qualquer modo de escrita é preciso a escolha adequada das palavras, da tessitura das frases, enfim, é preciso um poeta para narrar o ilógico, irracional e sagrado. Apesar do efeito negativo da escrita, existe um ganho positivo que se trata da recuperação de uma assertividade, validação da narrativa e possibilidade de debate.

A FILOSOFIA E O MITO

A linguagem mitológica se enfraquece com o advento da filosofia. O discurso racional toma o lugar da estrutura mitológica. Um conjunto de fatores colabora para a ascensão da filosofia:

Entretanto, se o advento da filosofia, na Grécia, marca o declínio do pensamento mítico e o começo de um saber de tipo racional, pode-se fixar a data e o lugar de nascimento da razão grega, estabelecer seu estado civil. É no princípio do século VI, na Mileto jônica, que homens como Tales, Anaximandro, Anaxímenes inauguram um novo modo de reflexão concernentes à natureza que tomam por objeto [...] (VERNANT, 1996, p. 73)

Existe um problema cronológico ao situar a filosofia, porém, entre os historiadores é unânime esta data que situa o surgimento da era racional no final do século VII e início do século VI, na Jônia. A citação a seguir mostra essa ambiguidade existente na tentativa de determinar a época do acontecimento do milagre grego. Na verdade, a data a seguir diz respeito ao contexto em que as respostas mitológicas já não surtiam efeito perante as demandas do pensamento humano, portanto, social, pois, a sociedade é extensão do homem. O mundo já não estava envolto nas perspectivas das cosmologias antigas, das figuras sobrenaturais “cuas aventuras, lutas, façanhas formavam a trama dos mitos de gênese que narravam o

aparecimento do mundo [...]” (VERNANT, 1996, p. 73). Este é o momento crucial em que o mito é descentralizado de seu lugar imperante de fala e objeto de leitura de mundo e constituição da sociedade:

A partir do séc. XII. a. C., hordas dóricas invadem as regiões ocupadas pelos aqueus, que, em migração forçada, deslocam-se para a Ásia Menor, fundam colônias marítimas, desmantelam a sociedade ali existente (agraria, patriarcal e tribal), tornando-se potência de navegação, comércio e artesanato, em intenso contato com outros povos do Oriente (CHAUI, 2002, p. 17).

“A ascensão do racionalismo jônico coincide com uma crítica cada vez mais corrosiva da mitologia ‘clássica’ [...]” (BRANDÃO, 2000, p. 27). A filosofia é a investigação sobre o que se apresenta, espanto, capacidade de se admirar com a realidade. O horizonte mitológico grego é desconstruído pela pergunta racional do campo filosófico. Os questionamentos sobre a constituição das coisas, o comércio, as moedas entre outros fatores contribuem para o nascimento de um povo intelectual.

Como explanamos acima, não havia espaço para o diálogo no mito, o questionamento não existia, radicalmente, se poderia dizer de uma narrativa dogmática e imperante. A racionalidade chega aos povos das colônias gregas patriarcais. A filosofia se preocupa com o problema cosmológico (mundo), antropológico (homem) e teológico/religioso (deus). Com a filosofia as certezas incontestáveis perpassadas durante gerações ganham a capacidade do debate. A linguagem é atributo do pensamento, por isso, era inadmissível uma narrativa que não pudesse ser pensada, articulada, lógica e sobretudo, racional. O mito é irracional e ilógico, o que veementemente é contestado pela filosofia. Apesar de ser importante para o mundo filosófico segundo Platão:

[...] pelo fato de veicular um saber cuja base é partilhada por todos os membros de uma dada coletividade, o que faz dele um formidável instrumento de persuasão de alcance universal (BRISSON, 2014, p. 54).

A adesão à filosofia tem sua explicação na proximidade e identificação com a realidade concreta do homem. O mito se distancia pois mora em outro nível da realidade, por isso, existia e existe no mito uma tentativa de aproximação que se dá pelas figuras humanas. Os deuses eram protótipo do povo grego, imagem e semelhança, ideal daquilo que deveriam ser – *areté*. A filosofia procura responder o porquê das coisas, a uma questão existencial. Assim se comporta o mito na concepção de mundo. Nós sempre precisamos de sentido para ordenar o itinerário da vida e conjuntura dos acontecimentos, precisamos de identidade. A contraposição das “verdades” impostas pela cultura mitológica é problema dos primeiros passos da filosofia: problematiza a realidade usando a razão para indagar o estabelecido.

O mito e a filosofia se encontram nesse aspecto: ambos problematizam a origem do mundo e do homem, apresentam respostas as perguntas existenciais que angustiam o ser humano. Apesar de não existir continuidade entre as partes. A filosofia é uma compreensão teórica e racional do que se apresenta. Já na perspectiva mitológica se faz uma leitura a partir do passado histórico sacral, sobrenatural. A filosofia “equivale antes a uma reapropriação dessa tradição, desse memorável que partilham todos os gregos” (BRISSON, 2014, p. 60).

Outro aspecto importante é a cronologia. Com o advento da filosofia se passa a contar um tempo que era atemporal. Uma das novidades apontadas na citação retirada do livro da filósofa Marilena Chaui (2002), é o calendário. O mito se traduz por uma perspectiva sacral que não se limita ao tempo, mas ao princípio que venceu o caos, isto é, o nada.

O RITO E A RELIGIÃO: LITURGIA DO MITO

“O rito, que é o aspecto litúrgico do mito, transforma a palavra em verbo, sem o que ela é apenas *lenda*, “legenda”, o que deve ser lido e não mais proferido” (BRANDÃO, 2000, p. 40). É magistral a definição que este autor faz, que deixa claro o que é o rito e sua participação na manutenção do mito. Após a tradição mitológica perder sua força por intermédio da elite pensante, o Cristianismo revestiu o mito de uma dessacralização do seu caráter pagão na

perspectiva religiosa cristã, e o sacralizou, cristianizando-o, dando-lhe novos significados e o ecumenizando-o, tornando-o universal. O rito rememora o mito, promove um retorno as fontes, permite acessar o passado e beber de suas fontes, prova a narrativa mitológica, permitindo um ciclo temporal que promove uma renovação do discurso inverificável. Esse movimento foi o aparato de toda mitologia, constituindo assim, uma nova linguagem mitológica:

Rememorando os mitos, reatualizando-os, renovando-os por meio de certos rituais, o homem tornar-se apto a repetir o que os deuses e os heróis fizeram “nas origens”, porque conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas (BRANDÃO, 2000, p. 39).

