

ANNALES FAJE

**VI ENCONTRO
DE PESQUISA FAJE**

**LIBERDADE
E AMIZADE
SOCIAL**

**caminhos para desarticular
os extremismos**

ANAIS

**COMUNICAÇÕES
TEXTOS COMPLETOS**

VI ENCONTRO DE PESQUISA

LIBERDADE E AMIZADE SOCIAL - CAMINHOS PARA DESARTICULAR OS EXTREMISMOS

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: Comunicação FAJE

Apoio e Incentivo:

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

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

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

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

Coeditor: Me. Felipe Magalhães Francisco

(Coordenador Adjunto da CCAEU)

Belo Horizonte - MG | BRASIL

2024

FICHA CATALOGRÁFICA

E56l Encontro de Pesquisa FAJE (6.: 2024: Belo Horizonte, MG)
Liberdade e amizade social: caminhos para desarticular os
extremismos: anais, comunicações, textos completos / edi-
tor, Geraldo Luiz De Mori; coeditor, Felipe Magalhães Fran-
cisco - Belo Horizonte: FAJE, 2024.
104 p.

Annales FAJE, v. 9, n. 4, 2024

ISSN: 2526-0782

1. Filosofia. 2. Teologia. I. Título.

CDU 1+2

Elaborada pela Bibliotecária Zita Mendes Rocha – CRB 6/1697

REALIZAÇÃO

Coordenação Central de Pós-Graduação e Pesquisa da FAJE
Coordenação do PPG de Filosofia da FAJE
Coordenação do PPG de Teologia da FAJE
Coordenação Central de Atividades de Extensão da FAJE

COMISSÃO ORGANIZADORA

Cláudia Maria Rocha de Oliveira
Erasmus Carlos Gomes de Holanda
Francisco das Chagas de Albuquerque
Geraldo Luiz De Mori
Gisleide Gonçalves de Almeida
Lambert Manga
Marcelo Vinícius Picini
Maria Cecília Barbosa Pio Fernandes
Mauro Miguel de Araújo Teixeira
Randy Romero

COMISSÃO CIENTÍFICA

Dr. Adilson Feiler – FAJE
Dr Daniel de Luca Silveira de Noronha – FAJE
Dr. Luiz Carlos Sureki – FAJE
Dr. Sinivaldo Silva Tavares – FAJE
Dra. Zuleica Aparecida Silvano – FAJE
Dr. Francisco Chagas de Albuquerque – FAJE
Dr. Elton Vitoriano Ribeiro – FAJE
Dr. Paulo Margutti – FAJE
Dra. Nara Rela – FAJE
Dr. Jaldemir Vitória – FAJE
Dr. Washigton Paranhos – FAJE
Dr. Rogério A. Picoli – UFSJ
Dr. Fabiano Veliz – PUC MINAS
Dra. Verônica Campos - FAJE
Dr. Marco Heleno Barreto – FAJE
Dr. Carlos Barth – FAJE
Dra. Karen Colares – FAJE
Dra. Marília Murta – FAJE
Dr. Alam Ricardo Pereira - UFMG
Dr. Matheus S. Bernardes – PUC CAMPINAS
Dr. Gilmar Ferreira da Silva
Dr. Francisco José Vilas Boas Neto UFOP
Dr. Werlen Lopes – ASM
Dr. Rodolfo José Lourenço – ITDHHM
Dr. Frederico Soares de Almeida - ESTA
Dr. Marccone Costa Cerqueira IFET Norte Minas

