

VCOLOÓQUIO INTERFACES

14, 15 e 16 de junho de 2023



Corpo e teologia na
sociedade do controle,
do aperfeiçoamento
e do cuidado



REALIZAÇÃO



Faculdade Jesuíta
de Filosofia e Teologia

Grupo de Pesquisa
Interfaces da Antropologia na
Teologia Contemporânea

APOIO



V COLÓQUIO INTERFACES

CORPO E TEOLOGIA NA SOCIEDADE DO CONTROLE, DO APERFEIÇOAMENTO E
DO CUIDADO

ISSN: 2526-0782

Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor.

Projeto Gráfico e Diagramação: Publicações FAJE

Arte da Capa: Patrícia Mara Rodrigues Silva

Apoio e Incentivo:

Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG)

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

*(Coordenador da Coordenação Central de Atividades de Extensão Universitária da FAJE -
CCAUE)*

Coeditor: Me. Felipe Magalhães Francisco

(Coordenador Adjunto da CCAUE)

Belo Horizonte - MG | BRASIL

2023

FICHA CATALOGRÁFICA

C719c Colóquio Interfaces (5.: 2023: Belo Horizonte, MG)

Corpo e Teologia na sociedade do controle, do aperfeiçoamento e do cuidado: 14, 15 e 16 de junho de 2023 / editor, Geraldo Luiz De Mori; coeditor, Felipe Magalhães Francisco - Belo Horizonte: FAJE : PUC Minas : ISTA, 2023.

53 p.

Annales FAJE, v. 8, n. 4, 2023

ISSN: 2526-0782

1. Filosofia. 2. Teologia. I. Título.

CDU 1+2

Elaborada pela Bibliotecária Zita Mendes Rocha – CRB 6/1697

REALIZAÇÃO

Grupo de Pesquisa As interfaces da antropologia na teologia contemporânea

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

APOIO

Coordenação de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

SUMÁRIO

1. APRESENTAÇÃO	5
2. ARTIGOS	
1. Diego Patricio Vera Vélez	8
<i>O corpo como lugar de ressurreição</i>	
2. Elias Fernandes Pinto	15
<i>Experiência religiosa e cibercultura: corporeidade e vulnerabilidade como locus do humano</i>	
3. Fabiana Câmara Furtado	26
<i>O corpo de Cristo na pintura de Michelangelo Caravaggio</i>	
4. Gustavo do Nascimento Santos; Elton Moreira Quadros	32
<i>Da importância do corpo para a constituição da pessoa humana em Edith Stein</i>	
5. Henrique Mata de Vasconcelos	39
<i>Superior aos anjos: o corpo humano como imagem de Deus em São Gregório Palamas</i>	
6. Paulo Henrique Laurencio	45
<i>O trauma dos sobreviventes: um processo de “passagem” (do luto à luta)</i>	

APRESENTAÇÃO

Os organizadores

O Grupo de Pesquisa **As Interfaces da Antropologia na Teologia Contemporânea**, do Programa de Pós-Graduação em Teologia da FAJE, concluiu, com o **V Colóquio Interfaces**, que teve como tema “*Corpo e teologia na sociedade do controle, do aperfeiçoamento e do cuidado*”, o ciclo iniciado em 2020, cujo objetivo era refletir sobre o corpo a partir de três perspectivas: (1) *Biopolítica e corporeidade*; (2) *Tecnologia e corpo*; (3) *Corpos padecentes*. O eixo transversal que orientou esse novo ciclo foi ainda o da abordagem do corpo como *enigma, páthos e dádiva*. Cada ano foi dedicado ao estudo de uma dessas três perspectivas. Assim, em 2020, foram estudadas as abordagens de Foucault e Agamben sobre biopolítica e corporeidade. No final daquele ano foi realizado o **I Ciclo de Debates Interfaces**: “*Entre a vida e a morte*”, o qual, no contexto da pandemia da Covid-19, refletiu sobre as relações entre pandemia e controle político dos corpos¹. Em 2021, foram aprofundados alguns dos impactos do uso da tecnologia no “aperfeiçoamento” dos corpos. O Grupo realizou naquele ano o **II Ciclo de Debates Interfaces**: “*Os corpos na sociedade pandêmica*”². Em 2022, o Grupo dedicou-se ao estudo da problemática do padecimento dos corpos, com um interesse particular pelo cuidado dos corpos que sofrem. Sem relação direta com essa temática, tendo em vista o centenário da Semana de Arte Moderna, o Grupo realizou, em parceria com o Grupo Filosofia no Brasil (Fibra), o **IV Colóquio Interfaces**, que teve como tema: “*100 anos da Semana de Arte Moderna (1922-2022): repercussões na Filosofia e na Teologia do Brasil*”³.

As três perspectivas estudadas entre 2020-2022 foram retomadas no V Colóquio Interfaces, na perspectiva de socializar os resultados das discussões feitas no Grupo nesses anos. O tema do controle dos corpos na sociedade contemporânea, abordado, entre outros, por Michel Foucault e Giorgio Agamben, ganhou particular importância nos últimos anos, seja no contexto da pandemia, que suscitou diversas medidas de controle dos corpos, seja nos debates ao redor dos aparatos tecnológicos de segurança, utilizados para rastrear, identificar e controlar os cidadãos na sociedade da vigilância. O tema do aperfeiçoamento dos corpos, que, através da tecnologia, cria artefatos, próteses e terapias que reparam órgãos e membros do corpo defeituosos ou desgastados, e, através da biotecnologia, recorre a fármacos,

1 Disponível: Canal YouTube da FAJE: Painel 1: <https://www.youtube.com/watch?v=XvrpLsfo-iI>; Painel 2: <https://www.youtube.com/watch?v=zw9NIFtsk9o>; Painel 3: <https://www.youtube.com/watch?v=yo-Ba-bazcPI&t=152s>; Painel 4: <https://www.youtube.com/watch?v=8DeMFwVb2Jw&t=19s>

2 Disponível: Canal YouTube da FAJE: Painel 1: <https://www.youtube.com/watch?v=LlCxJAY8M-Gs>; Painel 2: https://www.youtube.com/watch?v=O_V9yvDRJB4; Painel 3: https://www.youtube.com/watch?v=ejp1_VcnOdk&t=4592s

3 Disponível: Canal YouTube da FAJE: Painel 1: https://www.youtube.com/watch?v=kHOSIB_Vw6I&t=98s; Painel 2: <https://www.youtube.com/watch?v=wa351UCF4IY&t=25s>; Painel 3: <https://www.youtube.com/watch?v=sxw6Mh-PB8A&t=29s>

engenharia genérica e inteligência artificial para aperfeiçoar e expandir as capacidades psicossomáticas do ser humano, tem despertado o interesse de muitas áreas do saber nos últimos anos. Enfim, a dor e o sofrimento, que afetam os corpos de tantas e novas formas nas sociedades contemporâneas, criando muitas formas de cuidado, também têm dado origem a pesquisas em vários campos do saber nesse mesmo período. De muitas formas a reflexão teológica tem dialogado com os saberes que abordam essas temáticas. O V Colóquio Interfaces buscou estabelecer um diálogo interdisciplinar entre a teologia e alguns dos saberes implicados em cada uma.

OBJETIVOS

GERAL

Refletir sobre as questões levantadas pelos saberes que estudam o corpo nas sociedades nas quais ele é objeto de controle, aperfeiçoamento e cuidado, mostrando os desafios que essas perspectivas levantam à visão do ser humano enquanto portador de uma dignidade inalienável, e as tarefas que elas impõem à reflexão teológica na atualidade.

ESPECÍFICOS

1. Refletir sobre algumas das questões levantadas pelas leituras do corpo feitas por Michel Foucault e Giorgio Agamben, mostrando sua relevância para compreender o fenômeno biopolítico do “controle dos corpos” nas sociedades contemporâneas e interrogando-se sobre as contribuições da reflexão teológica no debate sobre esse tema;

2. Levantar alguns dos desdobramentos do uso da tecnologia no aperfeiçoamento do corpo, presente nas ciências da saúde, e de sua melhoria, presente nas tecnologias da informação, estabelecendo um diálogo com a visão teológica sobre o ser humano enquanto unidade psicossomática e espiritual, e apontando critérios de discernimento que ajudem a estabelecer uma reta relação entre tecnologia e corpo nas sociedades de hoje;

3. Trazer para o debate a problemática do padecimento do corpo na sociedade contemporânea e dos cuidados de que ele é objeto, interrogando-se sobre a dimensão teológica dos saberes voltados para amenizar e acompanhar a dor dos corpos padecentes.

METODOLOGIA

O V Colóquio Interfaces foi realizado em formato híbrido, nas salas da Faculdade e através do Canal YouTube da FAJE (para os Painéis e a Mesa Redonda) e à Plataforma Teams (para as Comunicações, Seminários). As atividades foram realizadas nas tardes e noites dos dias 14-16 de junho. O primeiro dia refletiu sobre o controle dos corpos em Foucault e Agamben e suas interfaces com a teologia. O segundo dia, abordou o tema corpo e tecnologia e sua interface com a teologia. O terceiro dia, discutiu a questão dos corpos padecentes, seu

cuidado e interface com a teologia. O presente número de *Annales FAJE* reúne os **textos das comunicações** apresentadas. Os conteúdos dos painéis comporão o quarto livro publicado pelo Grupo, tendo sua publicação prevista para 2024.

Compuseram a **Comissão Organizadora** do V Colóquio Interfaces os seguintes membros do Grupo: Dra. Marília Murta; Me. Elias Fernandes Pinto; Dr. Geraldo Luiz De Mori; Me. Patrícia Mara Rodrigues Silva; Me. José Célio dos Santos. Colaboraram na **Comissão Científica** os/as seguintes pesquisadores/as: Dr. Paulo Sérgio Carrara (ITESP); Dra. Áurea Marin Burochi (PUC Minas); Dra. Lúcia Pedrosa-Pádua (PUC Rio); Dra. Maria Ines Millen (CES, Juiz de Fora); Dra. Marcela Manzini (UCA, Argentina).

Os conteúdos das comunicações tangenciam de alguma maneira o tema geral do V Colóquio Interfaces. O primeiro, de Diego Patrício Vera Vélez, apresenta alguns elementos da reflexão de Rahner sobre a ressurreição dos corpos, mostrando o caráter indissociável do corpo com relação à sua dimensão anímica e espiritual. Elias Fernandes Pinto mostra, a partir da reflexão do teólogo português João Duque, como a questão do corpo aparece na cibercultura, indicando também sua relação com a religião. Fabiana Câmara Furtado mostra o novo lugar do corpo na pintura barroca, a partir da pintura do corpo de Cristo por Michelangelo Caravaggio. Gustavo do Nascimento Santos E Elton Moreira Quadros apresentam a relação entre Leib e Körper em Edith Stein. Por sua vez, Henrique Mata de Vasconcelos traz as contribuições do teólogo Gregório Palamas para se pensar a corporeidade humana, característica própria do ser humano que o diferencia dos anjos e dos demais seres criados. Paulo Henrique Laurencio, enfim, a partir da reflexão do teólogo mexicano, Carlos Mendoza-Ávarez, aponta o caminho do “luto à luta”, feito pelas pessoas que perderam seus entes queridos no crime de Brumadinho. Esse conjunto de textos pode, sem dúvida, estimular os debates que fazem avançar a reflexão teológica na sociedade do controle, do aperfeiçoamento e do cuidado. Boa leitura!

O corpo como lugar de ressurreição

Diego Patricio Vera Vélez¹

Resumo: Este trabalho oferece uma interpretação do *corpo como lugar de ressurreição* a partir da teologia de Karl Rahner. Nosso objetivo é descrever como a corporeidade e não simplesmente a alma é necessária para a salvação do ser humano. Rahner compreende a *ressurreição* como a salvação definitiva da existência humana diante de Deus. Sua antropologia estabelece que o ser humano não é simplesmente o espírito que por qualquer destino veio cair no corpo, no espaço, no tempo e na história. Ele é a unidade absoluta e indissolúvel de matéria e espírito, portanto sua ressurreição é una e total. As Sagradas Escrituras narram que foi na *carne* e não unicamente no espírito que Cristo desceu à *morada dos mortos*, apareceu aos seus discípulos e subiu à direita do Pai. É o *corpo* do Senhor o lugar da ressurreição e a prefiguração do que o ser humano deve tornar-se um dia após a morte. As conclusões da nossa pesquisa visam os desafios de compreender uma escatologia que integre a corporeidade do ser humano e não somente sua alma perante a salvação.

Palavras-chave: *Corpo. Morte. Ressurreição.*

INTRODUÇÃO

Tradicionalmente concebe-se o espírito ou a *alma imortal* como um dos elementos dentro da totalidade do ser humano que se pode encontrar imediatamente em *estado puro*, distinto em sua natureza do resto dos outros elementos constitutivos do ser humano, suscitando assim certo menosprezo pela corporeidade. Esta compreensão fundamenta-se principalmente no livro do Eclesiastes quando afirma que com a morte, o espírito volta para Deus enquanto o corpo retorna à terra da qual foi formado (Ecl 12,7). No entanto, esta passagem simplesmente indica que na morte Deus retira seu alento vivificante e o ser humano desce ao sepulcro, não afirma nem nega explicitamente a *separação de corpo e alma*. Na atualidade, a morte ainda é concebida como uma mera *cisão* entre matéria e espírito. As pessoas rezam pela salvação das *almas* dos seus defuntos, mas despreocupam-se com a *ressurreição dos seus corpos*.

De acordo com Rahner, explicar a morte como uma *separação de corpo e alma*, como se ambos fossem diferentes entre si, não permite compreender a *ressurreição final da carne*, assim como a professamos no *Credo*, embora permita entender a subsistência do ser humano após a morte. O teólogo alemão propõe interpretar a alma como a forma substancial do corpo sem nenhuma distinção real. Portanto, é necessário pressupor que a alma separada do

1 Licenciado em Ciências da Educação e Filosofia da Universidade Politécnica Salesiana do Equador. Estudante de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia y Teologia. A presente pesquisa faz parte da pesquisa do Programa de Iniciação Científica da FAJE, e foi orientada pelo Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori, como parte da pesquisa desenvolvida no Grupo de Pesquisa “As interfaces da antropologia na teologia contemporânea”, tendo tido apoio da FAPEMIG. Contato com o autor: diegocavanis2011@hotmail.com

corpo tem relação com o mundo material, ela não é *acósmica*, mas *pancósmica*. Nossa pesquisa busca resgatar a compreensão unitária do ser humano perante a morte proposta por Rahner. Para isso, organizamos nosso trabalho sistematicamente em três partes. Na primeira parte, apresentaremos uma breve reflexão sobre a morte e o pecado. Na segunda, descreveremos a morte na teologia de Karl Rahner. E na terceira parte, proporemos uma reflexão sobre a *ressurreição da carne*.

1 MORTE E PECADO

De acordo com as Sagradas Escrituras, a morte é *consequência do pecado* (Rm 6,23; Ef 2,1). Os primeiros seres humanos foram criados por Deus com a possibilidade de não morrer. O ser humano morre porque seus primeiros pais se afastaram voluntariamente da vontade de Deus, perdendo assim a *justiça original* e com ela a possibilidade da imortalidade. Essa *justiça original* era a íntima união com Deus pela graça, que transformava a natureza espiritual do ser humano e penetrava sua corporeidade. A morte, na atual economia da salvação, é em certo sentido a expressão visível da ruptura de relações entre Deus e a humanidade (RAHNER, 1965, p. 38).

Ao afirmar que a morte é a *consequência do pecado*, Rahner considera que antes da queda (Gn 3), o ser humano não tinha a necessidade de morrer. Porém, a fé da Igreja não nos diz que se não houvesse pecado o *ser paradisíaco* teria prolongado indefinidamente sua vida terrena. Segundo Rahner, o ser humano teria permanecido na sua forma corporal, mas sua vida chegaria a um ponto de consumação e plena maturidade desde dentro. Sem sofrer a *separação de corpo e alma* o ser humano teria passado a uma consumação da sua existência aberta ao mundo, o que agora é aguardado no momento escatológico da *ressurreição da carne* (RAHNER, 1965, p. 39).

A morte não é só um acontecimento passivamente sofrido, que alcança igualmente a todos os seres humanos: *bons e maus*. Ela é também o fim da vida e a consumação realizada ativamente no decorrer de toda a existência humana como uma decisão distinta nos justos e nos pecadores. Neste sentido, podemos afirmar que a morte não é meramente uma expressão do afastamento de Deus que arrastou toda a descendência de Adão, mas que tem relação com os pecados pessoais graves de cada pessoa (Rm 1,32; 7,9; 8,13; 9,16; 7,5; 8,2). Para Rahner, o *pecado pessoal* e o *pecado original* encontram na morte uma representação interna: para os ímpios, como manifestação total do pecado pessoal, e para os justos, pela relação com o pecado original e pela *manifestação do commorrem com Cristo*² (RAHNER, 1965, p. 57).