Religião pode ser definida como ato de ligar o humano ao divino, no latim *religare*, ação de ligar, de entrelaçar o ser humano ao sobrenatural, e isso se faz pelo rito. O rito afirma a religião. A liturgia cristã dá assertividade ao saber da fé. O mito sobrevive na religião que é o rito que recupera o tempo longínquo “o tempo mítico, ritualizado, é circular, voltando sempre sobre si mesmo” (BRANDÃO, 2000, p. 40). A ação do mito é a “repetição ou participação” (ELIADE, 1972, p. 26).

É um processo de anamnésis, recordação. Sem o rito o mito não sobreviveria, pois somente assim se pode viver o que viveram os antepassados. Com o auxílio da feitura da narrativa mitológica se volta no tempo, na recuperação de um arquétipo. A arte, o teatro, detém a capacidade de transmitir o mito, validar, fazer recordar a realização de tempos passados na ação. Diante dos problemas que a narrativa mitológica vem a sofrer, os seus lugares de atuação e subsistência foram: por primazia a religião; a alegoria e o evemerismo. O primeiro que se entendem por um “dizer outra coisa”, um movimento de desvio, dando-lhe outros significantes na composição da história, uma máscara ou uma representação, por isso, por meio desta ferramenta, foi possível “beber” do mito, embora camuflado com outra face. No segundo observa-se um caráter de perspectiva humana e histórica por heróis, homens ilustres, que se perpetuavam na história por seus feitos, por meio da recordação gravada e registrada. O rito-liturgia do mito, ação presente da narrativa do passado-memória-história, atualização dos tempos longínquos no hoje da história. O teatro que, utilizando da

soma mito + imitação, gera uma fonte de determinação da mudança e modificação do comportamento, isto é, uma busca pelo ideal – *areté*; a escrita e o poeta.

A religião é a manutenção primordial do mito: “[...] isto se deve não apenas à prudente cristianização de significantes da mitologia grega, oriental e romana, mas sobretudo ao Espírito de Deus, que sopra onde lhe agrada” (BRANDÃO, 2000, p. 33). Sacralizando aspectos mitológicos, deuses, heróis, o Cristianismo salva o mito. A junção entre: mito + rito + símbolo, surge a religião, como uma cadeia de elementos que constituem um conjunto de atitudes e atos pelos quais o homem se liga ao divino.

Esse é o campo “perfeito” para a manutenção da mitologia. A possibilidade de tocar o mistério pelo encadeamento relacional vivo – humano e divino, do símbolo silencioso e que ao mesmo tempo fala, são condições indispensáveis para a recuperação do mito. Assim como o discurso inverificável pretende responder à pergunta a respeito da origem, a religião também, isto é, a relação entre ambas é intrínseca e contribuinte. Ao mesmo tempo que a religião é o lugar de sobrevivência do mito, ela só alcança o status universal pela narrativa mitológica. Como explanamos acima, o mito detém a qualidade de universalização, pois, sua voz tem alcance. A liturgia da religião enfatiza a narrativa passado-memória-história, o faz viver novamente.

94

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema principal deste texto é o mito e sua consonância com a filosofia, enquanto condição *sine qua non* – adjetivação em latim que significa “sem a qual não” seria possível do discurso racional, o milagre grego. Constitui um aspecto vital na constituição da civilização humana tratar de temas como mito, filosofia, rito e religião, e é de extrema importância para a vivência de um presente protagonista de um futuro, levando em conta o valor do passado. Viver sem conhecer o passado é viver o presente no escuro. A constituição da sociedade tem seu ponto de partida no passado vivido por outros e que ecoa em nós.

Nós precisamos de sentido na vida, de resposta às perguntas angustiantes que produzem nossas aspirações pessoais ou comunitárias. O mito ainda mora nos filmes, teatro e na arte não

somente na representação do mesmo, mas na explicação do que hoje se apresenta a nós. A religião sacralizou o mito, o envolveu de sentido cristão. O mito é uma projeção do espírito humano. Muitas das certezas que hoje a contemporaneidade carrega é por interferência desse contato. Os costumes e a cultura foram emergidos na ótica da experiência mitológica que viveram os antigos.

A resistência existente atualmente se encontra na má compreensão do que vêm a ser conceitualmente, os termos apresentados nesta contribuição. A falácia que se encontra no entendimento do senso comum é o mito tido como uma mentira bem contada. Seguindo essa lógica, a religião é desacreditada, o rito e a filosofia banalizados. Objetivou-se clarear o significado e a participação de cada um desses pontos. Para atingir este fim, recorreu-se este artigo à autores especialistas no assunto, como Junito Brandão de Souza (2000) e Luc Brisson (2014). Aqui se desenvolveu uma explanação, discorrendo sobre cada tema em particular e, posteriormente, apresentando uma estrutura de interligação entre essas dimensões. Pretendeu-se explicitar as diferenças e as semelhanças entre os assuntos que foram abordados, de modo a concluir que entre filosofia, mito, rito e religião existe uma intercomunicação.

REFERÊNCIAS

- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes Ltda, 2000.
- BRISSEON, Luc. **Introdução à filosofia do mito**. São Paulo: Edições Paulus, 2014.
- CHAUÍ, Marilena. **Introdução à História da Filosofia**: dos Pré-Socráticos a Aristóteles. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1972.
- VERNANT, Jean-Pierre. **As Origens do Pensamento Grego**. Rio de Janeiro; Editora Bertrand Brasil, 1996.

RESENHA



RESENHA

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente**. 1300-1800: uma cidade sitiada. Tradução Maria Lúcia Machado; tradução de notas Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia de Letras, 2009.

Wolmir Therezio Amado⁵¹

O AUTOR

Jean Delumeau faleceu no dia 13 de janeiro de 2020, aos 96 anos. Foi autor da monumental trilogia *Uma História do Paraíso* e, como historiador do Cristianismo marcou gerações. Suas pesquisas trataram, sobretudo, da História das Mentalidades, particularmente sobre as mentalidades religiosas. Pertenceu, inclusive, à *Escola dos Annales*. Teve extensa carreira no *Collège de France*, onde ensinou durante décadas.