SUMÁRIO

1. APRESENTAÇÃO	5
2. ARTIGOS	
BÍBLIA E LITERATURA	
André Henrique Macedo Veloso	9
<i>Comentário sobre o sofrimento nas relações familiares à luz da História de José do Egito (Gn 37-50)</i>	
Vitor César Zille Noronha	16
<i>“Êxodo 15,1-18: o cântico de libertação”</i>	
AMIZADE SOCIAL	
Leila Maria Orlandi Ribeiro	27
<i>Do Vaticano II ao Papa Francisco: rumo à liberdade e à amizade social na educação cristã</i>	
HUMANIDADES	
Graziela Aparecida da Cruz	34
<i>As atmosferas como figuras filmicas no cinema de Andrei Tarkovski</i>	
EXTREMISMOS	
Wellington Santos	46
<i>Da sociedade fechada à sociedade aberta: Superando extremismos através da Simplicidade e do reconhecimento da Dignidade Humana</i>	
SOCIEDADE	
Miriam Zanutti	58
<i>Cristãos no Movimento Abolicionista no Rio de Janeiro do Século XIX: Alice Clapp e os benefícios do cristianismo contra a escravidão</i>	
Alexandre Sugamoto	66
<i>A outra história do socialismo: Éliphas Lévi e o diálogo entre ocultismo e revolução social</i>	
TEOLOGIAS	
Jefferson Luis Rodrigues de Farias	74
<i>A fé no Deus uno e trino: o paradoxo Una Essentia Tres Personae como paradigma da ação humana a partir de Joseph Ratzinger</i>	
Marcelo Vinicius Picini	84
<i>Mistagogia e acompanhamento espiritual</i>	
Lucien Nzamba	95
<i>Hermenêutica Feminista Negra: Talitha Cum como poder da ressurreição</i>	

APRESENTAÇÃO

Os organizadores

O VI Encontro de Pesquisa da FAJE, realizado entre os dias 04 e 05 de setembro de 2024, teve como tema “*Liberdade e Amizade Social: caminhos para desarticular os extremismos*”. Inspirado, em parte, no subtítulo da *Encíclica Fratelli tutti*, do Papa Francisco, esse tema, ao invés da referência à “fraternidade”, como lugar para pensar a convivência entre pessoas, grupos e ideias diferentes nas sociedades polarizadas dessa terceira década do século XXI, propõe o paradigma da “liberdade”, que, sob muitos pontos de vista, ajuda a ampliar a perspectiva da Encíclica papal. Com efeito, num mundo que se descobre cada vez mais plural e com dificuldades de reconhecer um dos princípios básicos dos direitos humanos, a “igualdade”, o apelo a sair da igualdade numérica para o reconhecimento da diferença como lugar de fraternidade e sororidade é não só urgente, mas necessário. Porém, para se alcançar um “nós” reconciliado, é preciso aprofundar outro princípio fundamental dos direitos humanos, o da “liberdade”. Esse princípio, embora identificado muitas vezes como “liberdade de expressão”, “liberdade de ir e vir” ou “liberdade de se escolher e de se fazer o que cada um quer”, encontra-se diante de um limite intransponível: o da liberdade do outro. A “regra de ouro”, presente em todas as culturas e sob muitas formulações, já havia chegado a essa convicção, mas a história humana mostra o quanto essa regra é continuamente transgredida, sobretudo diante do diferente considerado como ameaça ou como inimigo. A exacerbação do princípio da liberdade na perspectiva de um individualismo fechado, tem acentuado a suspeita frente a todo tipo de diferença que possa representar uma ameaça para o indivíduo. Nesse sentido, aprofundar o tema da liberdade é essencial para se pensar a fraternidade e a sororidade.

A questão da liberdade recebeu diversas abordagens ao longo da história, tanto do ponto de vista filosófico quanto teológico. Na época moderna, com o advento das ciências humanas, a reflexão sobre a liberdade foi enriquecida com as abordagens da sociologia, da antropologia, da psicologia e da psicanálise. Na filosofia antiga, distinguia-se a liberdade do regime da necessidade. A teológica cristã, sobretudo com Santo Agostinho, propôs a diferença entre liberdade, que é a orientação para o bem, e o livre arbítrio, que é a capacidade de escolher entre o bem e o mal. Na compreensão agostiniana, com o pecado original, o ser humano perdeu a liberdade, mas conservava o livre arbítrio, embora bastante débil, necessitando da graça divina para torná-lo capaz de recuperar a liberdade. A filosofia moderna, com a virada da subjetividade, conferiu um lugar central à liberdade, associando-a de modo mais estreito ao que o pensamento antigo e medieval compreendiam como livre arbítrio. Ser livre significava então ser capaz de tomar decisões. Kant é o principal teórico da liberdade nessa época. Sua abordagem é, porém, de caráter transcendental, nem sempre levando em conta a historicidade constitutiva do sujeito. Nesse sentido, as ciências humanas vão mostrar os diferentes tipos de condicionamentos que cerceiam ou limitam a liberdade, seja do ponto de vista psicológico, seja do ponto de vista social, econômico, histórico, cultural ou religioso.