Nessa perspectiva, a morte dos justos e dos pecadores leva-os a alcançarem, em Cristo, sua definitividade, como é apresentado no relato da paixão do Evangelho de São Lucas. Neste relato, um dos homens crucificados com o Senhor consegue enxergar na morte de Cristo sua própria morte e pede para Ele: *Senhor, lembra-te de mim quando entrares no teu Reino* (Lc

2 *Commorrem* é o termo utilizado por Rahner para referir-se à participação e apropriação da morte redentora do Senhor.

23,42). Esse homem moribundo compreendeu o sentido da sua morte, e Jesus que compartilhava sua mesma condição sentiu compaixão e o consolou dizendo-lhe: *hoje estarás comigo no paraíso* (Lc 23,43). No entanto, para o outro homem Jesus não disse nada. As trevas e o silêncio mortal da sua parte nos advertem que a morte pode ser também aurora de morte eterna. Os cristãos no meio do temor perante o fim somos chamados a acolher a morte do Senhor como *Boa Nova* que nos oferece uma vida que não conhece o ocaso. O mistério que envolve a morte do ser humano aponta sacramentalmente para o mistério da morte de Cristo. Por essa razão, cada cristão pode celebrar na liturgia da própria vida o mistério da morte redentora do Senhor (RAHNER, 1965, p. 88).

2 A MORTE NA TEOLOGIA DE KARL RAHNER

A morte é um fenômeno biológico próprio de todos os seres humanos. De acordo com os enunciados tradicionais da fé cristã, ela implica uma *separação de corpo e alma*. A morte é também o fim do *estado de viador*, a consequência do pecado e a manifestação do *nosso commorror com Cristo*. A teologia estritamente tomista afirma que na morte a alma se *separa e individua pela* relação ao corpo que não tem, mas que recuperará ao final dos tempos, quando a história termine. De acordo com Rahner, pela morte, a alma não se torna *acósmica*, mas *pancósmica*. Ou seja, ao abandonar na morte sua forma corporal limitada e abrir-se ao todo, a alma concorre de alguma maneira a determinar o universo como fundo da vida pessoal dos outros seres humanos enquanto seres *corpóreo-espirituais*. Com isso, Rahner aponta à influência dos defuntos no mundo e busca apresentar uma explicação teológica para o mistério de comunhão entre vivos e mortos. Ao mesmo tempo, tenta expressar a influência da vida terrena de cada pessoa no ulterior desenvolvimento da história unicamente perceptível no momento do *Juízo Final*.

O ser humano está inserido no mundo e sua liberdade acontece nas diversas ações realizadas no espaço e no tempo no decorrer da história. Essa liberdade torna-se autêntica quando é assumida na unidade. À medida que o ser humano se percebe inteiramente, percebe-se também como um ser livre para alcançar a salvação. Isto significa que, quando a pessoa tem consciência da sua unidade é capaz de responder por suas ações com liberdade autêntica e pode compreender que o problema da existência humana é um problema de salvação que abrange não unicamente a alma como *espírito puro*, mas o ser humano inteiramente.

Dado que a morte é pela sua natureza a consumação da vida temporal do ser humano, não pode considerar-se como um acontecimento que embora seja evidentemente passivo só passivamente se aceite. A morte é um fenômeno difícil de ser explicado e compreendido, principalmente pela complexidade do próprio ser humano. A antropologia de Rahner entende o ser humano como a estranha e íntima unidade de matéria e espírito, pessoa e natureza, que na sua essência possui uma dialética verdadeiramente complexa. Portanto, é lógico esperar que essa complexidade se evidencie na morte, pois ela é o fim do *humano inteiro*, mas não inteiramente (RAHNER, 1965, p. 34).

A morte do ser humano constitui o fim do *estado de viador*, ou seja, do seu peregrinar nesta vida corruptivelmente corporal. De fato, se cada pessoa termina sua vida temporal pela *separação de corpo e alma*, já no momento da morte alcança sua consumação desde dentro e seu caráter de definitividade. Portanto, essa separação entre *matéria e espírito* não deve entender-se como uma simples evasão do mundo por parte da *realidade espiritual* do ser humano. Pelo contrário, com a morte o ser humano começa uma nova relação com o mundo, já que sua *realidade espiritual* não está mais limitada pelo espaço e tempo do seu corpo humano (RAHNER, 1965, p. 36).

A escatologia de Rahner, apresenta a morte como a definitividade e consumação do ser humano, como a indissolúvel unidade de *ação e paixão*, e como o nascimento para a eternidade. Nesta perspectiva, a eternidade não é simplesmente uma prolongação do tempo terreno, mas o fruto do estado definitivo da liberdade humana e da decisão última de cada pessoa. De modo que, a morte representa um sofrimento extremo, mas também uma ação da própria liberdade. O ser humano pode ser surpreendido pela morte como o momento do fim da sua existência, ou pode ir morrendo no decorrer da sua vida como preparação para este momento definitivo (RAHNER, 1965, p. 92).

Constantemente vamos abandonando a vida: nos despedimos, nos desiludimos, e nos cansamos até chegar ao momento da nossa morte. Passamos do presumível ao incompreensível e irremediável. E precisamente por esta razão é possível afirmar que vamos morrendo no decorrer de toda nossa vida e aquilo que comumente chamamos de morte não é mais do que o fim dela mesma. A morte deve ser compreendida como façanha da liberdade do ser humano, algo que não lhe é imposto, mas acolhido. Perante o fim, o ser humano deve possuir uma *liberdade autêntica*, tanto para aceitar a morte como para sentir-se livre diante dela. Quando, pelo contrário, o temor à morte o paralisa e busca esconder-se dela, o ser humano rejeita sua consciência de transcendência e deslegitima a própria fé na ressurreição do Senhor (RAHNER, 1965, p. 94).

De acordo com Rahner, onde há plena liberdade, há amor à morte e coragem para morrer. Portanto, é necessário alcançar uma liberdade autêntica que não somente acolha a morte, mas também compreenda seu sentido. O ser humano não caminha simplesmente para o fim da sua vida terrena como afirmava Heidegger, mas para o começo da eternidade na definitiva consumação da sua existência através da fé. A morte é *queda*. No entanto, pela fé, ela pode ser interpretada como uma *queda* nas mãos do Deus vivo, ao qual chamamos Pai. Essa interpretação positiva da existência mortal como disposição sobre a totalidade da vida é possível pela graça de Cristo. Por esta razão, chamamos fé à ação que se realiza através da graça do Senhor, na qual cada pessoa no meio das trevas e do absurdo da morte compreende seu próprio sentido existencial (RAHNER, 1965, p. 95).

A fé é o total abandono do ser humano em Deus em um momento incompreensível da sua existência. Quando o ser humano morre em liberdade autêntica, fidelidade e confiança; quando se abandona por inteiro e parece cair no vazio de um abismo sem fundo, acontece

algo que só pela graça de Deus pode acontecer: *participar da morte de Cristo*. Esta morte redentora nos liberta da nossa própria morte e nos introduz na vida de Deus. Para os cristãos, morrer em graça é *commorrer* com Cristo através da *vida sacramental*. Os sacramentos são o caminho para nossa salvação porque nos remetem à graça e nos posicionam diante da *comunhão dos santos*.

Embora não todos os seres humanos sejam capazes (em todas as situações históricas da humanidade) de tomar uma decisão explícita diante da fé anunciada, todos são capazes de uma *disposição interna* de abertura a Deus (*fides virtualis*). De acordo com Rahner, esta disposição interna elevada por graça de Deus, pode ser também um evento de salvação e uma vontade ou desejo que pode equiparar-se com um ato explícito de fé. De modo que, a morte pode também ser interpretada como uma disposição interna da liberdade humana para acolher como vontade de Deus a fatalidade do fim da existência. A morte é a desapareição do *ator* e da sua *ação* diante dos olhos dos espectadores e o caminho definitivo para chegar a Deus (RAHNER, 1965, p. 104).

3 A RESSURREIÇÃO DA CARNE

A *fé na ressurreição dos mortos* não surgiu de uma elucubração conceptual, mas da reflexão da comunidade sobre uma circunstância histórica; não foi elaborada pelos teólogos, mas estabelecida pelos *mártires*: homens e mulheres que experimentaram a Deus na dor perante seu silêncio, na decepção do seu afastamento, mas também na alegria da sua presença (Sl 16, 49, 73) e na consciência que tinham Nele sua recompensa (Sb 5,15). Para os Israelitas, é Deus quem vai abrindo caminho na vida da comunidade e tudo acontece em torno à relação com Ele. O caráter unitário da antropologia hebraica revela que a relação com Deus não é uma realidade unicamente futura, mas algo já experimentado no decorrer da história (RUIZ DE LA PEÑA, 1986, p. 103)

As Sagradas Escrituras em diversas ocasiões descrevem relatos sobre *ressurreições de mortos*. No entanto, é necessário esclarecer conceitual e terminologicamente o que significa a *ressurreição da carne no final dos tempos* que professamos na fé cristã. O Evangelho de Mateus 27,52-53 afirma que: “se abriram os túmulos e muitos corpos dos justos falecidos *ressuscitaram*”. Do mesmo modo, em diversas ocasiões Jesus aparece realizando *ressurreições* como em Lc 7,11-15; 8,49-55; Jo 11,38-44. Em outras passagens Pedro e Paulo continuam com essa missão do Senhor como vemos em At 9,36-43; 20,9-10. Também no Antigo Testamento, encontramos pessoas *ressuscitadas* por Elias e Eliseu, como em 1Rs 17,17-24; 2Rs 4,32-37; 13,20-21. Estas passagens referem-se a *reanimações* e não à *ressurreição final da carne*, como professamos no Credo. A diferença está em que todas as pessoas que foram reanimadas eventualmente morrerão um dia; enquanto Jesus, o *primeiro ressuscitado dentre os mortos*, não volta a morrer mais. Ele é a prefiguração do que o ser humano deve tornar-se um dia após a morte³.

3 É nesta perspectiva que Paulo afirma “Cristo é o primogênito entre os mortos” (Cl 1,18), e “Ele ressuscitou dentre os mortos, como primícias dos que morreram” (1 Cor 15,20).

O dogma de fé sobre a *ressurreição da carne no final dos tempos* refere-se à *ressurreição definitiva* como Cristo, cujo *corpo* vive eternamente. A morte não deve compreender-se como mero *sofrer* ou como fatalidade destrutora que vem de fora, mas como realização última que o ser humano aspira positivamente. Por conseguinte, a recuperação da forma corporal na ressurreição não significa a perda da abertura ao mundo como um todo, alcançada na morte. Ao contrário, o corpo glorificado (1Cor 15), além de receber uma *plasticidade perfeita* para o espírito divinizado pela graça, é expressão da pancosmicidade permanente da pessoa glorificada (RAHNER, 1965, p. 28).

Pela encarnação no seio de Maria, *o Filho de Deus se fez carne e habitou entre nós* (Jo 1,14). Ao assumir nossa carne em tudo, exceto no pecado (Hb 4,15), Ele se fez semelhante a nós também na nossa morte. Portanto, afirmar que Cristo morreu nossa própria morte não significa que sua morte seja simplesmente e em todos os aspectos igual à nossa morte ou que se reduza a uma mera aparência externa. As Sagradas Escrituras consideram seu *descenso à mansão dos mortos* como um fato próprio da morte real de Cristo (At 2,24.31). De modo que, quando as Sagradas Escrituras e o Símbolo da fé da Igreja afirmam que *Cristo morreu*, apontam para uma realidade que vai além de um mero fato empírico sobre um acontecimento histórico (RAHNER, 1965, p. 64).

A vida e a morte de Cristo constituem uma unidade: sua vida nos redime enquanto a sua morte está presente como vontade do Pai em toda sua existência. A obediência de Cristo é nossa redenção porque é morte e sua morte nos alcança a salvação porque é obediência. De modo que, o ser humano na obediência à vontade do Pai vai morrendo com Cristo no decorrer da sua vida. Pela morte de Cristo se abriu de modo novo ao mundo uma realidade espiritual que Cristo possuía desde o princípio e que se consumou na sua morte. Portanto, a doutrina sobre a *Descensus Christi ad Inferos*, não somente compreende uma ação soteriológica em favor daqueles que morreram antes da sua vinda, mas é expressão da identidade da morte interna do Senhor e sua relação com a morte de todos os seres humanos (RAHNER, 1965, p. 71).

Enfim, comumente identifica-se o *hades* no seu lado negativo, isto é, como carência escatológica do corpo glorioso. Rahner resgata desta morada um aspecto positivo, implícito na doutrina da fé, ao afirmar que na representação do *hades* está presente a ideia de *profundidade* ou de *mundo inferior*. Esta ideia sugere e inclui em certo modo o sentido do *interior*, do *essencial* e do *radicalmente um*. O fato de que o ser humano desça ao *hades* significa que ele entra de algum modo ao nível mais profundo da realidade do mundo, num fundo que une radicalmente a tudo. Ao professar (no quinto artigo do Credo) *que Cristo desceu aos infernos*, afirmamos que Ele entrou nessa realidade mais profunda. Assim, a humanidade espiritual de Cristo alcança pela morte uma *relação pancósmica*, aberta, real e ontológica com todo o universo (RAHNER, 1965, p. 72).

CONCLUSÃO

No decorrer dessas breves páginas percebemos como o pensamento de Karl Rahner, apesar da sua complexidade, é apropriado para compreender a corporeidade do ser humano como parte constitutiva da *salvação* e da *ressurreição da carne no final dos tempos*. O ser humano lembra-se da morte não necessariamente porque *caminha e é um ser para ela*, como afirmava Heidegger, mas porque a morte é um mistério sofrido no corpo de Cristo. Na primeira parte do nosso trabalho percebemos como a morte, além de ser uma consequência do pecado, representa a ruptura das relações entre Deus e o ser humano. Na segunda parte, Rahner nos ensina que com a morte o ser humano começa uma nova relação com o mundo. De modo que, no momento da morte cada pessoa alcança sua consumação desde dentro e seu caráter de definitividade.

Na terceira parte do nosso trabalho, vimos como a fé cristã apresenta a *ressurreição da carne* como uma realidade que atingirá o ser humano inteiramente em corpo e alma. A recuperação da forma corporal na *ressurreição da carne no final dos tempos*, como afirma nossa profissão de fé, não significa a perda da abertura ao mundo como um todo alcançada na morte. Pelo contrário, o corpo glorificado pela graça é expressão da pancosmicidade permanente da pessoa glorificada. Com isto, Rahner busca apresentar pedagogicamente uma escatologia que integra a corporeidade do ser humano e não somente sua alma perante a salvação.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA Sagrada. Tradução da CNBB. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002.

RAHNER, Karl. *Sentido teológico de la muerte*. Barcelona: Herder, 1965.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *La otra dimensión: escatología cristiana*. 5.ed. Bilbao: Sal Terrae. 1986. (Presencia Teológica, 29).

Experiência religiosa e cibercultura: corporeidade e vulnerabilidade como *locus* do humano

Elias Fernandes Pinto¹

Resumo: A cultura atual vem sendo transformada de forma veloz pela tecnologia. Isso leva-nos a caracterizá-la como cibercultura. O presente ensaio pretende mostrar os desafios emergentes neste novo contexto cultural para a fé cristã e, ao mesmo tempo, apontar elementos da fé para se pensar e viver este novo tempo. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica. A abordagem inicia-se descrevendo experiência religiosa no contexto atual marcada pela perspectiva individualista e holística. Em seguida, apresenta-se as características da cibercultura que em grande parte retoma os elementos descritos na experiência religiosa. Mas, as utopias cibernéticas possuem uma dimensão monista com matiz pós-humanista que reduz o ser humano aos processos mentais. Por fim, apresenta-se os temas da corporeidade e da vulnerabilidade, próprios da antropologia cristã, para o diálogo em torno do humano na cibercultura. Neste contexto, a corporeidade e a vulnerabilidade se apresentarão como possibilidade de um *locus* do humano.

Palavras-chave: Experiência religiosa atual. Cibercultura. Corporeidade. Vulnerabilidade. Antropologia cristã.

INTRODUÇÃO

A Revelação cristã não se identifica de maneira exclusiva com os elementos da cultura que a transmite (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 1988, n. 6). Isso possibilita à fé cristã lançar luzes para a realidade e, ao mesmo tempo, ser iluminada por ela. Este artigo pretende apenas apontar alguns elementos para o diálogo da fé cristã com o mundo contemporâneo caracterizado pelas transformações cibernéticas.

O texto inicia com um breve diagnóstico das experiências religiosas no cenário contemporâneo, marcadas pelo individualismo e pela visão holística, para situar as experiências humanas na cibercultura que retomam elementos da religiosidade. De modo fundamental, mostraremos a visão de ser humano na cibercultura que já se apresenta com características de um pós-humanismo. Por fim, apresentaremos dois elementos da fé cristã para dialogar com essa cultura em torno da compreensão do humano: a corporeidade e a vulnerabilidade.

Neste diálogo, acreditamos que a corporeidade e a vulnerabilidade são lugares para se pensar e viver nossa humanidade. Devido à centralidade da encarnação para a fé cristã, a corporeidade se apresenta como grande aporte da antropologia cristã para o mundo atual. O ensaio segue o método de uma pesquisa bibliográfica. A principal fundamentação teórica

¹ Doutorando em Teologia Sistemática no programa de pós-graduação da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, FAJE, com ênfase em Antropologia Teológica, membro do Grupo de Pesquisa “As interfaces da antropologia na teologia contemporânea. Bolsista FAPEMIG.

será trazida do teólogo português João Manuel Duque que nos últimos anos tem se dedicado a esta temática da relação entre a cibercultura e a antropologia cristã.