Nasceu numa família católica de poucos recursos – o pai era um pequeno comerciante –, e estudou num colégio salesiano em Grasse, o *Institut Fénelon*, tendo prosseguido os estudos secundários em Nice e no liceu público Thiers, em Marselha, onde foi condiscípulo de Jacques Le Goff. Frequentou depois o liceu Henri IV, em Paris, e diplomou-se na *École Normale Supérieure*. Começou a dar aulas em 1947, tendo ensinado em vários liceus até 1957, quando se tornou professor de História Moderna na faculdade de Letras de Rennes, disciplina que também lecionou a partir de 1970, na Universidade de Paris – I, cujo Centro de História Moderna dirigiu durante cinco anos. Em 1975 foi nomeado professor catedrático de História das Mentalidades

⁵¹ Pós-doutor em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. É doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, mestre em História pela Universidade Federal de Goiás, com especializações em Filosofia Contemporânea e em Filosofia da Religião, e licenciatura em Filosofia pela Universidade Católica Dom Bosco. Foi reitor da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (entre 2002-2021) e presidente do Conselho de Reitores das Universidades Brasileiras (entre 2013-2015) e da Associação Brasileira das Escolas Superiores Católicas (entre 2005-2007). Na década de 1990 atuou como diretor acadêmico junto ao Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás. E-mail: wolmir@pucgoias.edu.br

Religiosas, do qual continuou a ser professor honorário após a sua aposentadoria⁵²

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Volumosas pesquisas de História Geral, publicadas até um passado recente, descreveram-nos a Idade Média como um tempo de escuridão e trevas. Havia diversas suspeitas sobre isso, afinal, dez séculos eram demais para serem classificados apenas como uma idade média, ou uma idade intermediária, uma mera transição entre a antiguidade clássica e a modernidade; a organização comunitária da vida monástica, o estilo gótico na arquitetura das catedrais, a criação das universidades, as obras clássicas produzidas nesta época e tantas outras ocorrências históricas parecem não condizer com um tempo de absoluto obscurantismo europeu. A dissolução do Estado, a economia servil, o teocentrismo da cristandade católica, as cruzadas e demais contradições revelam sombras que não deixaram saudades, embora alguns de seus resquícios persistam no tempo. Mas essa não foi uma história geral, senão a história da Europa no Ocidente.

Os renascentistas do século XVI e o iluministas do “século das luzes”, possivelmente, conseguiram impor-se hegemonicamente, contribuindo para difusão e generalização acerca de uma certa “idade das trevas” medieval. E as matrizes teóricas de século XIX, alicerçadas na “idade da razão”, consolidaram as definições acerca dos recortes temporais estabelecidos pela historiografia ocidental. No entanto, não há unanimidade quanto a esse modo hegemônico de impor-se uma história geral medieval, renascentista e moderna; a história pré-colombiana e pré-cabraliana, a história do continente africano e a história do oriente possuem uma narrativa singular, irredutível e legítima, distinta daquela do ocidente europeu.

Desde meados do século XX, muitos estudos têm se debruçado sobre a renascença e a modernidade. Dentre estes, sobressaem-se muitos historiadores e filósofos franceses, como P. Àries, com a sua análise acerca da formação da família nuclear e do conceito de infância, na modernidade; M. Foucault, com seus estudos sobre a

⁵² Informações retiradas do website publico.pt, em 12 de setembro de 2020.

biopolítica e a disciplina dos corpos; J. Delumeau, sobre a construção acerca do medo coletivo, no ocidente renascentista e moderno.

A pós-modernidade, agora, talvez com alguma precipitação, põe-se em desconstrução ao tempo que Sartre denominou de a “idade da razão”. Estamos, pois, pisando em território minado por incertezas civilizatórias. Tempos assim pedem com ainda mais insistência por pesquisas sólidas, feitas para ter fôlego histórico, sem meras “desconstruções” conjunturais como as feitas alhures para disputar narrativas.

A OBRA

História do medo no Ocidente, de Jean Delumeau, é uma obra que diz bem mais que enuncia o seu título. Não traz apenas uma exaustiva pesquisa sobre o modo como o medo foi coletivizado, com a respectiva unificação discursiva em torno de sua causa principal: Satã! J. Delumeau também revela que o auge desta ocorrência histórica foi na renascença e nas origens da modernidade, quando tudo parecia inspirar a superação do obscurantismo, o antropocentrismo, a renovação das artes, a autonomia da razão, a anulação dos *a priori* metafísicos, a formação do Estado, a difusão da imprensa, o alargamento da dimensão pública da vida. Por isso, J. Delumeau apresenta uma dura conclusão.

[...] É preciso corrigir o que Burckhard escreveu sobre a Renascença. Esta não foi a libertação do homem senão para alguns: Leonardo, Erasmo, Rabelais, Copérnico [...]; para a maior parte dos membros da elite europeia, ela foi um sentimento de fraqueza. A nova consciência de si foi também a consciência mais aguda de uma fragilidade expressa conjuntamente pela doutrina da justificação pela fé, pelas danças macabras e pelas mais belas poesias de Ronsard: fragilidade diante da tentação do pecado; fragilidade diante das forças da morte. Essa dupla insegurança, mais cruelmente sentida do que outrora, foi expressa e justificada pelo homem da Renascença pelo erguimento diante dele da imagem gigantesca de um Satã todo-poderoso e pela identificação da multidão das armadilhas e das artimanhas que ele e seus sequazes são capazes de inventar. As violências que ensanguentaram a Europa dos primeiros séculos da

modernidade foram proporcionais ao temor que então se teve do diabo, de seus agentes e de seus estratagemas (DELUMEAU, 2009, p. 385).

J. Delumeau observou que havia um “vazio historiográfico” sobre o papel e a história do medo, sobretudo no período de 1348 a 1800, “no setor geográfico da humanidade ocidental”. Entretanto, não pretendeu reconstruir a história a partir do “exclusivo sentimento do medo” porque tal redução nesta perspectiva seria “sem dúvida demasiadamente simplista” (DELUMEAU, 2009, p. 13). O historiador, então, se perguntou sobre o porquê de um silêncio tão prolongado acerca da história do medo. E percebeu que foi difundida uma confusão entre medo e covardia, entre coragem e temeridade (DELUMEAU, 2009, p. 14).