Todas essas abordagens ampliaram o significado da liberdade, mostrando que ele pode ser vista como “liberdade de” ou “liberdade para”. Essa dupla perspectiva vai também mostrar que a liberdade não é só princípio, mas que ela acontece historicamente em sujeitos concretos, que são corpos, muitas vezes limitados, que precisam de vários tipos de “libertação”, ou como possibilidade, que se expressa de muitas formas e modalidades.

Essa dupla compreensão da liberdade (“de”, “para”) tem se ampliado nas últimas décadas com o advento da consciência de que o sujeito livre não é mônada, pois ele é constitutivamente “vinculado”, e que sua liberdade não é absoluta, mas depende de outras liberdades. A escolha principal, que é a de existir, ser gerado, nascer, não lhe pertence, pois cada ser humano é “dado” à existência, teve sua origem em outra liberdade que a sua. Além dessa “dívida” originária, ele tampouco escolheu onde e quando nascer, em que cultura e língua. Seu próprio acesso à condição humana passou por muitos vínculos. Somente esse estar vinculado a um “nós” mais amplo torna possível suas escolhas futuras.

Sob muitos pontos de vista, portanto, o advento da liberdade é fruto de muitas “amizades” tributárias de um “nós”. Portanto, tudo o que atenta ao nós atenta à liberdade. Nesse sentido, as polarizações que se exacerbaram nas últimas décadas, com extremismos que suprimem o outro, levando a guerras e lutas terríveis, são um atestado de uma falência na própria compreensão da liberdade, que não é só autoafirmação de um indivíduo absoluto, que prescinde de todos os elos aos quais está vinculado para o ato de existir.

O VI Encontro de Pesquisa, ao se debruçar sobre a relação entre liberdade e amizade social, quis contribuir nessa reflexão, ampliando o debate em nível acadêmico, implicando docentes, discentes, egressos e público externo no evento. O presente número de *Annales FAJE* traz alguns elementos desse debate, visando a articulação entre a pesquisa acadêmica e a sociedade, uma vez que disponibiliza o que foi discutido no VI Encontro de Pesquisa para um público mais amplo, constituído não só pelos que participaram do evento, mas também de pessoas interessadas em ter mais fundamentos de como construir pontes que redescubram a centralidade do “nós”, combatendo todo tipo de extremismo, oferecendo assim um aporte na construção da paz que nasce da amizade.

O VI Encontro de Pesquisa da FAJE contou com a seguinte programação: dia 04 de setembro: Mesa Redonda ao redor do tema: “Caminhos para desarticular os extremismos”, com as presenças dos Profs. Drs. Ricardo Moraes (FDMC), Francys Silvestrini Adão (FAJE), e a mediação do Prof. Dr. Élio Gasda. Em seguida foram abertas as salas de comunicações, ao redor de seis eixos: (1) **Bíblia e literatura**, (2) **Amizade Social**, (3) **Extremismos**, (4) **Humanidades**, (5) **Sociedade**, (6) **Teologias**. Finalizando o primeiro dia foi apresentado o filme “Mar adentro”, com debate no final; dia 05 de setembro: apresentação de comunicações, seguida de uma conferência final feita pelo Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin (FAJE): “Narcisismo e sentido normativo da amizade”.

Foram aprovadas pela Comissão Científica 20 comunicações, todas apresentadas, algumas em formato presencial, outras em formato virtual síncrono, através da Plataforma Teams