1 EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS E CIBERCULTURA

As experiências religiosas no contexto contemporâneo possuem muitas facetas. A conhecida e conceituada obra de Charles Taylor, *A Secular Age*, por exemplo, identifica o imaginário religioso atual com a experiência espiritual individual, como forma secularizada de experiência religiosa (TAYLOR, 2009, p. 159-161). Isso se deve às experiências da modernidade no ocidente marcadas pela subjetivação e individuação. Trata-se de um fenômeno cultural. A secularização neste contexto religioso pós-moderno não se refere à negação do religioso, mas à sua transformação do exterior e da objetividade institucional para o interior e para a subjetividade individual.

Essa linha de interpretação do cenário religioso atual também aparece no sociólogo belga, Stef Aupers. Ao analisar o fenômeno religioso, particularmente nas sociedades urbanas europeias, ele chega à conclusão de que as experiências religiosas estão unificadas em torno do conceito de uma espiritualidade denominada como *New Age*.

Esta forma de espiritualidade parece substituir o tradicional conceito de experiência religiosa que é entendido como encontro do sujeito com o transcendente, isto é, Deus. Refere-se a um conhecimento experiencial e não meramente teórico (DOU, 1989, p. 22-25). A experiência religiosa, neste sentido, dá-se na experiência humana em geral. Elas podem ser diferenciadas, mas não separadas. O que muda é a relação com o sagrado ou com o mistério (TILLICH, 1967, p. 738).

A espiritualidade denominada como *New Age*, segundo a interpretação de Duque (2018, p. 229), se apresenta com duas características fundamentais: a) a concentração na experiência de si mesmo, *do self*; b) a relação íntima dessa experiência individualizada com certas formas de experiência holística do universo circundante.

Em relação à concentração em torno de si mesmo, observa-se também um desenvolvimento da ética do *self* a partir de uma clara oposição à organização social e institucional. Trata-se, portanto, de uma ética da liberação de esquemas previamente determinados pela sociedade, família, religião etc. Esta libertação é entendida no sentido de conseguir a absoluta coincidência de si mesmo com uma identidade individual pretensamente única.

Ao mesmo tempo, a descoberta espiritual de si mesmo acontece no mesmo processo no qual se pratica uma espécie de consonância com energias impessoais e globais que atravessam o universo. Neste sentido, a fidelidade a si mesmo vem a coincidir com a fidelidade ao ritmo dessas energias, que são interpretadas como fontes da verdadeira espiritualidade. Portanto, as características mais relevantes das experiências religiosas no cenário atual são: o acento numa perspectiva individualista e, ao mesmo tempo, uma visão holística do universo.

Acrescenta-se que a transformação cibernética na contemporaneidade é a definição mais englobante da cultura atual. Esta constatação nos permite qualificar a cultura contemporânea como cibercultura. João Manuel Duque defende a tese de que as experiências espirituais na cibercultura repetem, em grande parte, as características apresentadas da experiência religiosa pós-moderna (DUQUE, 2018, p. 230-231).

O termo cibercultura vem do conceito de ciberespaço, que foi popularizado pelo escritor William Gibson em seu romance *Neuromante*². No final da década de 1980, com o processo de expansão das *Tecnologias de Informação e Comunicação*, TICS, a palavra cibercultura definiu as experiências e produções que se desenvolviam nesta nova dimensão da cultura contemporânea que tinha como ponto de gravidade as mediações tecnológicas (SANGUINETTI, 2011, não paginado).

As características primordiais da cibercultura podem ser expressas, como: a interatividade com as máquinas, a hipertextualidade e a conectividade, que facilita formas de comunicação e informação mediada pelos computadores. “Hoje, a denominada cibercultura abarca a cultura mundial e se aprofunda em determinados grupos sociais e etários, em particular os jovens, dando origem às ciberculturas juvenis” (SANGUINETTI, 2011, não paginado).

O nosso entorno é profundamente transformado por esta revolução cultural. Atualmente, o ser humano é marcado pela experiência da rede. A rede é um lugar que possibilita o encontro com amigos, ler notícias, comprar, compartilhar interesses e ideias. Trata-se de um espaço de experiência que está se tornando cada vez mais parte integrante da vida cotidiana de forma fluida e espontânea, isto é, a rede se apresenta, hoje, como um novo contexto existencial (SPADARO, 2012, p. 15).

O papa Bento XVI afirma que as redes sociais são alimentadas por aspirações radicadas no coração do ser humano. Desta afirmação, Spadaro (2017, p. 16-17) enumera alguns desafios da comunicação na era digital. Entre eles, o que mais nos interessa nesta abordagem é a passagem da pastoral da resposta para a pastoral da pergunta. Percebe-se esta necessidade porque vivemos em uma cultura da “sobreinformação”, isto é, a chamada *information overload*. As repostas estão ao alcance de todos e em toda parte. O decisivo, hoje, é reconhecer as perguntas importantes, as fundamentais. E assim, fazer com que nossa vida ainda esteja aberta, para que possamos ouvir o outro e a Deus. Neste sentido, o Papa Francisco adverte: “nunca se deve responder perguntas que ninguém se põe” (EG, n. 155). Esta máxima vale também para a experiência na rede.

Deve-se ter claro que a rede enquanto novo contexto existencial não é apenas um instrumento para a comunicação, mas um ambiente cultural.

[A rede,] absolutamente não é um “instrumento” de comunicação que pode ser usado ou não; é um “ambiente” cultural, que determina um estilo de pensamento e cria novos territórios e novas formas de

2 GIBSON, William. *Neuromante*. Lisboa: Meribérica, 1989.

educação, contribuindo para definir também um novo modo de estimular as inteligências e de estreitar as relações, até mesmo um modo de habitar o mundo e de organizá-lo. Portanto, não um ambiente separado, mas sim cada vez mais conectado com o da vida quotidiana. Não um “lugar” específico dentro do qual se pode entrar em alguns momentos para viver online, e do qual se pode sair para entrar novamente na vida offline (SPADARO, 2012, p. 15).

Este pensamento foi também evidenciado pelo papa Bento XVI: “O ambiente digital não é um mundo paralelo ou puramente virtual, mas faz parte da realidade quotidiana de muitas pessoas, especialmente dos mais jovens” (BENTO XVI, 2013, não paginado).

O ambiente digital traz como novidade sua natureza de *social network*. Isso permite que nas redes surjam não apenas as relações entre o Eu e o Tu, mas as relações do “eu” e as relações do “tu”, ou seja:

Em rede, emergem não apenas as pessoas e os conteúdos, mas também as relações. Comunicar, portanto, não significa mais transmitir, mas compartilhar. A sociedade digital não é mais pensável e compreensível apenas através dos conteúdos. Acima de tudo, não há as coisas, mas as ‘pessoas’. Há principalmente as relações: a troca dos conteúdos que ocorre dentro das relações entre pessoas. A base relacional do conhecimento em rede é radical (SPADARO, 2017, p. 18).

O documento preparatório para o Sínodo sobre os jovens de 2018 expressa clara preocupação com a evangelização neste novo contexto cultural. O sínodo constata que as gerações atuais são caracterizadas pela relação com as modernas tecnologias da comunicação e com aquilo que normalmente é chamado de “mundo virtual”. Sobretudo, o documento alerta que este mundo virtual provoca efeitos muito reais, pois ele oferece possibilidades de acesso a imensas janelas de oportunidades e, ao mesmo tempo, apresenta riscos para o jovem atual. “No entanto, é de grande importância que se preste atenção ao modo como a experiência de relações tecnologicamente mediadas estrutura o conceito do mundo, da realidade e das relações interpessoais” (SÍNODO DOS BISPOS, 2017, n. 2).

Interessa-nos de modo fundamental a percepção de que a partir das experiências nas redes emerge um novo conceito de mundo, realidade e relações interpessoais. Essas peculiaridades trazem consequências para a antropologia cristã. No entanto, a cibercultura é um fenômeno amplo e complexo. Ela pode também ser pensada a partir da tecnologia cibernética numa perspectiva utópica (DUQUE, 2018, p. 230).

O teólogo português, João Manuel Duque, para apresentar a experiência religiosa na cibercultura caracterizada como utopia cibernética, apresenta a tecnologia como um espaço de possibilidades infinitas³ e, ao mesmo tempo, um mundo oculto⁴.

O primeiro aspecto trata-se da extensão da capacidade criadora do ser humano que ao longo da história teve diversas manifestações utópicas. Mas, observa-se que no contexto atual esta dimensão conseguiu altos níveis de avanços.

A transformação pós-moderna desta característica da modernidade pode identificar-se na forma em que agora se concebe este poder criador, o que em muitos casos o transforma num poder já propriamente pós-humano, já que se trata de um poder de máquinas – inclusive máquinas inteligentes, que podem se tornar ‘mentes digitais’ (DUQUE, 2018, p. 231).

As filosofias contemporâneas denominadas *ciberfilosofias* traduzem os complexos motivos desta capacidade criadora como opções que se abrem à dimensão da virtualidade. Por sua vez, a virtualidade se caracteriza, neste novo contexto, por um poder quase “divino” de construir o mundo que se alimenta da indiferenciação entre aparência e ser, realidade e ficção (MÜLLER, 1998, p. 84). A crença neste poder quase divino surgido entre os anos 80 e 90 do século passado levou certos grupos a defenderem a possibilidade de uma salvação pela tecnologia (DUQUE, 2019, p. 231).

Neste sentido, a tecnologia se torna o *locus* de salvação religiosa eliminando, assim, a separação clara entre ciência e religião de tempos anteriores (AUPERS, 2010, p. 19). Esta nova modalidade provoca uma espécie de novo encantamento do mundo, pois a tecnologia avançada tem se tornado invisível ou literalmente oculta. Ela se baseia em códigos sem os quais a pessoa humana se mistifica. E, certamente, nenhum ser humano possui todos esses códigos tecnológicos (DAVIS, 1999, p. 181). Assim, estamos de cheio no segundo aspecto apresentado por Duque (2019, p. 232-235): o mundo oculto e mágico da cibercultura.

O suporte tecnológico das experiências “religiosas” cibernéticas é, naturalmente, o processo de virtualização da realidade, segundo o modelo *simulacro*. O que é experimentado como real é a simulação da realidade analógica. Mas, em seguida, adiciona-se a dissimulação da simulação. Consequentemente, essa dissimulação leva à não distinção entre realidade digital e realidade analógica.

Por estes e outros aspectos das espiritualidades relacionadas com a tecnologia levam Duque (2019, p. 233) a propor que se trata de uma visão de mundo que reedita as tradicionais da ontologia e da antropologia gnósticas que também são evidentes em alguns dos conceitos

3 Esta categoria Duque retira de Arlindo Oliveira, professor de ciência computacional e autor do livro *Mentes digitais*, que diz: “a tecnologia pode nos transformar em deuses” (OLIVEIRA, 2017b, não paginado).

4 Esta ideia também tem origem na obra *Mentes digitais* de Arlindo Oliveira. Trata-se da emblemática afirmação: não há tecnologia suficientemente avançada que pode distinguir-se de magia (OLIVEIRA, 2017a apud DUQUE, 2018, 230).

utilizados pelos respectivos teóricos da *Techgnosis*, ou da *Cybergnosis*. Fundamentalmente, a ontologia gnóstica é monista sob um aparente dualismo.

O monismo faz com que o gnosticismo assuma uma aparente configuração dualista da superação do espírito e da matéria de forma radical. Mas, trata-se de uma aparência, pois a matéria, no caso em análise, o corpo humano, não faz parte do seu mundo verdadeiro. Com isso, o monismo traduz-se num dualismo prático que pretende abandonar as condições reais e históricas do ser humano, tornando-o pretensamente um ser superior, quase “divino”.

Essa reflexão resulta na definição do humano centrada especialmente na mente, isto é, *o ser humano como puro processo de informação e conhecimento*. Trata-se de um ser humano diferente, reduzido ou, de um ser pós-humano. Portanto, estamos assistindo a abertura do ser humano às possibilidades infinitas, até o momento utópicas, posto que não há impossibilidades definidas (DUQUE, 2018, p. 234-235).

Na realidade, ao definir o que é humano a partir de sua atividade mental – essa sim, entendida a partir do mecanismo – uma máquina inteligente não será radicalmente distinta de um ser humano. Mentes digitais e mentes biológicas só serão distinguidas pelo *hardware*, mas não essencialmente (DUQUE, 2018, p. 235-236).

Esse novo paradigma vê o ser humano do ponto de vista científico, como uma máquina; do ponto de vista da tecnologia da comunicação, como um padrão de informação. No ponto de vista cibernético, os seres humanos são máquinas de processamento de informações, das quais o programa imaterial com suas instruções específicas constitui a personalidade humana singular. As funções de processamento de informação do cérebro humano tornam-se a própria essência do ser humano (KRUEGER, 2005, p. 83).

Mas, pode-se questionar: a salvação pela tecnologia possui alguma relação com a salvação cristã? (KRUEGER, 2005, p. 83). Na lógica cibernética, o que vai acontecer com o corpo? Pode-se, neste contexto, falar de uma libertação gnóstica do corpo? São questões pertinentes para a antropologia e soteriologia cristãs.

Para Krueger (2005, p. 84) o corpo dos seres humanos torna-se obsoleto porque o processamento de informação neural é considerado demasiado lento para competir com a velocidade, parecida à da luz, dos meios eletrônicos e dos computadores. Portanto, o corpo humano deve ser superado pelo critério da eficiência cibernética e não por motivos gnósticos.

Posta a questão sobre o corpo nas experiências cibernéticas, entraremos na antropologia cristã com o objetivo de lançar luzes para a compreensão do humano neste novo contexto que se impõe. Centraremos nossa reflexão na corporeidade e vulnerabilidade como aportes para a temática.

2 CIBERCULTURA E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA CRISTÃ: A CORPOREIDADE COMO ELEMENTO DE DISCERNIMENTO

Para Duque (2019, p. 236), tendo em vista a centralidade da encarnação na fé cristã para a compreensão do humano e de Deus, a corporeidade se apresenta como principal elemento de uma antropologia cristã em relação às questões que a cibercultura nos coloca.

A ideia de encarnação remete, em primeiro lugar, à afirmação de João no prólogo de seu Evangelho: “O verbo se fez carne” (Jo, 1,14). Para Moingt (2008, p. 575-576), o tema da encarnação está no contexto da última etapa do desenvolvimento cristológico no qual se tem elaborada a questão da preexistência do Verbo. Daí a problemática em torno da encarnação, das naturezas divina e humana de Jesus Cristo. Mas, tendo chegado ao tema da encarnação é que nos permite dizer que Jesus é a Palavra de Deus e a verdade do ser humano (GS, n. 22).

Para Gonzáles Faus (2016, p. 258), dizer que o Verbo se fez carne significa necessariamente dizer que o Filho de Deus, ou a autêntica doação de Deus, se fez projeto de si mesmo, se fez história, e que seus títulos, sua filiação e divindade, ele já os tinha desde o princípio, mas os possuía de tal forma, que deviam ser realizados e postos em jogo, em uma série de decisões ao longo de toda uma história. O Filho de Deus assume a carne, a existência humana com toda a sua fragilidade e potencialidade.

O corpo, como organismo pessoal e carnal, inclusive a sua materialidade, é constitutivo da individuação dos sujeitos humanos. Essa individuação torna cada pessoa humana única e insubstituível que é, ao mesmo tempo, sua história pessoal e individualidade. Essa condição torna-se necessária para a constituição de cada indivíduo como pessoa, pois sem ela não é possível identificar alguém no espaço, no tempo e na história (DUQUE, 2019, p. 237). A questão do humano apresenta-se, segundo a antropologia hebraico-cristã, na questão da identidade pessoal, e não numa distinção essencialista e abstrata (DUQUE, 2016, p. 176).

Seguiremos a abordagem de Duque que tem como ponto de partida para a reflexão sobre a corporeidade o princípio do corpo como constitutivo da individuação humana. O próprio teólogo português afirma que ele se fundamenta basicamente no pensamento de Emanuel Levinas, um dos maiores representantes da antropologia judaica que, por sua vez, é um dos fundamentos da antropologia cristã⁵.

Este princípio está em conexão com a proposta aristotélica de individuação pela matéria. Esta proposta possui efeitos sobre a definição bem posterior de São Tomás que entende pessoa como uma substância individual (TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica I*, q. 29, a.1). Sem esta realidade individualizadora, o humano poderia ser interpretado como pura circulação espiritual ou energética, uma espécie de humanidade global de corpo em corpo, como pura manifestação visível de um único sujeito universal invisível. Além disso, poderia estender-se ao não humano, como os animais, as árvores etc. Portanto, a história pessoal do corpo

5 Trata-se da obra: LÉVINAS, Emmanuel. *Altrimenti che essere, o Al di là dell'essenza*. Martinus Nijhoff: La Haye, 1974.

próprio se apresenta como a possibilidade que permite cada pessoa ser única (DUQUE, 2019, p. 237-238).