O medo é natural à condição humana, por causa de sua condição de finitude e de sua permanente disposição de vigilância diante dos perigos. No entanto, há o risco de “regressão ao medo”, de involução do indivíduo. “Coletivo, o medo pode ainda conduzir a comportamentos aberrantes e suicidas [...]” (DELUMEAU, 2009, p. 25). É sobre essa coletivização do medo, particularmente sobre “o medo que os cristãos do Ocidente tiveram uns dos outros”, que levou à “agressividade intraeuropeia” (DELUMEAU, 2009, p. 42), depois extensiva à conquista da América.

Duas partes compõem a obra de J. Delumeau. A primeira (DELUMEAU, 2009, p. 53-300) trata sobre os medos que povoavam a maioria na Europa, no período analisado. Era o medo do mar, da noite e seus fantasmas, da devastação pela peste como resultado das culpas, dos sentimentos de insegurança milenarista, da fome, do fisco, da subversão, das mulheres, dos pregadores católicos ou os reformados e da difusão de rumores que provocavam “tumultos homicidas” e “crimes de multidão”. A segunda parte da obra trata sobre “a cultura dirigente e o medo” (DELUMEAU, 2009, p. 301-585). Nela se destacam os medos escatológicos, a difusão das profecias apocalípticas e a emergência da Reforma, com seu respectivo impacto na cultura ocidental. Foi nesse contexto que ocorreu a ascensão e a difusão do satanismo; e os principais agentes identificados como representantes do demônio foram os muçulmanos, os idólatras indígenas da América, os judeus, as mulheres e,

particularmente, as feiticeiras. O medo do diabo foi produzido metodicamente por católicos e protestantes, tornou-se um medo difundido e entranhado na cultura ocidental na renascença e na origem da modernidade e persistiu com reiterada insistência até os dias atuais. J. Delumeau assim comenta:

A emergência da modernidade em nossa Europa ocidental foi acompanhada de um inacreditável medo do diabo. A Renascença herdava seguramente conceitos e imagens demoníacos que haviam se definido e multiplicado no decorrer da Idade Média. Mas conferiu-lhes uma coerência, um relevo e uma difusão jamais atingidos anteriormente (DELUMEAU, 2009, p. 354).

Os afrescos da arte cristã primitiva deram pouca ênfase ao demônio. Foi nos séculos XI e XII que ocorreu a primeira “explosão diabólica” (Le Goff), com Satã sendo pintado nas paredes das igrejas e sendo introduzido nos catecismos. Entretanto, a partir do século XIV ocorreu uma progressiva importância ao demônio, refletida na iconografia sobre os tormentos do inferno e nas alucinantes elaborações teológicas, sobretudo nas narrativas sobre o juízo final e o castigo dos condenados. No século XVI, a iconografia demoníaca europeia foi acrescida por novos elementos provenientes do Oriente e, ainda, pela influência eremítica, sobretudo com a difusão da obra *As tentações de Antão* (DELUMEAU, 2009, p. 354-361). Na Renascença, associaram-se na difusão de Satã também Lutero, o protestantismo e a imprensa, com grande profusão de obras⁵³ produzidas e/ou assimiladas pelos teólogos, juristas, escritores e soberanos (DELUMEAU, 2009, P. 361-369).

Havia duas representações diferentes sobre Satã, a popular e a elitista. A representação popular tinha características de antigas divindades, poderia até ser um personagem familiar e era suscetível às adulações e aos recíprocos favores. A representação erudita de Satã era formulada e difundida pelos sermões, catecismos, obras de

⁵³ É preciso considerar que nesse período havia parca escolarização, com pouco ou nenhum letramento para a maioria das populações. Aos cristãos da Reforma, a alfabetização obteve impulso em razão da necessidade da leitura da Bíblia. Daí, para os protestantes, o surgimento da *Didática Magna*, de Comenius (1592-1670), a fim de aumentar o desempenho no ensino-aprendizagem; e, para os católicos, a *Ratio Studiorum* (1591), o método jesuítico para melhor estudar e aprender.

demonologia e acusações inquisitoriais. Os demônios eram definidos como seres espirituais, próximos e senhores da terra, seres apavorantes, que mantinham guerra perpétua com a humanidade e que tomavam o corpo humano como prisioneiro por meio das possessões (DELUMEAU, 2009, p. 369-373).

Para a demonologia do século XVI, Satã era cheio de poderes e atuava de diversas maneiras: ofuscava os sentidos, perturbava a ordem do universo, entrava nos rebanhos e apriscos, despovoava colheitas, espalhava pestes e pragas, queimava casas, soltava presidiários, fazia sumir o dinheiro; a estes poderes, outros ainda maiores eram acrescentados, como fazer velhos voltarem a sua juventude ou debilitá-los e enfraquecê-los, provocar êxtase e arrebatamento, predizer conjunções astrais, inclinar ao apetite sensitivo, aparecer pelos corpos dos mortos, matar as pessoas por meio de acidentes ou danos corporais (DELUMEAU, 2009, p. 373-379).

Na Renascença e nas origens da modernidade, Satã não apenas assusta; ele tem a capacidade de seduzir e de atrair as pessoas. Ele engana pela sua capacidade de encantamento, pela astúcia, pela ubiquidade. Satã pode ser singular ou plural e vive, segundo a sua categoria, ou no inferno, ou no ar inferior, ou na terra, ou nas águas do mar, dos rios e dos lagos, ou no subsolo, ou nas trevas e na escuridão. Como pode haver um ou mais anjos do mal acompanhando cada pessoa, Deus também designa um anjo da guarda pessoal que é do bem. E para os casos de possessão é necessário a prática litúrgica oficial do exorcismo (DELUMEAU, 2009, p. 379-385).

Além da formulação e difusão da demonologia, os cristãos europeus ocidentais – tanto os católicos quanto os da Reforma –, também identificavam quem eram os agentes e/ou representantes de Satã na terra. Na América, os cultos indígenas foram identificados e acusados como sendo prática de idolatria e, por isso, demoníaca. Sob tal pretexto, justificava-se a sujeição ou a escravização dos indígenas.⁵⁴

⁵⁴ Os estudos da CEHILA/Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina e Caribe divergem desta perspectiva historiográfica de J. Delumeau que “con-funde” e equipara o projeto de evangelização ao projeto mercantil; ambos se situam num mesmo projeto colonizador, porém, com perspectivas e finalidades distintas e, frequentemente, conflitivas entre si.