da Faculdade. Dessas comunicações, dez são apresentadas no presente número de *Annales FAJE*. As duas primeiras, do GT **Bíblia e Literatura**, começa com o texto de André Henrique Macedo Veloso (Teologia FAJE), que propõe um comentário teológico ao texto de Gn 37-50, a história de José, mostrando sua atualidade ainda hoje para se entender a origem dos extremismos e o caminho para vencê-los, o da reconciliação. O doutorando Vitor César Zille Noronha (Teologia FAJE), realiza uma análise exegética de Ex 15, 1-18, mostrando como a fé no Deus que libertou o povo da escravidão no Egito ainda é inspiradora para todas as lutas por libertação hoje. No GT **Amizade Social**, a doutoranda Leila Maria Orlandi Ribeiro (Teologia FAJE), aborda especificamente o tema da amizade social na educação cristã a partir do Vaticano II e do magistério do Papa Francisco. A doutoranda Graziela Aparecida da Cruz (Artes, UFMG) problematiza, no GT **Humanidades**, o tema das atmosferas na arte fílmica, com foco nos filmes de Andrei Tarkovski. No GT **Extremismos**, o doutorando Wellington Santos (Filosofia FAJE), à luz do pensamento de Henri Bergson, reflete sobre a superação dos extremismos à luz da discussão entre sociedades abertas e sociedades fechadas. No GT **Sociedade**, a doutoranda Miriam Zanutti (Teologia FAJE), resgata a participação de Alice Clapp na luta abolicionista da segunda metade do século XIX, mostrando a relação de seu engajamento com a fé cristã. Por sua vez, Alexandre Sugamoto (mestrado em Ciências da Religião da PUC Minas) apresenta o papel Éliphas Lévi, uma das referências do pensamento ocultista do século XIX, na luta pela justiça social. No GT **Teologias**, enfim, três textos são propostos : o de Jefferson Luis Rodrigues de Farias (Filosofia da UFCE), reflete sobre o paradoxo *Una Essentia Tres Personae* como paradigma da ação humana a partir de Joseph Ratzinger; Marcelo Vinicius Picini (Teologia FAJE) reflete sobre a mistagogia do acompanhamento espiritual; e Lucien Nzamba (Teologia FAJE) apresenta a hermenêutica feminista negra, do Círculo de Teólogas Africanas Preocupadas, pioneiras da hermenêutica *Talitha cum*, pensada como a arte de se levantar continuamente contra os poderes mortíferos que causam tanta desolação e infortúnio no continente africano.

Os textos aqui propostos abrem novos horizontes para quem busca construir caminhos de liberdade que efetivamente criem laços que vençam os extremismos hoje.

Boa leitura!

BÍBLIA E LITERATURA

Comentário sobre o sofrimento nas relações familiares à luz da História de José do Egito (Gn 37-50)

André Henrique Macedo Veloso¹

Resumo: O sofrimento nas relações familiares sempre esteve presente em todas as culturas e realidades. Na Bíblia, as narrativas sobre o sofrimento visam não somente dar testemunho da revelação divina em realidades humanas concretas, mas, ao mesmo tempo, relatar os testemunhos ora de superação, ora de destruição dos seres humanos diante dos seus conflitos internos e externos. O presente artigo procura refletir sobre o sofrimento familiar presente na narrativa de José do Egito (Gn 37-50), percebendo na atitude de José frente às injustiças de seus irmãos, o caminho de sabedoria que ele encontra pela presença do seu Deus. Essa história mostra que é possível vencer as adversidades das relações familiares com reconciliação e sabedoria. O conteúdo proposto se inspira nas aulas de um curso sobre o sofrimento na Bíblia do professor Rivaldave Paz Toquarto, no PPG de Teologia da FAJE, e de comentários sobre essa perícopes em outros exegetas. Como resultado se espera que as atitudes de sabedoria e reconciliação em meio aos sofrimentos na vida familiar contribuam para a superação de conflitos internos e externos de leitores e leitoras que se deixam interpelar pelo caminho de José do Egito, ajudando-os enquanto indivíduos, mas também como membros de uma família e de uma sociedade.

Palavras-chaves: Sofrimento. Família. José do Egito. Deus. Sabedoria. Reconciliação

INTRODUÇÃO

A Sagrada Escritura, pode nos ajudar a compreender as várias realidades da vida e das relações humanas, dentre elas, as relações familiares. Partindo dessa ideia, pensamos em tomar a narrativa da história de José do Egito, no livro do Gênesis (37-50), para que nos ajude a pensar como podemos lidar com o sofrimento num contexto estritamente familiar, com desdobramentos também sociais. Não pretendemos fazer aqui exegese do texto bíblico, mas, utilizando-o como referência, mostrar como a história de José se parece com muitas de nossas histórias, com situações conflituosas, e, também, como o desfecho dessa história pode ser um caminho de reconciliação também hoje. Esse artigo surgiu como uma provocação de algumas aulas da disciplina de “Tópicos Especiais do Antigo Testamento: O sofrimento humano no Antigo Testamento”, ministrado pelo professor Rivaldave Paz Toquarto, na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia- FAJE.