Por sua vez, a história pessoal do corpo próprio é a história de suas relações. Encontramos esta afirmação de forma mais clara em São Tomás que parte do conceito de Boécio de Pessoa, aplicável a todos os seres racionais: “Pessoa é a substância individual de natureza racional” (BOECIO apud TOMÁS, *Suma Teológica*, q. 29, a.1), mas Tomás dá um passo importante: ao aplicar o conceito de pessoa ao Deus Triuno, ele diz: “a pessoa divina significa relação enquanto subsistente” (TOMÁS, *Suma Teológica*, q. 29, a.4). As pessoas divinas se distinguem enquanto se relacionam. A distinção, não é, portanto, separação, mas relação. O ser irrepetível não é fechamento em si, tampouco isolamento, mas sim doação. As pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo são enquanto se relacionam. A unidade divina não é só a unidade do solitário, mas da comunhão perfeita. Não há um substrato prévio a esse ser doação do Pai, Filho e Espírito Santo. As pessoas divinas não são “antes” de entrar em relação, senão que são enquanto se relacionam (LADARIA, 2015, p. 268).

Voltando a reflexão para o ser humano, o ser pessoal constituído na relação, pode-se dizer que corpo-próprio como ser pessoal só é possível diante da exposição ao corpo do outro. O outro entendido como o mundo exterior ao sujeito e o outro humano como experiência especial na constituição do eu pessoal.

Ao mesmo tempo, a minha exposição ao outro corresponde a uma exposição do outro a mim. Porque o outro, na sua vulnerabilidade corpórea, é sempre já um ser exposto à minha responsabilidade. Sendo assim, a minha identidade deve-se, também, ao modo como eu sou um lugar para o outro. Eu e não outro qualquer e não todos, em geral sou - o que sou, na medida em que, na minha subjetividade corpórea, estou para o outro, enquanto seu lugar. Assim, a identidade joga-se sempre, na relação substancial e subjetiva a uma alteridade constitutiva (DUQUE, 2016, p. 178).

Na exposição concreta aos corpos pessoais, concreto e particulares o ser humano se torna responsável pelo outro. Esta vocação à responsabilidade vem de Deus e está na origem da liberdade. Esta ideia está na emblemática e incômoda pergunta bíblica: “onde está o teu irmão?” (Gn 4,9). A vocação do ser humano à liberdade e à responsabilidade, que é dom de Deus, exige sempre uma resposta. Abre-se, inclusive, à possibilidade de uma não-resposta, isto é, a negatividade. A interpretação proposta apresenta o corpo pessoal como um corpo em resposta ao outro, em liberdade responsável (DUQUE, 2019, p. 239).

Acrescenta-se que justamente a “*forma corporis*”⁶ que permite falar da alma. “A alma seria, então, a dimensão pessoal – relacional, em responsabilidade livre – do corpo” (DUQUE, 2018, p. 240). Corrobora com essa afirmação o pensamento dito pela Congregação para a Doutrina da

6 O termo vem do tradicional conceito de Santo Tomás da alma como forma do corpo (SANTO TOMÁS, *Suma theologica*, I, 1. 75s)

Fé: “a alma como o ‘eu’ humano (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Carta sobre algumas questões respeitantes à escatologia*, 1979). Portanto, não há uma alma sem que haja um corpo em exposição interpessoal e a unicidade da pessoa consiste nesta exposição interpessoal. Não existe uma alma universal, mas almas em particular. Nesse sentido, dizer que cada alma foi criada única por Deus significa:

Em sua singularidade, cada pessoa recebe seu ser pessoal no acontecimento da interpelação de Deus ‘onde está seu irmão?’ Esse seria justamente o acontecimento permanente da ‘criação’ de cada alma - ou seja, de cada pessoa, como corpo de resposta pessoal” (DUQUE, 2018, p. 240).

Concordamos com Duque quando ele diz: “a antropologia cristã se baseia na exposição interpessoal dos corpos e não nos ideais desencarnados de uma humanidade utópica, global e abstrata, como uma espécie de essência eterna” (DUQUE, 2018, p. 239). Isso leva-nos a pensar que o ser humano entendido desta forma nunca pode ser compreendido como uma máquina. A máquina, embora possua processos de grandes semelhanças com alguns processos humanos, jamais responderia na liberdade ao chamado à responsabilidade ao outro que se apresenta diante dela, na carne de sua vulnerabilidade histórica. Portanto, a máquina não se identifica com um ser pessoal.

CONCLUSÃO

As experiências religiosas na atualidade se caracterizam pela desinstitucionalização e, conseqüentemente, pela vivência da subjetividade de forma acentuada, seguindo as tendências modernas do ocidente. Ao mesmo tempo, uma visão holística também se faz presente neste horizonte das espiritualidades atuais. A partir de Duque, apresentamos a transformação cibernética da cultura que retoma, em muitos aspectos, estes elementos das experiências religiosas.

Sobre a cibercultura, primeiramente mostramos as experiências de rede, verdadeiros espaços de intercâmbio, nos quais emergem as relações. Em seguida, descrevemos algumas de suas características que nos levam a pensar em um pós-humanismo. As utopias cibernéticas identificam o ser humano com a sua mente e com isso o associam aos *softwares*. Há quase que uma identidade entre mentes biológicas e mentes digitais.

Neste cenário, trouxemos os temas da corporeidade e da vulnerabilidade, próprios da antropologia cristã para o diálogo. Percebemos que o ser humano se constitui como pessoa única nas relações. Ele é corpo e não um ser abstrato. O corpo coloca a questão da vulnerabilidade e, como isso, a partir do corpo do outro, o ser humano se constitui e se abre para uma perspectiva ética. Portanto, a corporeidade e a vulnerabilidade foram apresentadas como lugar para se pensar o humano. Nesta perspectiva, a redução do ser humano aos processos mentais torna-se impossível.

Ao realizar esta pesquisa de cunho preliminar percebemos a necessidade de integrar novos temas da antropologia cristã para o diálogo. Entre eles, julgamos pertinentes as ideias do ser humano ser imagem e semelhança de Deus, a ressurreição da carne, a própria noção de pessoa, e o aprofundamento da encarnação. Mas, o percurso conseguiu atingir o objetivo de mostrar a pertinência da fé cristã para se pensar e viver na cultura atual.

REFERÊNCIAS

AUPERS, Stef; HOUTMAN, Dick. *Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital*. v. 12. Boston: Leiden, 2010.

BENTO XVI. *Mensagem do papa Bento XVI para o 47º dia mundial das comunicações sociais: Redes sociais: portais de verdade e de fé; novos espaços de evangelização*. 12 de Maio de 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20130124_47th-world-communications-day.html. Acesso em: 20 ago. 2022.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Fé e inculturação*. Out. 1988. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_po.html acesso em: 25 ago. 2023.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium Et Spes: Sobre A Igreja No mundo atual*. Roma, 7 de Dez. 1965. disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 25 set. 2022.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Carta sobre algumas questões respeitantes à escatologia*. Roma, 17 de Maio de 1979. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_po.html. Acesso em: 25 set. 2022.

DOU, Alberto (Ed.). *Experiencia religiosa*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 1989.

DUQUE, João Manuel. *Experiencias religiosas postmodernas y antropología Cristiana*. In: Revista Espanola de Teologia -RET, v.78, n.2, supl.s.2, abr. 2018. p. 225-243.

DUQUE, João Manuel. Utopias neognósticas do pós-humano na cibercultura: para uma leitura filosófico-teológica. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n. 1, p. 163-182. jan./abr. 2016. DOI: 10.20911/21768757v48n1p163/2016. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3487>. Acesso em: 15 ago. 2023.

FRANCISCO, Papa. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium*. Roma: 2013. Disponível em: [papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_po.pdf](https://www.vatican.va/holy_father/francesco/apostolic_exhortations/evangelii-gaudium/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_po.pdf) (vatican.va). Acesso em: 20 ago. 2022.

GIBSON, William. *Neuromante*. Lisboa: Meribérica, 1989.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La Humanidad Nueva: ensayo de Cristología*. 10.ed. Maliaño: Sal Terrae, 2016. (Presencia Teológica, 16).

KRUEGER, Oliver. *Gnosis in Cyberspace? Body, Mind and Progress in Posthumanism*. Journal of Evolution and Technology, v. 14. n. 2. p. 77-89, ago 2005. Disponível em: <https://jetpress.org/volume14/krueger.pdf>. Acesso: 01 out. 2022.

LADARIA, Luiz F. *Trindade: mistério de comunhão*. São Paulo, Edições Loyola, 2009.

MÜLLER, K. *Endlich unsterblich. Zwischen Körperkult und Cyberworld*. Kevelaer: Butzon & Bercker, Kevelaer, 2011.

OLIVEIRA, Arlindo. *Mentes digitais: A ciência redefinindo a humanidade*. Lisboa: IST Press, 2017a.

OLIVEIRA, Arlindo. *Não sei se os smartphones vão durar outros 10 anos*. O Observador, 19 dez. 2017b. Disponível em: <https://observador.pt/especiais/arlindo-oliveira-nao-sei-se-os-smartphones-vaio-durar-outros-10-anos/> Acesso em: 21 ago. 2022.

PROUDFOOT, Wayne. *Religious experience*, Berkeley: University of California Press, 1985.

SANGUINETTI, Luciano. *Ciberculturas*. 2011. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/noticias/40700-ciberculturas>. Acesso: 15 ago. 2022.

SÍNODO DOS BISPOS, *Os jovens, a fé e o discernimento vocacional*: Documento Preparatório, 2017. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20170113_documento-preparatorio-xv_po.html. Acesso em: 20 ago. 2022.

SPADARO, Antonio. *Prefácio: Internet, um lugar de experiência*. In: SBARDELOTTO, Moisés. *E o verbo se fez bit: a comunicação e a experiência religiosas na internet*. Aparecida: Santuário, 2012.

TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Paulo, Paulinas, 1967. p. 738.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma Teológica: teologia, Deus, trindade*. Volume 1: I parte: questões 1-43. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

O corpo de Cristo na pintura de Michelangelo Caravaggio

Fabiana Câmara Furtado¹

Resumo: As representações de Jesus estão presentes na iconografia religiosa desde o advento do cristianismo. Nessas reproduções encontramos com frequência Jesus em vários momentos da vida: criança, adulto, crucificado, ressuscitado. De acordo com o contexto histórico e estilo de um artista e sua época, a representação de Jesus será o reflexo desses elementos. Partindo desse pressuposto, este trabalho tem como objetivo analisar as representações pictóricas de Jesus nas pinturas do artista Barroco Michelangelo Merisi da Caravaggio. Como se sabe, sua pintura tem como característica um realismo contundente em vários aspectos, em especial, na reprodução dos corpos das personagens. Esse realismo impede o pintor de fazer corpos idealizados e distantes da realidade como representados no Renascimento. No caso da representação das cenas nas quais o corpo de Cristo se faz presente, há uma explosão de cores, em especial, o vermelho, que entra em choque com o uso do tenebrismo tão presente nas telas do pintor. A partir do que foi exposto, espera-se reafirmar a importância da história da arte para o conhecimento de uma época e oferecer novas contribuições para a compreensão da obra do pintor Michelangelo Merisi da Caravaggio.

Palavras-chave: Corpo. Pintura. Barroco italiano. Michelangelo Caravaggio.

INTRODUÇÃO

Os dicionários de etimologia costumam definir a palavra corpo da seguinte maneira: “É o latim CORPUS, “corpo”, do Indo-Europeu KWREP-, corpo, forma, aparência”, provavelmente de uma verbal significando aparecer”. Essa definição, extraída do *site* “Origem da Palavra” diz muito sobre o que este trabalho deseja analisar, ou seja, como o corpo de Jesus é apresentado na pintura religiosa do artista italiano Michelangelo Caravaggio.

Como se sabe, Michelangelo Merisi da Caravaggio foi um pintor extremamente produtivo. Seus trabalhos possuíam diversas fases que confirmam o talento do artista que iniciou sua carreira ainda muito jovem. Nascido em 29 de setembro de 1571, no mesmo dia de São Miguel Arcanjo, por isso foi batizado com o nome Michelangelo. Apesar de ter nascido em Milão, será com o nome da cidade no qual passou a infância – Caravaggio – que Michelangelo Merisi será conhecido mundialmente, não apenas como um grande pintor barroco, mas também como um artista que dominava com maestria as tintas e os pincéis.

Com aproximadamente doze anos, o pré-adolescente Caravaggio começa a ter aula com o pintor maneirista milanês Simone Peterzano que se autodeclarava discípulo de Ticiano.

¹ Mestre em Letras (Teoria da Literatura) pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Professora Assistente II da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. Leciona as seguintes disciplinas: Literatura Brasileira; Literatura Portuguesa; Literatura Africana de Expressão Portuguesa e Estética e História das Artes. E-mail: fabiacf2@gmail.com

Em 1592, Caravaggio decide estabelecer-se em Roma e conhece nessa cidade o pintor e negociante de arte Cesare d'Arpino que naquela época desfrutava de grande popularidade. O contato com d'Arpino será importante porque traz reconhecimento a Caravaggio, porém não lhe permite ter uma vida com independência financeira. Essa realidade somente muda quando o pintor conhece seu primeiro mecenas, o cardeal Del Monte.

O cardeal del Monte, que não só lhe proporcionou a possibilidade de trabalhar de forma independente, como lhe assegurou a sua primeira encomenda pública na Capela Contarelli, da igreja de San Luigi dei Francesi. Neste espaço, Caravaggio desenvolveu o seu característico tratamento da luz, a qual sobressai de forma dramática no mundo escuro das suas pinturas criando uma realidade simultaneamente estranha e intensamente penetrante. (BAUER; PRATER, 2007, p. 30).

A partir da realização da encomenda citada acima, Caravaggio passa a ser requisitado como nunca e mergulha no universo das tintas e pincéis com pedidos sucessivos de quadros. Por conta do mundo escuro das suas pinturas, atribui-se a ele a criação do tenebrismo. O tenebrismo consiste no jogo de luz e sombra no qual a luz é fruto de uma artificialidade que promove a iluminação das personagens mais importantes da obra. Artificial, porque o pintor trabalha em locais fechadas, não explicitando na tela a entrada de uma luz natural. Dessa forma, encontra-se nas obras uma iluminação cênica o que faz com que o pintor seja considerado o precursor da iluminação teatral. Esse elemento será encontrado em seus quadros, mais especialmente nas telas que possuem temática religiosa.

O *escorço* é outra técnica pictórica utilizada por Caravaggio. Essa técnica consiste em fazer com que determinadas partes do corpo de uma personagem ou determinadas partes do objeto que está sendo retratado, transcenda do espaço bidimensional do quadro causando no olho do espectador a ilusão de que essas partes estão saindo da tela, causando um efeito semelhante ao 3D dos filmes de ação do cinema norte-americano.

Sobre o *escorço*, a Enciclopédia Temática Knoow Net apresenta a seguinte definição:

Escorço é uma técnica que revolucionou a arte e consiste na representação gráfica, na qual um objeto ou uma distância parecem mais curtos do que são na realidade. O termo deriva do verbo italiano *scorciare* que significa “tornar mais curto”, “encurtar”. Isso ocorre em função do ângulo adoptado em relação ao espectador, sendo um exemplo extremo da perspectiva linear.

O *escorço* é a representação bidimensional que pretende, através da aplicação das leis de perspectiva, conferir um aspecto tridimensional a uma figura ou objeto, implementada no desenho ou pintura. O objetivo dessa técnica é produzir a impressão de tridimensionalidade na figura representada. É uma representação perspectivada de um

corpo de forma, a que este apareça numa imagem mais curta do que a sua representação frontal (CRUZ, 2016).

Na imagem seguinte intitulada “A ceia em Emaús” (1596- 1601), é possível verificar tanto o tenebrismo quanto o escorço na pintura de Caravaggio.



▶ Tenebrismo

▶ Escorço

▶ Escorço

1 A PINTURA NO CONTEXTO DA CONTRARREFORMA

Na grande pintura de Tintoretto e de El Greco vimos o crescimento de algumas ideias que adquiriram importância cada vez maior na arte do século XVII: a ênfase sobre a luz e a cor; o desprezo pelo equilíbrio simples; e a preferência por composições mais complicadas.

(Ernst Gombrich)

Durante um bom tempo, o Barroco esteve no limbo da história da arte, sendo considerado tão somente como uma degenerescência do Renascimento. O historiador suíço Heinrich Wölfflin, no livro *Conceitos fundamentais da história da arte* (2006), resgata a arte barroca evidenciando algo tão óbvio, mas infelizmente esquecido pelos historiadores e críticos de arte: o Barroco é tão somente um movimento que tem suas características próprias pelo fato de estar ligado a um determinado contexto histórico-social. Por isso, não poderia ser considerado um movimento inferior ao Renascimento. O Barroco era simplesmente fruto do seu tempo.