A idolatria indígena teve, portanto, costas largas: justificou a colonização e suas pilhagens, e explicou até a destruição demográfica das populações indígenas. Supremo passe de mágica do demônio ocidental: enganou seus mais ferozes adversários fornecendo-lhes em boa hora uma ideologia que os lavava de todos os seus crimes.

Com o diabo europeu, os missionários⁵⁵ transportaram para a América seu inferno de chamas onde colocaram sem hesitação todos os indígenas que tinham vivido antes da chegada do cristianismo (DELUMEAU, 2009, p. 390).

A Igreja considerava que a necessária ruptura entre Deus e Satã pedia uma destruição daquilo que considerava culto idolátrico indígena. Para abolir suas práticas religiosas, introduzia o símbolo da cruz, a água benta, as boas preces; e incentivava que os colonizadores aniquilassem os templos e os ídolos indígenas. E, ainda, constituía os visitantes, encarregados de investigar e de “desentocar a idolatria” que restara após a passagem dos missionários (DELUMEAU, 2009, p. 390-397).

A ameaça da expansão muçulmana na Europa era outro dos medos identificado como onda demoníaca, para a cristandade. [...] Entre 1480 e 1609, imprimiram-se em francês duas vezes mais livros sobre os turcos e a Turquia do que sobre as duas Américas” (DELUMEAU, 2009, p. 398). Em territórios controlados pelos turcos, milhares de cristãos aderiram ao Islã. Governos europeus preferiram estabelecer com eles amistosas relações comerciais, ao invés de combatê-los.⁵⁶ E onde ocorriam guerras, com frequência eram acompanhadas por grandes massacres aos cristãos. Em 1547, surgiu a primeira tradução italiana do Corão. Tudo isso fez com que a cristandade e os teólogos promovessem as “missas contra os turcos” e criticassem com insistência as doutrinas do Islã. Erasmo os atacava com veemência e Lutero os considerava como um castigo de Deus,

103

⁵⁵ Na América Latina, os missionários católicos espanhóis ou portugueses; na América do Norte, os missionários ingleses oriundos da Igreja da Reforma.

⁵⁶ Aqui, quando J. Delumeau vai das ideias históricas aos fatos históricos, sua tese parece se fragilizar. A produção e difusão da demonização aos muçulmanos, talvez, não foi mais determinante que o interesse econômico-mercantil. Esta é, pois, uma das divergências entre a *História das Ideias e das Mentalidades* e as historiografias que optam pelo modo de produção econômico como o fator determinante para as relações sociais e a produção das ideologias. Uma ideologia dominante pode não ser uma ideologia determinante para as relações, pois, sempre há outras variáveis que lhe subjazem.

equiparados ao dilúvio narrado pelo Gênesis, ou às pragas contra o Egito, ou ao papa e ao diabo, enfim, a tudo aquilo que se referisse ao “mundo da carne”. Era, pois, necessário, uma guerra defensiva, um combate com armas espirituais ou pela espada, a fim de combater o “grande exército de diabos” muçulmanos (DELUMEAU, 2009, p. 397-413).

Os judeus também eram identificados como agentes de Satã, para os quais era necessário o ferrenho combate. Por isso, o antijudaísmo religioso promoveu sentimentos hostis e incitações ideológicas contra os judeus. E o antijudaísmo popular tornava-os bodes expiatórios em tempos de crise, os considerando “usurários ferozes, sanguessugas dos pobres, envenenadores das águas bebidas pelos cristãos [...]” (DELUMEAU, 2009, p. 415). A xenofobia religiosa contra os judeus não apenas provocou a interrupção brusca de sua assimilação na Europa, como os identificou com o diabo. Subjacente ao ódio antijudaico e à perseguição aos israelitas havia o desejo prepotente de a todos cristianizar, a popular inveja econômica pelo êxito financeiro dos judeus e a expectativa de apropriar-se de seus bens (DELUMEAU, 2009, p. 413-423).

A mulher, nos séculos XV a XVII, dentre os demais - muçulmanos, judeus, indígenas idólatras -, foi identificada como o mais “perigoso agente de Satã”, “não apenas por lideranças de Igreja, mas igualmente por juízes leigos” (DELUMEAU, 2009, p. 462). Admiração e repulsa às mulheres foram posturas historicamente reiteradas e recorrentes; entretanto, nesse período, a “cultura dirigente” transformou o “medo espontâneo em um medo refletido. Há raízes psicanalíticas para esse medo, por causa do perigo de “castração” identificado pelo inconsciente do homem (Freud), ou porque “o sexo feminino é misterioso para a própria mulher” (S. de Beauvoir), ou devido ao enigma da maternidade.

[...] O elemento materno representa a natureza e o elemento paterno a história. Assim, as mães são sempre e por toda a parte as mesmas, e os pais são muito mais condicionados pela cultura à qual pertencem. Porque mais próxima da natureza e mais bem informada de seus segredos, a mulher sempre foi creditada, nas civilizações tradicionais, do poder não só de profetizar, mas também de curar ou de prejudicar por meio de misteriosas receitas (DELUMEAU, 2009, p. 464).

O fluxo menstrual e os líquidos que acompanhavam o parto suscitaram repulsa e múltiplas interdições às mulheres. Após o nascimento da criança, a mulher era “reconciliada com a sociedade por meio de um rito purificador” (DELUMEAU, 2009, p. 464). Mesmo assim, em diversas civilizações as mulheres eram consideradas maculadas, impedidas de funções sacerdotais e proibidas de tocar em armas. Contra a mulher eram feitas acusações de toda ordem: elas matavam os recém-nascidos para oferecê-los a Satã; eram insaciáveis e juízas da sexualidade masculina; aprisionavam o homem para sempre; e, sobretudo, pela mulher foi introduzido o pecado, a desgraça e a morte na terra (DELUMEAU, 2009, p. 464-468).

Pandora grega ou Eva judaica, ela cometeu a falta original ao abrir a urna que continha todos os males ou ao comer o fruto proibido. O homem procurou um responsável para o sofrimento, para o malogro, para o desaparecimento do paraíso terrestre, e encontrou a mulher. Como não temer um ser que nunca é tão perigoso como quando sorri? A caverna sexual tornou-se a fossa viscosa do inferno (DELUMEAU, 2009, p. 468).