A fim de destacar as diferenças entre Renascimento e Barroco, Wölfflin elaborou cinco categorias duplas que mostram que as diferenças entre os dois estilos não devem interferir no valor individual que cada movimento teve em seu tempo. A seguir será exposta uma tabela que, de forma breve, expõe as categorias duplas do estudioso suíço:

RENASCIMENTO	BARROCO
1. Linear	2. Pictórico
2. Utiliza planos	2. Utiliza profundidade
3. Forma fechada	3. Forma aberta
4. Plural	4. Unitário
5. Luz absoluta	5. Luz relativa

Sobre as motivações que o levaram ao escrever o livro *Conceitos fundamentais da história da arte*, o próprio Wölfflin escreve: “Os *Conceitos Fundamentais* surgiram da necessidade de se conferir à característica histórica da arte uma base mais sólida; não juízo de valor, não é este o caso, mas à característica estilística” (WÖLFFLIN, 2006, p. 07). Portanto, analisar de forma didática e contextualizada é a proposta do autor que ainda no Prefácio do livro declara:

O tipo de visão ou digamos, da concepção visual não é o mesmo desde os primórdios; à semelhança do que ocorre com todas as coisas vivas, ele também possui a sua evolução. Existem estágios de evolução que precisam ser levados em conta pelo historiador da arte. Assim como conhecemos tipos de visão antigos e “imaturos”, também falamos, de outra parte, de períodos “áureos” e “epígonos” da arte (WÖLFFLIN, 2006, p. 08).

2 O CORPO DE CRISTO NA PINTURA RELIGIOSA DE MICHELANGELO CARAVAGGIO

Antes de morrer, Jesus não deixará somente suas palavras, mas seu próprio corpo aos discípulos como alimento.

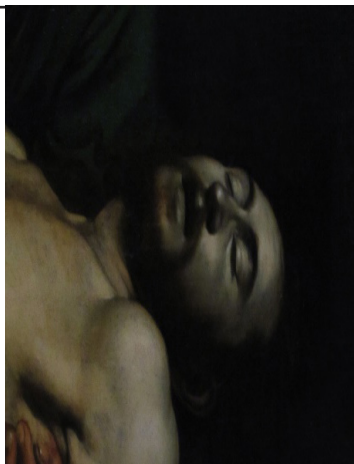
(Jean-Yves Lacoste)

O modo como a luz joga sobre o corpo do Salvador, todo o apelo às nossas emoções, é bem diferente: é barroco.

(Ernst Gombrich)



O sepultamento de Cristo (1603 – 1604)



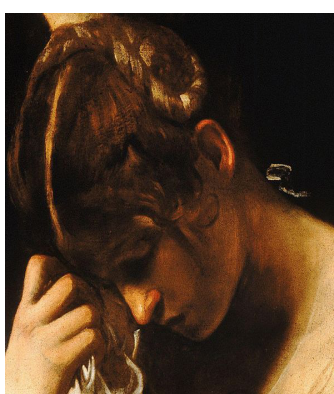
Detalhe do quadro *O sepultamento de Cristo* (1603 – 1604)



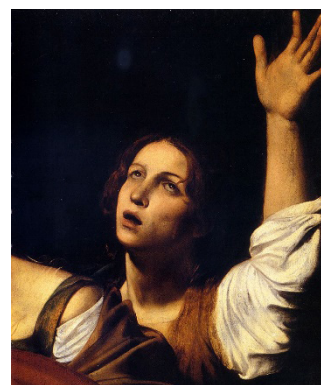
Detalhe do quadro *O sepultamento de Cristo* (1603 – 1604)



Detalhe do quadro *O sepultamento de Cristo* (1603 – 1604)



Detalhe do quadro *O sepultamento de Cristo* (1603 – 1604)



Detalhe do quadro *O sepultamento de Cristo* (1603 – 1604)

No quadro “O sepultamento de Cristo”, pode-se comprovar a importância do realismo para Caravaggio. O corpo de Jesus aparece de forma completamente crível e palpável, bem diferente do corpo etéreo que o Messias apresenta no Renascimento. Além disso, tem-se a força e o drama muito bem representados nos gestos, olhares e faces das personagens que circundam o corpo morto de Jesus. O drama representado pelo pintor italiano reforçado pelo uso do tenebrismo e do escorço confirma uma importante característica do Barroco nas artes plásticas que é a imagem enquanto narrativa. É a linguagem não verbal transmitindo uma mensagem de maneira clara e inconfundível.

CONCLUSÃO

Após o que foi exposto, percebe-se que o corpo de Cristo no pintor Michelangelo Caravaggio é um corpo que expressa o drama, o realismo, a passionalidade e a subjetividade

intensa do movimento barroco. O artista, que tão bem representou esse estilo artístico, consegue tocar o espectador dos seus quadros fazendo com que este sinta todos os sentimentos e sensações que a arte barroca provoca.

Quando se lembra que para Caravaggio o mais importante era o real e não o ideal, como bem ressaltou Giulio Carlo Argan (2003), é possível compreender o impacto que suas obras produzem em seus admiradores, pois é impossível ficar indiferente à força e ao espetáculo visual que os quadros desse grande artista barroco provocam.

REFERÊNCIAS

- ARGAN, Giulio Carlo. *História da arte italiana: de Michelangelo ao Futurismo*. Tradução Vilma De Katinsky. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. Vol 03.
- BAUER, Hermann; PRATER, Andreas. *Barroco*. Tradução Teresa Curvelo. Lisboa: Taschen, 2007.
- “Corpo”. In: *Dicionário Online Origem da Palavra*. Disponível em: <[https://knoow.net/arteseletras/pinteescult/escorco/](https://origemdapalavra.com.br/palavras/corpo/#:~:text=Resposta%3A,raiz%20verbal%20significando%20%E2%80%9Caparecer%E2%80%9D.>”. Acesso em 29/08/2023.</p><p>CRUZ, Luciana. “Ecorço”. In: <i>Enciclopédia Temática Knoow</i>. Disponível em: < Acesso em 28/08/2023
- GOMBRICH, Ernst Hans. *A história da arte*. 16ª ed. Tradução Rio de Janeiro: LTC, 2000.
- LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*. 2ª ed. Tradução Paulo Meneses et al. São Paulo: Paulinas; Edições Loyola, 2004
- MANGUEL, Alberto. *Lendo imagens: uma história de amor e ódio*. Tradução Rubens Figueiredo; Rosaura Eichemberge; Cláudia Strauch. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SILVA, Vítor Manuel de Aguiar e. *Teoria da literatura*. 8ª ed. Coimbra: Almedina, 1991.
- WÖLFFLIN, Heinrich. *Conceitos fundamentais da história da arte*. Tradução João Azenha Jr. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Da importância do corpo para a constituição da pessoa humana em Edith Stein

Gustavo do Nascimento Santos¹

Elton Moreira Quadros²

Resumo: Edith Stein propõe uma divisão sobre o corpo a partir de dois termos no alemão: Körper e Leib. A palavra Leib tem raízes em Lîp, mesmo termo que deu origem a Leben, que significa vida, assim corpo como Leib tem profunda ligação com a ideia de vida, de matéria animada. Por sua vez, Körper é a tradução do latim corpus, o que remete a corpo como objeto físico. Stein fundamenta o corpo vivenciado na percepção da realidade, que se dá através dos sentidos corpóreos, que registram as sensações como experiência. Nesse sentido, mesmo que Edith Stein proponha a distinção entre corpo físico (Körper) o e corpo vivenciado (Leib), ela não está repartindo o corpo em duas realidades distintas, mas, visa por meio dessa divisão em dimensões, avaliar de modo mais profundo a importância do corpo para a pessoa. A consciência do próprio corpo é condição basilar para a efetivação da pessoa humana, é através do corpo que as estruturas internas da pessoa podem ser conhecidas. Através do método fenomenológico steiniano e da leitura da obra *A estrutura da pessoa humana*, buscamos apresentar essa discussão fundamental para o entendimento sobre a relação entre o corpo e a pessoa humana.

Palavras-chave: Objeto físico, Vivenciado. Experiência, Edith Stein, Leib, Körper

INTRODUÇÃO

Edith Theresa Hedwig Stein (1891-1942), nascida em Breslau, na Alemanha, foi uma filósofa do século XX que se destacou ao propor uma nova filosofia cristã que tomasse por base as reflexões filosóficas modernas, em harmonia com as formas medievais de pensamento. Acerca das contribuições filosóficas de E.Stein, pode-se fazer a divisão em três ciclos: o primeiro, marcado pela fenomenologia de Husserl, entre o doutorado em Göttingen (1916), até sua conversão à fé cristã (1922); o segundo, é marcado pelos estudos antropológicos e pedagógicos, o que compreende o espaço de tempo entre 1922 a 1938, quando viveu nos carmelos de Colônia, na Alemanha e Echt, na Holanda; por último, Edith compôs textos de cunho místico, entre os anos de 1938 a 1942, no próprio Carmelo de Echt.

Trata-se de uma questão fundamental para a filosofia, o desafio de compreender o que é o ser humano, principalmente na área da antropologia, foco deste trabalho. Nesse sentido, E.Stein, em suas reflexões, afirmou sobre a pessoa humana: “Ser uma pessoa significa ser livre e espiritual. O homem é uma pessoa: é o que o distingue de todos os seres da natureza” (STEIN, 2007, p.94) indicando a singularidade que é ser pessoa.

1 Graduando, Instituto Nossa Senhora das Vitórias/Claretiano

2 Doutor, Instituto Nossa Senhora das Vitórias/Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia

Os temas e questões discutidos pela filósofa E. Stein sempre são permeados de indagações que brotam de seu interior: “Meus trabalhos não são mais do que decantações daquilo que me absorvia na vida, pois uma das minhas características é a necessidade de refletir sobre o que constitui a minha vida” (STEIN, 1925 apud RUS, 2015, p.25). Desse modo, podemos inferir que o problema de definição da pessoa penetra suas produções e reflexões filosóficas.

Edith Stein, a partir do método fenomenológico, defende a ideia integrada e totalizante do ser humano, buscando compreender cada estrutura que o compõe: corpo, alma e espírito, estruturas estas que o presente artigo deseja aprofundar. O corpo é a habitação do indivíduo, a alma é a sua força de vitalidade e o espírito é a capacidade de relacionar-se com o outro sem sair de si. Sobre a estrutura ou estratos da pessoa humana é de grande valia esclarecer que Edith Stein serve-se dessa ideia de tripartição para descrever com maior precisão o que é fundamental na pessoa humana em cada uma dessas dimensões, e de como elas se entrelaçam de modo vital no indivíduo.

Assim sendo, evidencia-se que os escritos steinianos buscam entender a estrutura fundamental da pessoa humana, acreditando que a essência é o caminho que leva sentido ao ser. Sobre a dimensão do corpo iremos discorrer no presente artigo, como meio de fundamental na constituição da própria pessoa.

1 A IMPORTÂNCIA DO CORPO

O corpo humano pode ser entendido como o conjunto de tecidos, órgãos e sistemas que trabalham de maneira conjunta para o funcionamento do organismo. Esta definição salienta aspectos biológicos do funcionamento do corpo humano, todavia alguns aspectos de cunho filosófico devem ser considerados nessa análise, para uma melhor compreensão da realidade do corpo. O fato é que não vivenciamos nosso corpo como uma coisa qualquer, pois todo o contato com o mundo se dá por meio dele. Nesse sentido, podemos afirmar que o corpo é uma estrutura fundamental da pessoa humana, e como tal é pauta da reflexão de E. Stein. Para a filósofa alemã, a realidade do corpo na pessoa humana é de imprescindível importância na existência do próprio ser, justamente porque o corpo é ponto de partida (também chamado de ponto zero) para as experiências e para o processo de conhecimento.

A pessoa toma consciência de seu próprio corpo a partir da percepção dos outros³, eles (os outros) são diferentes de mim, e ao mesmo tempo, iguais a mim, por serem estruturalmente semelhantes, isto constitui o problema original da questão do corpo. A pessoa nota que existem outros corpos semelhantes ao seu, que sempre estão fora do seu ser pessoa. Portanto, a vivência com outros indivíduos contribui para a compreensão do próprio corpo, pois a pessoa, ao estar inserida em um ambiente com a presença de corpos semelhantes e diferentes ao seu, pode entender a formação do seu próprio corpo. .

3 O termo outro, aqui é utilizado com o sentido de pessoa humana fora do eu pessoal.

E. Stein aponta que, à primeira vista, podemos ser atraídos nos outros, por suas aparências exteriores, tais como: estatura, cor dos olhos, tonalidade da pele, dentre outros aspectos externos, comuns às coisas materiais, chegando assim à conclusão de que também somos matéria. Da afirmação de que o corpo humano é matéria depreende sua sujeição perante as leis que regem qualquer outra coisa material, como por exemplo, a decomposição, dada pelo passar do tempo. Porém, o corpo humano não pode ser simplesmente definido como matéria, pois esta faz parte da veracidade do corpo, contudo, não exprime com exatidão a totalidade de sua realidade. O fato é que as propostas de análise corporal de E. Stein não se limitam a conclusões simples de primeira instância. Ela argumenta, a partir da capacidade locomotiva da pessoa, que o ser humano, além de ser composto por um corpo material, também está vivo. “Quando o ser humano se move, este movimento pertence naturalmente a sua imagem. Se a pedra ou uma figura de cera começasse a mover-se sem um impulso externo, ficaríamos horrorizados”⁴ (STEIN, 2000, p.67, tradução nossa). É, portanto, uma característica dos seres animados, a capacidade de movimento autônomo e livre, justamente porque estão vivos. No atual panorama, tal afirmativa steiniana poderia ser questionada, pois outros objetos mecânicos são capazes de gerar movimento a partir de si. Todavia, o destaque de E. Stein acerca da locomoção se dá na capacidade de mover-se de modo independente, coisa que tais objetos mecânicos não são capazes de fazer.

2 REALIDADE DUAL DO CORPO

2.1 KÖRPER

Como se sabe, a fenomenologia é a área que norteia os estudos e reflexões de E. Stein, não sendo diferente no que se refere a suas contribuições sobre o corpo. Nesse aspecto, Edmund Husserl, formulador do método fenomenológico, propõe uma distinção sobre o corpo entre *Körper* e *Leib*, onde geralmente os termos são utilizados respectivamente para se referir a objetos físicos e corpo vivo. E. Stein parte da proposta de Husserl para a análise do corpo, contudo, ela amplifica sua definição. A reflexão da filósofa alemã não parte apenas de comparações entre corpo humano e meras coisas materiais, mas visa distinguir o conceito interno e externo do corpo.

Os termos *Körper* e *Leib* podem ser facilmente traduzidos do alemão como corpo, porém o aspecto etimológico é diferente. A palavra *Leib* tem raízes em *Lîp*, mesmo termo que deu origem a *Leben*, que significa vida. Assim, corpo como *Leib* tem profunda ligação com a ideia de vida, de matéria animada. Por sua vez, *Körper* é a tradução do latim *corpus*, o que remete a corpo como objeto físico.

E. Stein nomeia as duas possibilidades do corpo, a partir dessas variantes da própria palavra em alemão. *Körper* se refere a corpo material, e *Leib* a corpo enquanto vivência,

4 Quando un essere umano si muove, questo movimento appartiene, naturalmente, alla sua immagine. Se una pietra o una figura di cera cominciassero a muoversi senza un impulso esterno, noi inorridiremmo. (STEIN, 2000, p.67)

senciente, percebida corporalmente. Sobre essa diferenciação, o comentário de Francesco Alfieri é de grande valia:

Em alemão essa diferenciação pode ser expressa por dois termos precisos: em sua dimensão puramente material/física, o corpo é denominado *Körper*; o corpo do ser vivo racional, animado por uma força vital que se infunde na dimensão física, é chamado de Leib. Na fenomenologia, o termo Leib é reservado aos seres racionais, pois somente eles podem dar-se conta da própria corporeidade por meio de reiterados processos perceptivos e reflexivos (ALFIERI, 2014, p.64).

Em primeiro plano para E. Stein, *Körper* designa o ser humano como matéria, levando em consideração suas especificidades corpóreas que são, em alguns aspectos, únicas em relação aos demais corpos materiais. *Körper*, portanto, significa corpo físico, trata-se de um objeto entre vários outros objetos, onde a ocupação de um espaço gera na pessoa a sua própria percepção, bem como a de outros corpos. A esse respeito, algumas características são denotadas por E. Stein sobre o *Körper*, como: lei da simetria, postura ereta e capacidade de transformação.

A lei da simetria, para E. Stein, é a que rege a estrutura corpórea (anatômica) podendo ser entendida como conjunto de regras que norteiam a organização das partes do corpo, essa lei é de grande importância, pois, como matéria, o corpo deve preservar uma harmonia natural, que lhe é concedida através da lei da simetria. A composição anatômica do corpo é fundamental para a compreensão de como o corpo abstrai os fenômenos que lhe acontecem. Cada parte do corpo exerce uma função muito própria diante de determinada ação, exercida ou sofrida, e a partir disso a pessoa pode notar uma realidade interna e externa a seu corpo. Outra característica própria do *Körper* indicada por E. Stein é a sua postura ereta, o que o distingue dos demais seres vivos. Essa postura ereta do corpo humano é um atributo muito próprio do seu ser pessoa, pois não é encontrado da mesma maneira em nenhum outro ser.

Um aspecto peculiar atribuído ao *Körper* por E. Stein está na sua capacidade de transformação conforme o decorrer do tempo. Algumas características corpóreas sofrem mudanças na pessoa durante o percurso da vida, em que cada fase tem uma característica considerada própria, “A forma da criança tem uma lei estrutural diferente da do jovem e do adulto”⁵ (STEIN, 2000, p.72, tradução nossa). O fato é que a aparência física humana sofre alterações conforme a fase da vida correspondente. Isso se deve a ação de diferentes componentes materiais, pois o corpo humano é formado por diversos compostos que desempenham funções específicas na sua estrutura, que por sua vez, influenciam diretamente na aparência que o corpo material irá ter.

5 La forma del bambino ha una legge strutturale diversa rispetto a quella del Giovane e dell'adulto (STEIN, 2000, p.72)

2.2 LEIB

Após breve apresentação do conceito de *Körper* em E. Stein, atentemo-nos ao conceito de *Leib*, analisando suas distinções conceituais. Antes disso, é válido lembrar que os termos *Körper* e *Leib* não são indissociáveis, pelo contrário, juntos eles demonstram o caráter dual do conceito de corpo. *Leib* pode ser compreendido como corpo vivenciado, pois está vivo, sendo capaz de autoperceber-se. De fato, o corpo da pessoa humana difere fundamentalmente das coisas materiais, porque ele é capaz de ter sensações.

O corpo humano é capaz, assim como os demais objetos, de ser visto e tocado. Todavia, essa realidade é experimentada de maneira diferente na pessoa humana, justamente porque seu corpo é portador de sensações. Quando a pessoa toca qualquer objeto exterior a ela, seu corpo, através da faculdade tátil, sente o outro corpo, sendo que essa sensação é ativa nesse caso, pois a pessoa está exercendo a ação. Porém, quando a pessoa toca seu próprio corpo a sensação é diferente da anterior, pois, além de ser sujeito ativo na ação de quem realiza o toque, também é passivo, pois sente a sensação de ser tocado. O exemplo da dupla sensação tátil, demonstra como a sensação acontece na pessoa humana de modo externo e interno, e como ela é experimentada não somente como ocorrência física, mas, principalmente, como ocorrência sensível.

As sensações, portanto, são fundamentais para a compreensão do corpo vivo. Sentir as coisas externas do corpo levam a conclusão de que tenho um corpo (consciência⁶ de si próprio) que não é um simples objeto entre outros, mas um corpo que me pertence, sendo ele indissociável do meu próprio ser.

Como nós conhecemos o corpo? Sempre com a vivência. Para compreender isso, façamos a experiência de fechar os olhos. Percebemos que estamos sentados sobre uma cadeira: sinto algo que é meu e algo que não é meu, existe um limite percebido pela sensação do tato: há o limite entre a cadeira e o corpo. (BELLO, 2015, p.80)

O corpo exterior é formado interiormente e, de seu interior, advém um impulso que lhe possibilita a realização de tarefas, impulso este denominado de força vital. Qualquer variação na força vital a pessoa será estimulada ou não a fazer determinadas ações. A questão da força vital evidencia bem o que é denominado de *Leib* por E. Stein. O corpo é vivenciado, pois o corpo material estando vivo, recebe constantes impulsos internos para a realização de atividades.

E. Stein fundamenta o corpo vivenciado na percepção da realidade, que se dá através dos sentidos corpóreos, que registram as sensações como experiência. O *Leib* encontra-se em um constante processo de movimentação. Um movimento que, partindo do interior, faz

6 Consciência aqui deve ser entendida como capacidade que permite o ser humano a vivenciar e experimentar capacidades exteriores, a partir do interior.

o exterior agir: “O organismo⁷ está em constante movimento, um movimento interior e um movimento de dentro para fora” (STEIN, 2000, p.77-78, tradução nossa)⁸, tais movimentos podem ser entendidos além de meras ações, mas como um constante processo de percepção das coisas, percepções que são registradas constantemente como experiência da própria pessoa.

Mesmo que Edith Stein proponha a distinção entre corpo físico e corpo vivenciado, ela não está repartindo o corpo em duas realidades distintas, mas, visa por meio dessa divisão em dimensões, avaliar de modo mais profundo a importância do corpo para a pessoa. O *Körper* abstrai as realidades externas, enquanto o *Leib* é um corpo sensível. A consciência do próprio corpo é condição basilar para a efetivação da pessoa humana. É através do corpo que as estruturas internas da pessoa podem ser conhecidas.

CONCLUSÃO

O corpo humano não é compreendido meramente como um aglomerado de células, tecidos e órgãos, mas ponto de partida para as experiências do indivíduo com o espaço que o circunda, ou seja, com o mundo. O corpo da pessoa humana, composto por matéria, é diverso de qualquer coisa material encontrada no mundo, porque não se trata do preenchimento de um simples espaço, mas de matéria viva capaz de percepções e autopercepções. Para melhor analisar a questão do corpo, E. Stein propõe que este se manifesta de forma dual, o primeiro como corpo físico (*Körper*) e corpo vivenciado (*Leib*).

O *Körper* indica a importância do aspecto externo na identificação da própria pessoa, nossa realidade corporal percebida externamente permite a pessoa saber quem é, bem como possibilita a compreensão de outros indivíduos. Portanto, o que é expresso precisamente na realidade material, manifesta o próprio ser.

O corpo é uma parte constitutiva da pessoa, se apresentando de modo concreto, precisamente em aspectos materiais e físicos, comuns entre os objetos no mundo, justamente por isso a pessoa pode ser observada pela forma material que se apresenta.

Diante do exposto, pode-se afirmar que o *Körper* se refere precisamente à dimensão material do corpo que é manifestado externamente. Todavia, E. Stein aponta uma incompletude nessa análise, pois o corpo não é tão somente externo, mas também se dá internamente na pessoa. Posto isso, a filósofa alemã irá analisar uma outra dimensão do corpo, que se dá de modo interno e singular, vivenciado como meu corpo na pessoa, o que ela denominará de *Leib*.

7 Na obra *A estrutura da pessoa humana*, E. Stein designa como corpo orgânico, essa dimensão vivenciada do corpo.

8 L'organismo è in costante movimento, un movimento interiore e um movimento dall'interno verso l'esterno. (STEIN, 2000, p.77-78)

Leib pode ser compreendido como corpo vivenciado, pois está vivo, sendo capaz de autoperceber-se. De fato, o corpo da pessoa humana difere fundamentalmente das coisas materiais, porque ele é capaz de ter sensações. O corpo exterior é formado interiormente e, de seu interior, advém um impulso que lhe possibilita a realização de tarefas.

Diante do exposto, pode-se inferir acerca do corpo que ele constitui uma dimensão fundamental para a própria pessoa. Apesar da filósofa alemã, propor a distinção entre corpo vivenciado (*Leib*) e corpo material (*Körper*), ela acentua-se trata de dimensões interligadas entre si, e mais precisamente, interligada com o todo da estrutura fundamental da pessoa humana.

REFERÊNCIAS

ALES BELLO, Angela. *Pessoa e comunidade: comentários: psicologia e ciências do espírito de Edith Stein*. Tradução Miguel Mahfoud e Ir. Jacinta Turolo Garcia. Belo Horizonte, Editora Artesã, 2015.

ALFIERI, Francesco. *Pessoa humana e singularidade em Edith Stein: uma nova fundação da antropologia filosófica*. Organização e tradução de Clio Tricarico; prefácio e revisão técnica de Juvenal Savian Filho. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2014

MISSAGGIA, Juliana. *Sobre a originalidade de Edith Stein: o papel da distinção entre Körper (corpo físico) e Leib (corpo “vivo”) para a empatia e a constituição do eu*. Revista Aurora. Curitiba, 2017.

RUS, Éric de. *A visão educativa de Edith Stein: aproximação a um gesto antropológico integral*. Tradução de Isabelle Sanchis; revisão técnica de Juvenal Savian Filho. 1ª ed. Belo Horizonte: Artesã, 2015

STEIN, Edith. *La struttura della persona umana*. Traduzione dal tedesco di Michele D'Ambra. Roma: Città Nuova, 2000.

Superior aos anjos: O corpo humano como imagem de Deus em São Gregório Palamas

Henrique Mata de Vasconcelos¹

Resumo: O corpo humano veio a ser um dos pontos discutidos por Gregório Palamas (1296-1359) durante a controvérsia teológico-política que teve com Barlaão de Calabria. Para esse último, o conhecimento divino é obtido pela razão e, assim, a experiência de divinização/iluminação afirmada pelos hesicastas, que se dá por meio de um certo tipo de percepção da luz tabórica, não poderia ser real. Ele resistia em aceitar que o conhecimento divino podia se dar por percepções corpóreas. Esse, por ser material, é inferior à racionalidade. Palamas, por outro lado, mantém uma antropologia teológica positiva quanto ao corpo. Mostraremos um aspecto dessa antropologia: como o santo hesicasta considera o ser humano superior aos anjos justamente por ter corpo, sendo tanto o lugar em que o espírito vivifica quanto o lugar e símbolo da encarnação.

Palavras-chave: divinização. antropologia teológica. teologia bizantina.

INTRODUÇÃO

Gregório Palamas (1296-1359) é tido pela Igreja Ortodoxa como Santo e Pai da Igreja, mesmo tendo vivido no final do século 13 e no 14. Ele foi um monge do Monte Atos e acabou sendo apontado, posteriormente, como Arcebispo de Tessalônica. Em defesa da experiência hesicasta de divinização, isto é, da visão da luz tabórica, Palamas desenvolve a distinção ortodoxa entre a *ousia* divina e a *energeia* divina.

A sua teologia começou a ser foco de atenção no Ocidente somente a partir da segunda metade do século XX. Antes, era simplesmente tomada como herética e indigna de atenção. A chave dessa “redescoberta” do monge atonita, figura extremamente importante para a tradição ortodoxa, foi o ortodoxo francês Jean Meyendorff. Depois de seu trabalho pioneiro, muitos outros pesquisadores deram continuidade à pesquisa desse importante personagem do cristianismo. Dentre outros, destacamos o monge brasileiro canadense Robert Sinkewicz e, mais recentemente, o clérigo britânico Norman Russell. No mundo lusófono, as investigações sobre a teologia palamita começaram a ser desbravadas na última década em Portugal, na área da filosofia, por Patrícia Calvário e Manuel Sumares.²

Entendemos o pensamento do bizantino como uma rica reflexão teológica, que valoriza a experiência religiosa cristã, digna de atenção pela comunidade acadêmica brasileira.

1 Mestre (2021) e Doutorando em Teologia Sistemática da FAJE, bolsista CAPES em cotutela, na KU Leuven. Membro do Grupo de Pesquisa “As interfaces da antropologia na teologia contemporânea”

2 Para um panorama na recepção do pensamento de Palamas na modernidade, especialmente, mas não exclusivamente, no ocidente, ver RUSSELL, 2019, p. 1-129. Russell, no entanto, não inclui em sua pesquisa a tese doutoral de Calvário, que foi defendida no mesmo ano da publicação de seu livro.

A divinização, a distinção entre a *ousia* e a *energeia* divina, a sua perspectiva sobre o conhecimento de Deus e a sua antropologia teológica são alguns dos aspectos importantes e relevantes de sua obra. Nesse último ponto, encontramos uma teologia do corpo positiva, rica e interessante, que merece ser investigada no mundo lusófono. Conforme Sinkewicz, “Palamas tinha algo bem positivo a dizer sobre o ser humano e a atividade humana” (SINKEWICZ, 1986, p. 335³). Aqui, abordaremos um aspecto específico de sua antropologia: a superioridade do ser humano diante dos anjos por causa de sua corporeidade. Antes disso, porém, devemos sumarizar, tendo em vista o nosso horizonte, o embate entre Palamas e Barlaão quanto à luz tabórica, pois é no decorrer e no horizonte desse embate que o santo monge desenvolve sua a teologia.

1 O SENSÍVEL E CORPÓREO NO EMBATE ENTRE PALAMAS E BARLAÃO

Barlaão de Calábria defendia que o conhecimento de Deus era alcançado pelo intelecto e que era simplesmente impossível o ser humano ver e conhecer Deus sem o intermédio da razão. Assim, no melhor dos casos, a luz só poderia ser o símbolo da iluminação intelectual. Se fosse visível e sensível, como era tida pelos hesicastas, deveria também ser criada e, assim, não poderia ser Deus. Isso porque Deus, segundo ele, não pode ser alcançado dentro dos limites materiais e corpóreos (CALVÁRIO, 2019, p. 29-30). Para o calabrés, “a iluminação divina é [...] intelectual, nunca corporal. Tudo o que é visível é inferior ao inteligível” (CALVÁRIO, 2019, p. 29). Assim, a dimensão corporal do ser humano é vista como inferior e incapaz de conhecer/ver Deus, o que somente pode ser atingido por meio de sua dimensão intelectual.

Palamas, por outro lado, argumentava que a luz tabórica é o próprio Deus. Invisível, mas que pode ser alcançada pelas percepções humanas. Todavia, é uma experiência transcendente, acima da racionalidade e das percepções. Essa luz não é a *ousia* divina, mas uma de suas *energeiai* (CALVÁRIO, v. 1, n. 40, 2019, p. 30-31). O monge bizantino defendia ainda que essa visão/divinização é um conhecimento superior ao dos filósofos, um conhecimento além do conhecimento. A visão da luz mística não é uma percepção sensorial ou intelectual, ou um pensamento abstrato (Triads, 1.3.30). Em suas próprias palavras, ela é uma αἴσθησιν ὑπὲρ αἴσθησιν (Triads, 3.1.35), “percepção além das percepções sensoriais”; uma αἴσθησιν [...] νοερὰν καὶ θεϊάν (Triads, 1.3.20), “percepção de sentido mental divina”.

Como já podemos perceber e veremos, em Palamas, o material e corpóreo é visto com dignidade e apreço. O recorte que nos interessa aqui é sua teologia do corpo e da imagem, relativa à superioridade do ser humano em relação aos anjos, pelo fato dos seres humanos serem corpóreos. Conforme Sinkewicz (1988, p. 24), “a doutrina palamita da imagem, pois, ressalta a alta dignidade do ser humano, colocando-o acima dos anjos.”⁴

3 Texto original: “Palamas had something very positive to say about man and the human endeavour.”

4 Texto original: “The Palamite doctrine of the image thus underlines the high dignity of man, setting him above the angels and granting him direct access to God.”

2 CORPO, IMAGEM DE DEUS

Tratando sobre o Capita 38 e o 39, Sinkewicz comenta a inesperada e estranha afirmação de Palamas de que o ser humano é mais verdadeiramente à imagem de Deus do que a natureza intelectual angélica por ser corpo, ser corpóreo, o que ele volta a explicar no Capita 63 (SINKEWICZ In: PALAMAS, 1988, p. 19). Antes disso, no Capita 43, o hesicasta afirma que os anjos bons “transcendem-nos de muitas maneiras, mas há algumas em que eles são inferiores a nós, a saber, com respeito ao ser à imagem do criador, pelo que viemos a ser mais à imagem de Deus do que eles são (Capita, 43⁵).

Sinkewicz explica o raciocínio do teólogo bizantino:

No final das contas, Palamas decide que a alma humana é mais verdadeiramente à imagem de Deus do que a natureza intelectual dos anjos, pois a pessoa humana é um ser corpóreo. Os anjos de fato possuem mente, uma palavra que provém da mente, e um espírito que também provém da mente, sempre acompanhando-a, e que é constituída pelo amor da mente por sua palavra. Entretanto, o espírito angélico não possui poder vivificador; não é ζωοποιόν. O espírito humano, por outro lado, possui essa capacidade com o propósito de conceder vida ao corpo. Esse poder vivificante é uma extensão do amor intelectual (νοερός ἔρως) que provém da mente, pertence à palavra, habita na palavra e na mente, e tem a palavra e a mente em si mesmo; ele forma a conjunção da alma com o corpo (Capita, 38). Em outras palavras, a imagem de Deus na pessoa humana possui uma mais completa e mais verdadeira analogia ao Espírito Santo, que é o doador de vida e poder vivificador de Deus. ‘Doador de vida’ (τὸ ζωοποιόν) é, naturalmente, um dos epítetos do Espírito Santo no credo Niceno-Constantinopolitano (DH 150). Depois de demonstrar esse aspecto da divina imagem na pessoa humana, Palamas posteriormente aponta para uma dimensão cristológica (Capita, 63). Aqui, igualmente, a pessoa humana é apresentada ser mais à imagem de Deus do que os anjos. Por ser a faculdade racional-discursiva intimamente associada com aquela da percepção sensorial, um ser humano tem a capacidade de externalizar a palavra invisível da mente por falá-la em voz alta, por colocá-la por escrito e por expressá-la por meio das artes e ciências. Dessa maneira, a palavra invisível da mente pode ser vista com e através do corpo. Palamas conclui: ‘Portanto, Deus leva-nos a uma fé transparente na visitação e manifestação da suprema Palavra através da carne na qual os anjos

5 Tradução do grego de Sinkewicz: “surpass us in many ways, but there are some in which they are inferior to us, namely, [...] with respect to being in the image of the creator, whereby we have come to be more in the image of God than they are.”

não têm parte alguma'. Para Palamas, então, a imagem angélica reflete somente a vida imanente da Trindade, enquanto a imagem divina na pessoa humana aponta tanto para as relações intratrinitárias quanto também para as missões econômicas. Precisamente por causa da corporeidade humana, a imagem tem uma dimensão cristológica e encarnacional assim como também um carácter pneumatológico. Em outras palavras, a imagem divina na pessoa humana reflete não somente o ser interior de Deus, mas também sua autocomunicação em sua Palavra e Espírito. Palamas não apenas dá nova expressão a aspectos da antropologia teológica patrística mas, ao analisar o papel e a ordenação do conhecimento na pessoa humana, ele demonstra como isso reflete a imagem de Deus" (SINKIEWICZ In: CONTICELLO; CONTICELLO, 2002, v. 2. p. 170⁶).