105

As atitudes de Jesus na relação com as mulheres foram inovadoras. Mas as influências culturais patriarcais influenciaram profundamente o cristianismo. São Paulo está na origem deste problema e contribuiu para que a mulher cristã estivesse numa posição de subordinação, na Igreja e no casamento. A ele se somaram os primeiros escritores cristãos e os Doutores da Igreja, dentre eles Tertuliano, Santo Ambrósio e São Jerônimo. Com a ascensão da vida monástica, o cristianismo medieval amplificou a misoginia, particularmente quando exaltava a virgindade e a castidade. A sexualidade foi considerada o pecado por excelência e a mulher era considerada pelos homens da Igreja como a principal responsável por isso. Entretanto, havia um paradoxo: por um lado, a mulher era apresentada como a mais perigosa tentação ao pecado; por outro lado, a Idade Média produziu o amor cortês de exaltação romântica às mulheres e o catolicismo desenvolveu o culto mariano de exaltação à Virgem Maria (DELUMEAU, 2009, p. 468-476).

Durante a Renascença e o início da modernidade, múltiplos perigos ameaçam a Igreja e Satã está por trás de cada um deles. E foi

neste contexto que se exasperou a diabolização da mulher. Pregadores, teólogos e inquisidores empenharam-se contra a ofensiva demoníaca. E grande papel exerceram as ordens mendicantes, pela importância que dedicavam à pregação, um dos principais meios difusores da mensagem misógina.

[...] O sermão, meio eficaz de cristianização a partir do século XIII, difundiu sem descanso e tentou fazer penetrar nas mentalidades o medo da mulher. O que na alta Idade Média era discurso monástico tornou-se em seguida, pela ampliação progressiva das audiências, advertência inquieta para uso de toda a Igreja discente que foi convidada a confundir vida dos clérigos e vida dos leigos, sexualidade e pecado, Eva e Satã (DELUMEAU, 2009, p. 480).

A imprensa foi outro grande meio difusor do antifeminismo e dentre as muitas obras e opúsculos publicados contra a mulher, destaca-se *O Martelo das Feiticeiras*. Sobeja publicação, nos séculos XVI e XVII, veiculou o discurso oficial da Teologia, da Medicina e do Direito, legitimando e difundindo a demonização das mulheres. A posição eclesiástica antifeminista obtinha força cultural pelo discurso de jesuítas e dominicanos, pelos confessores e pela moral casuística, sobretudo após o Concílio de Trento. A posição dos médicos acentuava a “inferioridade estrutural da mulher” devido a sua “fragilidade feminina”, o seu temperamento “melancólico, débil, frágil e mole”, a sua condição de possuir a “semente reprodutiva” mais “fria e úmida”. “Tal é a mulher para os mais ilustres médicos da Renascença: um ‘macho mutilado e imperfeito’, ‘uma imperfeição quando não se pode fazer melhor’” (DELUMEAU, 2009, p. 498). A posição dos juristas - aqueles que eram a terceira grande autoridade da época -, era que fosse exigido às mulheres um juramento antes de serem chamadas a assumir uma responsabilidade; somente assinassem contrato ou fizessem doação mediante o consentimento de seus familiares; não fosse-lhes permitido fazer testamento sem o prévio consentimento do marido; não assumissem a sucessão hereditária ao trono porque eram levianas, inconstantes e incapazes de guardar segredo (DELUMEAU, 2009, p. 480-500).

Os demonólogos leigos, fora do espaço eclesiástico, também consideravam que a natureza da mulher a mantinha mais propensa à feitiçaria.

[...] Sete defeitos essenciais que levam a mulher à feitiçaria: sua credulidade, sua curiosidade, sua natureza mais impressionável que a do homem, sua maldade maior, sua presteza em vingar-se, a facilidade com que se desespera e, afinal, a sua tagarelice (DELUMEAU, 2009, p. 501).

J. Delumeau tem presente que a mulher da sociedade renascentista também teve realces positivos, como as mulheres regentes na França, ou as esposas de comerciantes e sua participação ativa nos negócios, ou o gradual reconhecimento à separação de corpos no casamento, ou o direito de ser a tutora de seus filhos nas situações de viuvez. Entretanto, o autor mantém a sua posição:

Não se deve, portanto, avaliar a situação concreta da mulher da época da Renascença a partir de algumas soberanas ou de algumas escritoras pertencentes ao 'segundo sexo'. Umas e outras não foram mais que 'álibis' que ocultaram a historiadores apressados a condição real da imensa maioria das mulheres da época. A promoção de algumas delas não significou absolutamente uma emancipação global (DELUMEAU, 2009, p. 507).

107

Após essa ampla análise acerca da história de medos da cristandade dirigente, J. Delumeau conclui a sua obra apresentando aspectos gerais de análise que, a rigor, estiveram subjacentes em sua ampla narrativa histórica. O primeiro foi o universo das heresias, que marcou profundamente o século XVI, sobretudo, amplificado a partir da reforma protestante. "Assim, todo sagrado não oficial é considerado demoníaco, e tudo o que é demoníaco é herético, não sendo o contrário menos verdadeiro: toda heresia e todo herético são demoníacos" (DELUMEAU, 2009, p. 592).⁵⁷ A aversão pela heresia suscitou: o combate ao Anticristo e aos seus representantes, a rigidez

⁵⁷ Em razão das heterodoxias, a partir desse século o Magistério da Igreja passou gradualmente a ser assumido pelo ministério hierárquico; aos teólogos, desde então foi-lhes reservada uma função docente subsidiária.

doutrinal e a uniformidade nos ritos litúrgicos, a redação de manuais aos inquisidores a fim de obter métodos que arrancassem confissões sobre desvios doutrinários etc.

O segundo aspecto, apresentado como conclusivo à obra, foi o empenho da cristandade a fim de controlar e “normalizar” os comportamentos. O grande combate era contra a civilização da “blasfêmia” ofensiva ao nome de Deus, identificada como uma das maiores expressões do domínio de Satã. Além do combate à blasfêmia,⁵⁸ a cristandade também empreendeu esforços para a despaganização e a clericalização das festas cristãs, o controle das confrarias,⁵⁹ a censura às “recreações perigosas”, a imposição de observância ao domingo etc.

Enfim, o terceiro aspecto foi o medo social da cristandade devido ao crescimento da mendicância e dos pobres. A pobreza, então, já não era mais enaltecida, mas combatida. Mendigos andarilhos ou pobres sem domicílio deviam voltar aos seus lugares de nascimento; aos “desocupados” devia-se oferecer trabalho e obrigá-los a trabalhar; e quando aos “incorrigíveis”, era preciso que fossem segregados em asilos (DELUMEAU, 2009, p. 586-622).