A antropologia palamita tem uma dimensão cristo-pneumática, ou pneuma-cristológica. A carne, o corpo humano, com a encarnação, faz com que sejamos símbolo da encarnação e da revelação divina. Especialmente, por termos a capacidade de nos expressarmos exteriormente ao mundo, como o Deus-Trindade fez em Jesus. A nossa dimensão pneumática, por termos um espírito que gera em nós vida, torna-nos símbolo do Espírito vivificador e do seu ato de doação de vida. Analogicamente, somos espelho, imagem da Trindade. Assim, a antropologia do corpo de Palamas possui também uma dimensão trinitária.

Segundo Palamas, o ser humano não perdeu a divina imagem na Queda, mas somente a semelhança e iluminação (*Capita*, 39). Assim, nós, seres humanos, somos superiores aos

6 Texto original: "Palamas ultimately decided that the human soul is more truly in God's image than the intellectual nature of the angels, because the human person is a corporeal being. The angels do indeed possess mind, a word from the mind, and a spirit which is also from the mind, ever accompanying it, and which is constituted by the love of the mind for its word. However, the angelic spirit has no vivifying power; it is not ζωοποιόν. The human spirit, on the other hand, does have this capacity for the sake of bestowing life on the body. This vivifying power is an extension of the intellectual love (νοερός ἔρως) which is from the mind, belongs to the word, lies in the word and in the mind, and has the word and the mind in itself; it forms the soul's loving conjunction with the body (ch. 38). In other words, the image of God in the human person possesses a fuller and truer analogy for the Holy Spirit, who is the life-giving and vivifying power of God. 'Giver of life' (τὸ ζωοποιόν) is of course one of the epithets of the Holy Spirit in the Nicene-Constantinopolitan creed (DH 150). After demonstrating this pneumatological aspect of the divine image in the human person, Palamas later pointed out a christological dimension (ch. 63). Here too the human person is shown to be more in the image of God than the angels. Because the rational-discursive faculty is closely associated with that of sense perception, a human being has the capacity to externalize the invisible word of the mind by speaking it out loud, by putting it in writing and by expressing it through the arts and sciences. In this way the invisible word of the mind can be seen with and through the body. Palamas concluded, 'Thereby God leads us to a clear faith in the visitation and manifestation of the supreme Word through the flesh in which the angels have no part at all'. For Palamas, then, the angelic image reflects only the immanent life of the Trinity, whereas the divine image in the human person points both to intra-Trinitarian relations and also to the economic missions. Precisely because of human corporeality, the image has a christological and incarnational dimension as well as a pneumatological character. In other words, the divine image in the human person reflects not only God's inner being but also his self-communication in his Word and his Spirit. Not only has Palamas given new expression to aspects of patristic theological anthropology but in analysing the role and ordering of knowledge in the human person he has shown how this reflects the image of God."

anjos na medida em que temos a imagem divina em nível superior a eles. No entanto, eles são superiores em outros aspectos. Por serem incorpóreos, são mais dignos de honra do que nós. Também, por sua natureza incorpórea, estão mais próximos à natureza incriada do que o humano. Ainda, os anjos bons são superiores à humanidade em dignidade por preservarem a semelhança com Deus e por possuírem um nível maior de iluminação que a humanidade perdeu na Queda. Não obstante, na encarnação, essa graça é restaurada para a humanidade, a mesma que foi manifestada na transfiguração de Jesus Cristo no Monte Tabor. Aqui, aparece uma dimensão escatológica dessa graça da iluminação e semelhança, uma vez que a transfiguração de Cristo é a revelação do que será a humanidade na era vindoura (SINKEWICZ In: PALAMAS, p. 20; SINKEWICZ In: PALAMAS, p. 39; *Capita*, 64).

CONCLUSÃO

Palamas, importante santo ortodoxo, é uma figura extremamente importante na história do cristianismo. Infelizmente, foi menosprezado e esquecido por séculos pelo Ocidente. Felizmente, tornou-se um alvo renovado de pesquisa a partir da segunda metade do último século. Entre outros pontos dignos de pesquisa, a sua teologia do corpo merece um olhar especial. Nela, o ser humano e o seu corpo são abordados com dignidade. Dentre vários pontos de sua antropologia teológica e teologia do corpo, que merecem mais pesquisas, o corpo como imagem de Deus ocupa um lugar especial. É por ser um ser corpóreo que o ser humano é superior aos anjos, pelo menos nesse aspecto, sendo imagem e analogia do Deus-Trindade, por causa da dimensão pneumática e encarnacional do seu ser corpo.

REFERÊNCIAS

- CALVÁRIO, Patrícia J. N. A “mistura de mel e cicuta”: o uso das noções de *ενέρργεια* e *οὐσία* na defesa dos santos hesicastas por Gregório Palamas. *Revista Ideação*, v. 1, n. 40, p. 27-37, 2019.
- CONTICELLO, Carmelo G.; CONTICELLO, Vassa. *La théologie byzantine et sa tradition: XIIIe-XIXes*. Turnhout: Brepols Publishers, 2002. v. 2.
- PALAMAS, Grégoire. *Défense des saints hésychastes*. Introduction, texte critique et notes par Jean Meyendorff. 2e éd. Leuven: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1973. (Etudes et Documents, 33).
- PALAMAS, GREGORY. *The One Hundred and Fifty chapters: A Critical Edition, Translation and Study* by Robert E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988. (Studies and Texts, 83).
- RUSSELL, Norman. *Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age*. Oxford: Oxford University Press, 2019. (Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology).
- SINKEWICZ, Robert E. Christian theology and the renewal of philosophical and scientific studies in the early fourteenth century: the *capita* 150 of Gregory Palamas. *Mediaeval Studies*, Toronto, v. 48, p. 334-351, 1986.
- SINKEWICZ, Robert E. *The Early Chapters of the Capita* 150. In: PALAMAS, GREGORY. *The One Hundred and Fifty Chapters: A Critical Edition, Translation and Study* by Robert E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988. (Studies and Texts, 83). p. 1-35.

SINKEWICZ, Robert E. *The Later Chapters of the Capita 150*. In: PALAMAS, GREGORY. *The One Hundred and Fifty chapters: A Critical Edition, Translation and Study by Robert E. Sinkewicz*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988. (Studies and Texts, 83). p. 36-55.

SINKEWICZ, Robert E. *Gregory Palamas*. In: CONTICELLO, Carmelo G.; CONTICELLO, Vassa. *La théologie byzantine et sa tradition: XIIIe-XIXes*. Turnhout: Brepols Publishers, 2002. v. 2. p. 131-182.

O trauma dos sobreviventes: Um processo de “passagem” (do luto à luta)

Paulo Henrique Laurencio¹

Resumo: Quando uma pessoa, grupo ou comunidade é submetida a determinada experiência de violência, tragédia, abuso, uma ferida se abre. O trauma é essa ferida que o humano sofre diante de uma desumanidade, vivida pessoalmente ou testemunhada diante da dor do próximo. A comunidade cristã primitiva viveu o trauma de ter seu líder e amigo torturado até a morte, e só pôde superar essa ferida por meio de um processo de “passagem”. A partir do pensamento de Carlos Mendoza-Álvarez sobre o tema, por meio de pesquisa bibliográfica, busca-se aqui ler o processo vivido pelas vítimas de Brumadinho de superação do trauma em relação à tragédia-crime à qual foram submetidas, à luz da comunidade cristã primitiva. Ao final, faz-se ver como a atenção aos corpos, o rito, a celebração, a busca por justiça e o fazer memória constituem um caminho de passagem “do luto à luta”, tendo no centro a causa das vítimas.

Palavras-chave: Trauma. Brumadinho. Luta. Teologia. Carlos Mendoza-Álvarez.

INTRODUÇÃO

O presente artigo é fruto de um trabalho que teve como ponto de partida as narrativas das vítimas do trágico crime que se deu no dia 25 de janeiro de 2019, em Brumadinho. Seguindo o método presente nas principais bibliografias da pesquisa, ao testemunharmos como as comunidades vulneradas vivem seu luto, percebemos que a dimensão do trauma merecia especial atenção. De tal modo, objetivamos evidenciar como que grupos e pessoas viviam esse caminho de dor e sofrimento e destacar pontos importantes que favoreceram, e ainda favorecem, o alcance da superação. Evidenciar processos de superação se faz necessário pois possibilita fortalecer iniciativas que amenizam as consequências do trauma vivido por muitas famílias e, conseqüentemente, evitar caminhos que não ajudam. Para isso, além de trazer presente as memórias das vítimas arquivadas em diversos sítios, usamos como base para a reflexão teológica o pensamento de Carlos Mendoza-Álvarez, a partir do livro *A ressurreição como antecipação messiânica: luto, memória e esperança a partir dos sobreviventes*.

Tratando-se de uma pesquisa bibliográfica, elegemos o livro de Carlos Mendoza-Álvarez como referência teológica pelo fato de trazer um olhar aprofundado e pertinente para a realidade de vítimas sistêmicas, mostrando-se perfeitamente aplicável no caso de Brumadinho a fim de permitir uma adequada leitura do testemunho das vítimas. Já o

¹ Formado em direito, pela Faculdade Dom Hélder e em filosofia, pelo ISTA, bacharel em teologia pela FAJE (curso concluído no final de 2023). Bolsista do PIBIC (CNPq), sendo acompanhado pelo Projeto de Pesquisa “As interfaces da antropologia na teologia contemporânea”, que deu origem ao Grupo de Pesquisa de mesmo nome, liderado pelo Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori, certificado pelo CNPq. E-mail: paulolaurencio@yahoo.com.br

acesso às narrativas de situações vivenciadas pelas comunidades vulneradas, além do livro *Memórias de Brumadinho: vidas que não se apagam*, de Julia Castello, que contém vários relatos, consideramos autênticos testemunhos presentes em sítios digitais.

Assim, para atingir os objetivos almejados, o presente artigo se divide em três partes. Em um primeiro momento, buscamos evidenciar o processo vivenciado a partir das próprias vítimas, sem ainda fazer análises propriamente teológicas, o que se dá na segunda parte. Nesta, principalmente a partir de Carlos Mendoza-Álvarez, buscamos ler o que vivenciou a comunidade cristã primitiva enquanto comunidade traumatizada. E assim, na terceira parte, voltamos novamente nosso olhar para a comunidade de Brumadinho, percebendo como que ali também acontece algo análogo ao que se passou na comunidade cristã primitiva, especialmente quando recordam seus mortos e dão seguimento à sua causa.

1 O TRAUMA: UM OLHAR A PARTIR DAS VÍTIMAS DE BRUMADINHO

Nosso projeto de pesquisa parte das vítimas. De reconhecê-las, ouvi-las. Mesmo conviver com elas naquilo que resultou possível, ainda que anonimamente, como se deu no ônibus a caminho de Brumadinho ou na praça/rodoviária, no dia 25 de janeiro de 2023, quando se completaram quatro anos do evento traumatizante. Essa perspectiva coincide com a de nossas referências bibliográficas, seja ao entrevistar e agir jornalisticamente (GOULART, 2020, p. 9), seja no fazer teológico em que os horizontes se entrelaçam (SOBRINO, 2000, p. 18) ou, fundamentalmente, na ampla reflexão feita por Carlos Mendoza-Álvarez a partir das vítimas (2020): a história precisa ser contada e refletida a partir das vítimas, das comunidades vulneradas.

E antes de se dizer algo a seu respeito, é preciso deixar que a sabedoria e a esperança dos pobres e vulnerados surjam, de modo que seja possível aprender deles e, aí sim, refletir a partir de sua prática, participando dela. É nesse sentido que, não cabendo evidenciar aqui detalhadamente todas as vivências das vítimas de Brumadinho, destacaremos alguns elementos que favoreçam uma posterior reflexão pela qual se permita falar em ressurreição como superação do trauma nos dias de hoje.

Nessa perspectiva, o primeiro passo é voltarmos ao dia 25 de janeiro de 2019 e aos dias que se seguiram imediatamente. Quando recorremos às fontes que guardam preciosa memória dos sobreviventes, um dos elementos que chamam a atenção, coerentemente com a ideia de trauma, é que praticamente todos sabem ao certo onde estavam e o que faziam no momento do ocorrido. Somado a isso, a primeira reação: de tentar chamar por telefone àquele ente que provavelmente estaria nos lugares atingidos (GOULART, 2020, p. 22). Depois, a partir do relato dos sobreviventes e entes próximos, é possível perceber o drama e o horror daqueles instantes, nos quais desespero e esperança se misturavam.

Quando ainda não se tinha plena clareza do que se passava, além de todo sofrimento pelos desaparecidos, havia o receio de que a catástrofe se repetisse naquelas horas seguintes. As pessoas se viam entre novas sirenes reais e outras disparadas mentalmente, acionadas

pelo medo e trauma, mas que faticamente não tocara quando deveria (GOULART, 2020, p. 43 e 63). A imagem daquele dia ficou impregnada na memória dos atingidos de modo que o trauma se fez expressar como “25 é todo dia” (AEDAS, 2023b). Inclusive, Dom Vicente Ferreira, bispo que se dedicou especialmente ao cuidado e acompanhamento das vítimas, concretizou trauma e esperança em um livro “de crônica poética” exatamente com esse título, “Brumadinho: 25 é todo dia” (2020).

Depois, à medida que as vítimas sobreviventes iam aparecendo e o passar do tempo tornava remota a possibilidade de salvamento dos demais desaparecidos, o drama se estendia pela busca ao menos dos corpos dilacerados (GOULART, 2020, p. 151). A ausência material dos corpos fazia o sofrimento crescer e as pessoas viverem um luto incerto e im-possível; basta, como exemplo, considerar que, quase quatro meses após o crime da Vale, ainda estavam desaparecidas ao menos 30 pessoas (GOULART, 2020, p. 200). Ficou forte a ideia de que se não buscavam por restos mortais, mas por tesouros, que até hoje é expressa em “272 joias” que foram soterradas (AEDAS, 2023b).

A imagem desses dias passaram a povoar o coração das famílias sobreviventes que, enquanto tentavam assimilar a ausência de seus entes mais queridos, tinham que lidar com as incertezas que dificultavam propriamente o luto: além das dificuldades na busca e reconhecimento dos corpos, havia o medo de novo rompimento de barragem e a sádica realidade que fazia a ferida reabrir a cada dia, já que eram cotidianos os obstáculos postos pela própria empresa, levando pessoas até o extremo do suicídio (REPÓRTER RECORD INVESTIGAÇÃO, 2021).

Essas situações nos permitem compreender, ainda que parcialmente, a dimensão do trauma vivido pelas comunidades vitimadas. Suas narrativas dos fatos e das experiências nos colocam diante da definição que Carlos Mendoza-Álvarez destaca, quando considera o trauma referindo-se à comunidade ou pessoa que “experimentou, testemunhou ou foi confrontada com um acontecimento ou vários acontecimentos que incluem morte ou ameaça de morte ou alguma ferida severa, ou que tenha vivido uma grave ameaça à integridade física própria ou de outras pessoas” (GIBEROVITCH, in MENDOZA-ÁLVAREZ, 2019, p. 152).

E não restam dúvidas que a memória sempre presente daquele dia 25 e suas consequências mudaram a vida daquela comunidade. No entanto, não ficaram atoladas nesse trauma. Um processo de “passagem” vivenciado pelas vítimas, com avanços e retrocessos, permitiu que fossem capazes de dar início a uma transformação da dor de cada pessoa em partilha, solidariedade e luta, rumo a uma comunhão restauradora (FERREIRA, 2022).

Apesar desse processo não ser nem acabado nem linear, a perspectiva defendida por Dom Vicente, de passagem “do luto de cada um à luta comum” já pode ser observada no meio daquela comunidade vulnerada, quando no presente já começam viver sinais de ressurreição. Se é verdade que alguns podem ficar rendidos no abandono, há toda uma comunidade que toma consciência do desamparo e parte em busca de dias melhores (FERREIRA, 2022, p.6).

Um feliz exemplo é o caso das mulheres. Elas foram especialmente marcadas pela dor e depressão diante da morte de seus entes, além dos impactos em outras dimensões de suas vidas; basta mirar os dramas envolvendo a saúde mental, inclusive tentativas de suicídios registrados no primeiro semestre de 2019 em Brumadinho (GOULART, 2020, p. 16). No entanto, a partir do monitoramento de gênero da Aedas (Associação Estadual de Defesa Ambiental e Social), verifica-se que são as mulheres a grande maioria envolvida na luta pela causa de suas vítimas (AEDAS, 2023c).