108

A criação dos asilos gerais (onde pobres e loucos se encontravam frequentemente misturados) dos *Zuchthäusern* e das *workhouses* é para nós reveladora de um vasto desígnio de enquadramento de uma sociedade que, por seus feiticeiros, heréticos, vagabundos e loucos, mas também por suas festas “pagãs” e blasfêmias repetidas evadia-se constantemente das normas prescritas. Um processo geral de cristianização, de moralização e de unificação, desmedidamente ampliado a partir das duas Reformas, tendeu a disciplinar doravante populações que tinham vivido

⁵⁸ Esse combate à blasfêmia com conotação religiosa parece não ter sido exitoso, pois, o comportamento blasfemo persistiu até o século XX, inclusive entre os descendentes europeus migrados ao Brasil. O recente declínio histórico da “blasfêmia religiosa”, a meu ver, ocorreu devido ao fenômeno de urbanização e de secularização ou, então, devido ao deslocamento psicocultural do sagrado. Hoje, a ofensa verbal não se extinguiu; apenas, não é mais dirigida ao divino, mas ao humano, não a um Deus nos céus, mas ao próximo (ou, pelo menos, ao que estiver com proximidade virtual).

⁵⁹ Embora J. Delumeau observe que, em meados do século XVII, tenha ocorrido na Europa o declínio destas iniciativas de controle disciplinar, na história do Brasil esse controle será promovido pela hierarquia católica no final do século XIX, com a implementação da cristandade romanizada e ultramontana.

até então em uma espécie de liberdade “selvagem” (DELUMEAU, 2009, p. 622).⁶⁰

Depois de tantos e tão extenuantes séculos de medo, finalmente, na segunda metade do século XVII, a cristandade que até então havia se sentido sitiada começa a se desmobilizar porque feiticeiros e adivinhos diminuíram o seu prestígio e foram marginalizados, possessões e obsessões começaram a ser demonstradas pela ciência moderna que eram doenças mentais, o fim do mundo não havia chegado, o perigo turco decrescia, as guerras haviam se tornado esgotantes, as pessoas se habituaram aos heréticos, as duas Reformas (a protestante e a católica) haviam perdido o impulso original⁶¹, o catecismo fizera recuar o paganismo, os colégios conseguiram fazer o filtro ideológico e, por fim, Satã continuava a existir, mas foi controlado! (DELUMEAU, 2009, p. 624-625).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A *História do Medo no Ocidente*, de J. Delumeau, é uma obra densa, que revela a grandeza de seu autor, com uma vida longa dedicada à pesquisa, à docência e a redigir incansavelmente milhares de páginas contendo preciosa informação historiográfica. Nesse ano de 2020, quando J. Delumeau faleceu, ler o resultado de sua profunda e exaustiva produção intelectual não é apenas uma atividade de consulta e conhecimento; também é uma homenagem, ainda que humilde e singela, de reverência aos homens e mulheres que foram raios de luz a iluminar o projeto civilizatório da humanidade.

J. Delumeau inseriu-se na *Escola dos Annales* e aderiu à metodologia da História das Mentalidades. Esta escolha não lhe foi aleatória; somando-se às dezenas de outros historiadores, se posicionou contrário àquelas historiografias que enfatizavam as estruturas, a fatualidade, os personagens e a determinação econômica. Consequentemente, a obra de J. Delumeau desenvolve uma História das Ideias, narrando acerca das principais ideias que

⁶⁰ M. Foucault parece dar sequência a esta análise, abordando o papel disciplinar desempenhado pelas instituições, a partir do século XVII, a fim de docilizar corpos e mentes.

⁶¹ Essa afirmação parece questionável, pois, a Reforma protestante expandiu-se vertiginosamente nos séculos seguintes e a Reforma católica (ou contrarreforma), de matriz tridentina, persistiu vigorosamente até o Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965).

presidiram a Renascença e as origens da modernidade. Para isso, procura situá-las num tempo de “longa duração”, que transcende as mudanças conjunturais e os seus respectivos sujeitos históricos. Quanto às fontes de consulta, de acordo com a sua metodologia historiográfica, o historiador quase não se ateve às notícias acerca dos acontecimentos históricos; valorizou, sobretudo, as principais obras, particularmente aquelas publicadas do período temporal delimitado previamente pela pesquisa. E sobre a Renascença e a modernidade houve um facilitador especial para J. Delumeau acessar tais obras: devido à invenção da imprensa por Gutemberg, em geral as fontes consultadas por J. Delumeau - ainda que atualmente singulares e pouco conhecidas -, haviam sido publicadas e profusamente distribuídas naquele período histórico.

J. Delumeau considera que as ideias, particularmente aquelas de “longa duração” (ou aquelas ideias que se constituem em mentalidade de época), são o fator determinante da história. E, nesta obra, a ideia determinante foi o medo de Satã, promovido e difundido pelas elites da cristandade católica e protestante e desferido principalmente contra muçulmanos, judeus, mulheres, feiticeiras e indígenas da América. O confronto entre a opção historiográfica de J. Delumeau e as demais metodologias pode nos suscitar importantes interrogações: O que teria sido mais “determinante” para a Renascença e origens da modernidade, a mentalidade demonológica ou a transição da economia feudal para o capitalismo mercantil? As ideias e as ideologias - publicadas, pregadas ou apregoadas -, correspondiam exatamente aos acontecimentos e em que medida de abrangência? Teria sido, possivelmente, a crise da metafísica e dos paradigmas, o fator determinante para se desencadear a ideologia do medo satânico? As ocorrências daquele remoto passado possuem alguma analogia com os atuais impasses de mudança de época? Talvez, J. Delumeau tenha, por diversas vezes, ouvido e debatido estas e outras questões, suscitadas a partir de sua pesquisa. Então, fez este apelo: “[...] Convido ao leitor a lembrar-se de que projetei sobre o passado certo enfoque, mas de que há outros, possíveis e desejáveis, suscetíveis de completar e de corrigir o meu” (DELUMEAU, 2009, p. 13). Para uma obra de tanta grandeza, sempre e até o fim, um grande e humilde historiador!

SOBRE A REVISTA



SOBRE A REVISTA E DIRETRIZES PARA AUTORES

A **ILLUMINARE – REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA** surge com o objetivo de publicar material bibliográfico argumentativo, temático-literário e imagético inédito nas áreas de filosofia e teologia a fim de promover o debate tanto na perspectiva de suas especificidades, quanto de maneira interdisciplinar. A publicação, de **periodicidade semestral**, consta de material produzido por pesquisadores, professores e estudantes do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG) e de outras IES brasileiras e internacionais.

Cada número poderá ser composto pelas seguintes sessões: Dossiê Temático (seção organizada semestralmente por um professor do IFITEG – alternando entre os cursos de filosofia e teologia); Artigos de Fluxo Contínuo (seção reservada para a publicação de docentes e pesquisadores sem que se incluam na temática específica do Dossiê); Primeiros Escritos (seção reservada para a publicação da produção discente não apenas do IFITEG, mas de outras IES – somente para graduandos em filosofia ou teologia); Para Pensar e Agir (seção em que serão publicados textos com finalidade didática, marcando a contribuição social da Revista com o trabalho dos professores do Ensino Básico); e Outros Diálogos Possíveis (seção dedicada à publicação de materiais que não necessariamente se enquadram na modalidade “artigo científico”, mas que, ainda assim, contribuem para a reflexão e o diálogo, tais como: contos, crônicas, charges, poemas, fotografias, entrevistas a serem julgados pelo Conselho Editorial).

112

PROCESSO DE AVALIAÇÃO PELOS PARES

Os trabalhos encaminhados à **ILLUMINARE – REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA** serão primeiramente avaliados pelo Conselho Editorial. Caso sejam aprovados, serão remetidos a professores de renomado conhecimento na área específica do assunto sobre o qual versam. Os trabalhos serão enviados sem a identificação dos autores. No caso de

receberem pareceres contraditórios, serão submetidos a um terceiro relator.

PERIODICIDADE

A publicação será semestral, exclusivamente eletrônica, com duas edições por ano. A Revista é de responsabilidade do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG).

POLÍTICA DE ACESSO LIVRE

A Revista oferecerá acesso livre imediato ao seu conteúdo, seguindo o princípio de democratização mundial do conhecimento, estando hospedada no site do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG).

DIRETRIZES PARA AUTORES

1. A Revista reserva-se no direito de publicar trabalhos inéditos em língua portuguesa (ou traduzidos para o português, com a devida permissão do autor), em uma das modalidades previstas por suas seções.
2. A Revista não cobra nenhuma taxa por textos publicados e tampouco pelos submetidos para avaliação, revisão, publicação, distribuição ou download. Isso significa que os autores também não serão remunerados pela publicação, fazendo-o de forma gratuita.
3. Os artigos somente serão submetidos pelo e-mail da Revista, qual seja: illuminare@ifiteg.edu.br
4. O Conselho Editorial reserva-se o direito de aceitar, recusar ou rerepresentar o original ao autor com sugestões de mudanças. Os pareceres dos consultores permanecerão em sigilo.
5. Tanto os artigos deverão ter entre 10 e 20 páginas e as resenhas até 5 páginas.
6. Os artigos publicados nas seções Dossiê Temático e de Fluxo Contínuo poderão ter, no máximo, dois autores, sendo aceitos apenas trabalhos de mestres ou mestrandos, doutores ou doutorandos. Os artigos publicados na seção Primeiros Escritos

devem ser encaminhados por estudantes de graduação em filosofia ou teologia, sendo que os orientadores apenas serão considerados autores caso tenham contribuído efetivamente na produção dos materiais.

7. Os artigos deverão ser acompanhados de:
 - a. Título em português e em inglês.
 - b. Resumo e abstract com no mínimo 50 e no máximo 150 palavras.
 - c. O nome completo, a titulação, o endereço e o e-mail do(s) autor(es) – estas informações serão retiradas para o processo de submissão aos pareceristas.
8. Além disso, os artigos devem estar de acordo com as seguintes normas:
 - a. Sistema de chamada para citação de acordo com a NBR 10520 da ABNT.
 - b. Referências no final do texto e de acordo com a NBR 6023 da ABNT.
9. Nas citações:
 - a. O sobrenome do autor dentro dos parênteses deve vir em caixa alta e fora dos parênteses em caixa baixa com a inicial em maiúscula. Ex.: Rousseau (1978), (ROUSSEAU, 1978).
 - b. Diferentes títulos do mesmo autor publicados no mesmo ano serão identificados por uma letra depois da data. Ex.: (ROUSSEAU, 1978a), (ROUSSEAU, 1978b).
 - c. O símbolo “/” servirá para separar páginas não contínuas e o símbolo “-” páginas contínuas. Ex.: (ROUSSEAU, 1978a, p. 21/32), (ROUSSEAU, 1978b, p. 33-35).
10. As referências devem ser apresentadas no final do texto, ordenadas alfabeticamente em ordem ascendente.

CONDIÇÕES PARA SUBMISSÃO

Como parte do processo de submissão, os autores serão obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

1. A submissão é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, justificar junto ao e-mail.
2. Os arquivos para submissão estão em formato Microsoft Word, OpenOffice ou RTF (desde que não ultrapasse os 4MB).
3. Todos os endereços de páginas da Internet (URLs) incluídos no texto deverão estar ativos e prontos para clicar.
4. O texto está em espaço 1,5; usa fonte de 12 pontos (*arial* ou *times new roman*); emprega itálico ao invés de sublinhar; figuras e tabelas estão inseridas no corpo do texto, e não em seu final.
5. O texto segue os padrões de estilo e requisitos solicitados acima em DIRETRIZES PARA AUTORES.

DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTURAL

Os autores que publicam nesta revista concordam com os seguintes termos:

- a) Mantém os direitos autorais e concedem à revista o direito de primeira publicação.
- b) Têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não-exclusiva da versão do trabalho publicada nesta revista (ex.: publicar em repositório institucional ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial nesta revista.
- c) Têm permissão e são estimulados a publicar e distribuir seu trabalho online (ex.: em repositórios institucionais ou em sites pessoais) a qualquer ponto antes ou durante o processo editorial, já que isso pode gerar alterações produtivas, bem como aumentar o impacto e a citação do trabalho publicado.

115

POLÍTICA DE PRIVACIDADE

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados pela publicação, não sendo disponibilizados para outra finalidade ou a terceiros.