Embora isso se mostre com bastante clareza na passagem do luto das mulheres de Brumadinho, a comunidade de modo geral vem aprendendo a ressignificar e mesmo celebrar a vida de seus mortos de vários modos, fundamentalmente passando pela arte e pela fé. Um dos últimos e significativos momentos se deu no dia 25 de janeiro de 2023, em que a comunidade se uniu em romaria marcada pela memória, esperança e exigência de justiça (AEDAS, 2023a).

De tal modo, fica evidente como, embora boa parte das vítimas não faça teologia academicamente falando, sua prática e experiência iluminam àqueles que se dedicam aos estudos de tal dimensão da vida. E é nesse sentido que nos oferecem uma chave de leitura também na presente pesquisa. Nessa relação entre a reflexão teológica e a vida das vítimas, Jon Sobrino nos ajuda trazendo a proposta do entrelaçamento de horizontes, entre a fé das vítimas e a dos pensadores.

De tal modo, o sofrimento e a esperança das vítimas podem abrir os olhos das não-vítimas, quando se encontram na solidariedade, para verem as coisas de outra maneira. Pode ser que a visão do estudante de teologia não coincida propriamente com a das vítimas. Porém as vítimas nos oferecem luz para ver o que se costuma chamar de objetos da teologia. O autor vai dizer, que “os pobres e as vítimas, trazem à teologia algo mais importante que conteúdos: trazem luz para que os conteúdos possam ser vistos adequadamente” (SOBRINO, 2000, p.18).

De tal sorte, quando olhamos para as vítimas de hoje, aquelas que estão mais ao alcance de nossos olhos, e na perspectiva deste trabalho, quando olhamos para a comunidade de Brumadinho, escutando o grito e o testemunho que parte dali, algo nos remete ao que viveu também a comunidade cristã primitiva. E pode ser que, ao olhar o que se passou na comunidade cristã primitiva, nosso olhar possa enxergar melhor o que se tem passado, o que está em curso, na comunidade presente das vítimas de Brumadinho.

2 UMA RELEITURA DO TRAUMA VIVIDO PELA COMUNIDADE CRISTÃ PRIMITIVA

Como sugeriu Sobrino, ouvir as vítimas nos coloca em condição privilegiada para poder perceber melhor e com mais qualidade o que a revelação dada em Jesus nos diz. De tal modo, a experiência traumática vivenciada em Brumadinho, quando dada especial atenção ao que dizem suas vítimas, faz pertinente uma volta aos textos neotestamentários de maneira

que se pode perceber ali também uma comunidade que passou por semelhante experiência de dor, mas que lhe foi possibilitada a superação.

Ao trabalhar a realidade de comunidades vulneradas nos dias atuais, seguimos a proposta de Mendoza-Álvarez de olhar para a comunidade jesuânica, do início do primeiro século de nossa era, como uma comunidade confrontada com o horror de ver seu amigo e líder torturado até a morte, num assassinato, evento em que uma vítima inocente é executada (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2019, p.144-145). Tratou-se de um trauma na comunidade primitiva. Seja pelo próprio horror da tortura e execução, mas também pelos seus desdobramentos, inclusive a contradição aparente que isso implicava diante das promessas messiânicas. Somado, havia ainda a culpa por parte dos discípulos, por terem abandonado o amigo na hora da morte.

O autor, porém, também destaca o modo muito próprio das mulheres terem vivenciado aquele trauma da paixão e morte de Jesus. Além de terem permanecido junto à cruz (Mc 15,40), diante do fato de não terem podido realizar a limpeza e unção do cadáver por conta do *Shabbat*, as mulheres vão ao túmulo assim que possível (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2019, p.272). Vale destacar que naquele contexto havia uma forte relação entre a realidade feminina e a realidade da morte, “a lamentação, o choro, a unção do falecido, o cuidar do local onde o falecido foi sepultado, tudo isso era confiado a mulheres” (SCHILLEBEECKX, 2018, 342).

Queremos pontuar que a comunidade cristã primitiva teve de aprender, dentro de sua experiência que aqui denominamos “passagem”, a lidar com seu trauma. Houve uma passagem do horror, do medo, da dispersão, do isolamento para o reencontro em Jerusalém, a superação da culpa. Mendoza-Álvarez nos ajuda a ver que essa passagem de superação de uma ausência se deu por meio da simbolização e ritualização da palavra e das obras de Jesus (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2019, p.145). E nesse contexto, além da superação do sentimento de culpa ligada à infidelidade diante cruz por parte dos discípulos, a postura das mulheres na comunidade, no seu modo de viver o luto, através dos rituais e lágrimas, foi essencial na conformação da fé na ressurreição (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2019, p.266).

O contar a história, narrar os acontecimentos vai ajudando a entender o que ocorreu e ir fazendo a passagem do horror paralisante e amedrontador a uma força que permite prosseguir na causa das vítimas. A própria comunidade de Jesus, vai dizer Mendoza-Álvarez, “se encarregou da escritura da história de sua vida, após o trauma da sua execução. E nessa escritura da história aquela comunidade em luto se autocompreendeu como continuadora de sua obra” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 224).

Mendoza propõe que, essa experiência de passagem e superação vivida pelos discípulos de Jesus, na comunidade primitiva, acontece de modo análogo “com todos os sobreviventes da violência no mundo quando recordam seus mortos” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 145). O judaísmo moderno, por exemplo, “procurou ressarcir o mal padecido pelo povo, ajudando-o assim a integrar seu trauma coletivo através da memória, dos relatos e da exigência de justiça restaurativa” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p.140).

Ou ainda, os povos originários de nossa América Latina, numa perspectiva dos seus ancestrais que, embora vitimados, permanecem em contado, apelando à continuidade da causa. De modo que “o mundo dos mortos interpela os vivos como a quem agora têm a responsabilidade irrenunciável de rememorar, recordar e ritualizar a comunhão com esses ancestrais que se foram, mas ao mesmo tempo, mantêm vínculos com a comunidade que os rememora” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2019, p.143). Essas considerações têm ajudado na leitura do trauma vivido por muitas pessoas e comunidades ainda hoje. Nossa intuição neste trabalho é que isso se passa igualmente na comunidade de sobreviventes de Brumadinho.

3 DO LUTO À LUTA: SINAIS DE RESSURREIÇÃO NA COMUNIDADE MARCADA POR UM TRÁGICO CRIME

Assim sendo, considerando o trauma vivenciado pela comunidade de sobreviventes de Brumadinho e que nos ajuda a olhar melhor os temas fundamentais da vida a partir das vítimas, lançando luzes, de repente vemos a comunidade cristã primitiva fazer uma experiência de passagem enquanto comunidade vulnerada a partir da traumatizante morte de seu mestre. A experiência pascal dos discípulos vai do luto e a falta de esperança até o reencontro e a descoberta de uma causa comum, que é a causa do crucificado-ressuscitado. E com esses óculos, voltamos o olhar para a comunidade de Brumadinho, ao caminho de passagem que têm feito, do trauma que marca o luto, com muitas fragilidades individuais, a um caminho de superação, no reencontro em torno da causa que suas “joias” e realidade socioambiental evocam.

De modo sintético, mas indo naquilo que temos intuído a partir do contato com o que se passa na comunidade de sobreviventes de Brumadinho, gostaríamos de nos basear nos três momentos que Carlos Mendoza-Álvarez traz de uma experiência no continente americano, no acompanhamento de vítimas sistêmicas. Numa perspectiva em que “a própria vulnerabilidade é assumida como lugar epistêmico e espiritual de encontro com os outros”, tem-se: a vulnerabilidade compartilhada, resistência entretecidas e a celebração da vida (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2019, p. 78). Parece-nos que a comunidade de Brumadinho faz esse caminho.

No primeiro momento, passando pelo trauma de cada um e suas consequências, há uma saída de seu próprio sofrer e se torna possível o encontro com o outro que também é sobrevivente das vítimas. No texto de Dom Vicente, já mencionado anteriormente, quando fala da consciência do desamparo como uma angústia que leva à mudanças, a vínculos de afeto e encontro entre famílias e vizinhos, vai afirmar que o “reconhecimento do desamparo pode produzir, entre os desamparados, desejos de mudanças. Daí emergem as várias lutas pela justiça, por exemplo” (FERREIRA, 2022, p. 6). O acompanhamento desse momento ajuda no processo de ir recuperando as narrativas de vulnerabilidades de cada pessoa e do grupo, que podem ser compartilhadas uns com os outros no caminho na busca da dignidade, justiça, verdade e esperança (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2019, p. 80).

Isso acontece entre as vítimas de Brumadinho quando uma boa parte da comunidade se propõe a encontrar e falar dos dramas vividos. E uns vão se reconhecendo nas narrativas

dos outros. Uma das iniciativas interessantes são as rodas de conversas sobre temas pertinentes à realidade das vítimas, promovidas por entidades filantrópicas ou mesmo estatais (PREFEITURA DE BRUMADINHO, 2019). Nesses grupos, como nos demais, as mulheres se mostram bem mais participativas. No caso específico das Rodas de Diálogo, chegam a ser mais de 70% do público (AEDAS, 2023c). Nesse momento inicial, de partilha da vulnerabilidade, o papel de entidades religiosas se fez essencial, de modo especial a Paróquia de São Sebastião, onde desde os primeiros momentos as pessoas passaram a ser acolhidas, tanto no sentido físico, na sede, quanto afetivo. Inclusive, para muitos, o processo de passagem se deu quase inteiramente no âmbito eclesial (GOULART, 2020, p. 78-92).

Já no segundo momento, tendo assumido a própria vulnerabilidade e reconhecido a dos outros, pode-se passar a uma relação de diálogo e solidariedade, em processos de resistências. As vítimas de Brumadinho, no caso, são vítimas do mesmo evento e ao mesmo tempo são vulneradas de modos distintos. Mas precisam de suas resistências entrelaçadas na busca de justiça (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2019, p. 80-81). Um exemplo é a cobrança por conta dos males advindos da poluição da água da região e das doenças dela decorrente. Cada comunidade apresenta numa audiência pública sua situação específica, que tem pontos comuns e distintos, e fazem isso em comunhão (ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE MINAS GERIAS, 2022). E como no caso concreto de Brumadinho a violência sofrida não se reduz apenas ao dia 25 de janeiro daquele ano, sendo renovada a cada ano e cada decisão estatal, não é difícil encontrar muitos outros exemplos de luta e resistência nas quais as comunidades vitimadas se veem entretidas.

E por fim, não menos importante, a celebração da vida, como dom e tarefa. Aqui entra aquilo que apontamos seja na comunidade cristã primitiva ou nas comunidades tradicionais: a vítima aniquilada pelos grandes sistemas não desaparece, mas permanece em relação e interpelando os vivos que dela faz memória, inclusive se reunindo em torno de sua causa.

Então, “os símbolos religiosos, ritos funerários e orações pelos desaparecidos” ganham “uma dimensão espiritual e, ao mesmo tempo, política”. Tornam visíveis as vítimas do necropoder de modo coletivo e “a vontade de vida das pessoas e comunidades de sobreviventes”. Além disso, o momento simbólico-celebrativo tem a função de luto para os sobreviventes na busca talvez possível (im-possível) de superação do trauma e mesmo de uma cura coletiva da ferida causada, no caso concreto, pela mineração. Essa celebração da vida traz a dimensão espiritual daqueles que não aceitam que a morte trazida pela lama seja a última palavra (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2019, p. 82-83). Por isso, é política essa celebração: que não aceita pular para o perdão sem antes confrontar o algoz com a verdade e promover reparação, só possível se a causa de suas vítimas se tornar também (quem sabe) a dos algozes.

Embora tenhamos apresentado os três momentos numa sequência, parece-nos claro que na vida as coisas não se dão necessariamente numa única ordem, principalmente em se tratando de traumas tão complexos. No caso de Brumadinho, como a violência é reiterada, os momentos vão se alternando muitas vezes. Os momentos de lamento e celebração

acompanham as vítimas desde os primeiros instantes e a busca pelos corpos, as cerimônias fúnebres, o grito de denúncia e o lampejo de esperança se cruzam. Todos os anos, e também em outros momentos, as comunidades se reúnem e caminham em romaria, recordando “suas joias” e dando sequência à sua causa no cotidiano da vida. O lugar onde buscavam por cadáveres, assim como na comunidade cristã primitiva, volve-se em lugar que aponta para a transformação, fazendo memória e convocando à superação do trauma e do sistema que sacrifica suas vítimas deliberadamente.

As vítimas fazem resistência, acolhem-se e celebram lembrando seus mortos e contando suas histórias. Há canais nas redes sociais e outros veículos de comunicação, os quais acessamos nesta pesquisa, e também momentos celebrativos nos quais os sobreviventes podem descobrir o sentido e reencontrar a esperança partilhando histórias e transformando a dor em poesia. A música “Lamento” (GOULART, 2020, p. 88-92), composta pelo Bispo que cuidava da região naquele tempo, é um forte exemplo em que a recordação, a atualização e a esperança se encontram. As vítimas de hoje vivem uma passagem análoga àquela que viveu a comunidade vitimada dos primeiros cristãos, e de algum modo já são capazes de viver aqui algo da ressurreição.

CONCLUSÃO

Assim, podemos concluir que as vítimas e seus sobreviventes fazem um processo de passagem, no qual lágrimas e sofrimento por conta da violência sofrida por seus entes são transformados em esperança e ânimo para permanecer na luta. Ainda que, num primeiro momento, o peso da lama parece ter atolado tanto os que se foram quanto aqueles que ainda permanecem nesse mundo, as comunidades são capazes de se deixarem transformar no decorrer do caminho.

Esse processo, de passagem de um luto pesado e individual a uma perceptiva de luta comum, pode ser visto inicialmente a partir da partilha da vulnerabilidade dos sobreviventes que tornam comum o pulsar de cada coração. Esse encontro gera consciência do desamparo e coragem para fazer da causa de seus mortos processo de ressurreição já aqui. Assim, da vulnerabilidade nasce resistência e transformação.

Embora o caminho seja longo, no qual conquistas e retrocessos vão se alternando, os sobreviventes celebram a vida. Narram os fatos, fazem memória de cada “joia” perdida, resignificam a ausência, transformam as lágrimas em comunhão. A partir da escuta das vítimas, perspectiva deste presente artigo, pode-se aprender da sabedoria das comunidades vulneradas e fortalecer iniciativas de superação em um mundo que não para de gerar aniquilamento.

REFERÊNCIAS

AEDAS. *Memória, Justiça e Esperança*: confira programação de atividades para o dia 25 de janeiro. 19 jan. 2023a. Disponível em: <https://aedasmg.org/programacao-4-anos-rompimento-brumadinho/>. Acesso em: 30 ago. 2023.

AEDAS. *Vozes do Paraopeba* – 14ª edição: 25 de janeiro é todo dia. 23 jan. 2023b. Disponível em: <https://aedasmg.org/14-edicao-vozes-do-paraopeba/>. Acesso em 25 ago. 2023.

AEDAS. Capítulo 3: Dossiê Temático aborda o protagonismo político e social das mulheres atingidas no processo de Reparação Integral na Região 2. 04 ago. 2023c. Disponível em: <https://aedasmg.org/dossies-perfil-das-mulheres-atingidas-cap3-r2/>. Acesso em 25 ago. 2023.

ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE MINAS GERAIS, 2022. <https://www.almg.gov.br/comunicacao/noticias/arquivos/Contaminacao-de-moradores-de-Brumadinho-e-exposta-em-audiencia/>

FERREIRA, Dom Vicente. *Brumadinho: 25 é todo dia*. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

FERREIRA, Dom Vicente. Brumadinho, passar “do luto de cada um à luta comum”. *IHU*, 26 jul. 2022. Acesso em 26/08/2023: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/620670-dom-vicente-ferreira-brumadinho-passar-do-luto-de-cada-um-a-luta-comum>

GIBEROVITCH, M. Recovering from Genocidal Trauma: An information and Practice Guide for Working with Holocaust Survivors. In MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. *A ressurreição como antecipação messiânica: luto, memória e esperança a partir dos sobreviventes*. Petrópolis: Vozes, 2020, p. 152.

GOULART, Julia Castello. *Memórias de Brumadinho: vidas que não se apagam*. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

MENDOZA-ÁLVAREZ, C. *A ressurreição como antecipação messiânica: luto, memória e esperança a partir dos sobreviventes*. Petrópolis: Vozes, 2020.

PREFEITURA DE BRUMADINHO, 2019. Acesso 26/08/2023. https://brumadinho.mg.gov.br/noticias_detalhes/psf-promove-roda-de-conversa-com-os-moradores-do-tejuco/29869/

REPÓRTER RECORD INVESTIGAÇÃO. *Viúvas, mãe e filha têm sonhos e lembranças soterrados na lama da Vale*. Youtube, 05 de fevereiro de 2021. Acesso em 26/08/2023: <https://www.youtube.com/watch?v=plSF5s0Ezz8>

SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus: A história de um vivente*. São Paulo: Paulus, 2018.

SOBRINO, J. *A Fé em Jesus Cristo*. Ensaio a partir das vítimas. Petrópolis-RJ: Vozes, 2000. Tradução de Ephraim F. Alves. 1º cap