1 A BÍBLIA FRENTE O MISTÉRIO DO SOFRIMENTO

A realidade do sofrimento humano, de modo individual e social, marca a existência de todos os seres humanos em qualquer lugar ou situação em que estejam. O sofrimento é uma realidade que não escolhe pessoas pela sua característica familiar, social ou econômica.

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Teologia da FAJE. Bolsista CAPES. E-mail: andrehenrique.mv12@gmail.com

Existem muitas situações existenciais que não conseguimos ter respostas em totalidade, como é o caso do sofrimento. Ademais, o sofrimento humano sempre produz tentativas de respostas, satisfatórias ou não. Podemos recorrer a muitas reflexões, leituras, mas, as possíveis respostas e compreensões a essa realidade sempre nos escapam. O sofrimento entra na categoria do “mistério”, pois quanto mais nos debruçamos sobre ele, mais percebemos que continua sendo uma realidade a nos interpelar.

A sociedade atual, em seus comportamentos, tem mostrado um tempo no qual os seres humanos parecem fugir ou ignorar a realidade do sofrimento. Por outro lado, há programas de TV e páginas de internet que incentivam ou ganham seguidores e dinheiro, mostrando e narrando o sofrimento humano. Percebemos esse aceno também em muitas ‘falsas teologias’, que, incentivam a uma espiritualidade e vivência que evite ou ignore o sofrer. Não podemos viver do sadomasoquismo, mas, se faz necessário não suprimir o que existe na condição humana, por pior que possa parecer. A fé bíblica é sempre iluminada pela certeza da presença de Deus em meio à sua criação. O Deus apresentado, e, que foi sendo compreendido na Sagrada Escritura, nunca permitiu que o mal prevalecesse como última palavra. Já em suas primeiras páginas, a Bíblia afirma que “*elohim* (Deus) organiza o caos” (Gn 1,2). É do querer de Deus que as realidades de sofrimento na existência humana sejam superadas, mas, sem rejeitá-las. A presença de Deus em meio aos sofrimentos os amenizam. É uma presença que conforta, gera esperança e alimenta a fé.

O Deus de Israel tem essa característica de estar presente com sua criação, pois Ele a ama e se compadece dela (Is 40,1). Ele não pode ser o criador do sofrimento, já que Ele se compadece daqueles que sofrem, dos excluídos, dos marginalizados. Cura as feridas daqueles que estão doentes, pois é Senhor e dono da vida. Se o sofrimento tem uma origem, a Bíblia busca dar uma possibilidade de entendimento, mas não total, pois os textos bíblicos são frutos de uma experiência de fé, que fala da fé. Em muitos relatos históricos da humanidade, desde os mais primitivos, até os mais atuais, encontramos relatos e testemunhos dos altos e baixos da vida dos homens e mulheres. Perguntar-se sobre “por que do sofrimento?”, pode em muitas situações, gerar inquietações, frustrações e ausência de respostas. Na narrativa bíblica, foi-se mudando o sentido da pergunta. Passou-se da indagação do “por quê?”, para se tentar compreender o “para quê?” do sofrimento.

2 O SOFRIMENTO NAS RELAÇÕES FAMILIARES À LUZ DA HISTÓRIA DE JOSÉ DO EGITO (GN 37-50)

Como nos referimos acima, a dimensão do sofrimento pode ser pessoal, familiar, social, matrimonial, vocacional, profissional, econômica, eclesial, dentre outras. Poderíamos tentar discorrer um pouco sobre essas e outras dimensões da vida humana que podem gerar a experiência do sofrer. Mas, o objetivo desse texto é mostrar como o sofrimento narrado na história de José do Egito, em Gn 37-50, lida à luz do curso feito com o Prof. Rivaldave Paz Torquato, podem iluminar e contribuir para pensarmos a família em sua relação de amor,

que, mesmo sendo uma instituição social e sagrada, pode ser um reflexo de muitas situações que envolvem o sofrimento, e esse pode crescer ainda mais sem a atitude da reconciliação.

Biblistas como Christoph Uehlinger, apontam que a história de José é vista por vários autores como uma novela que “relata um ou vários acontecimentos em torno de um personagem central, cuja evolução está marcada por situações conflituosas ou crises” (RÖMER, 2010, p. 196). Também Viviano cita Bergant, segundo o qual a história de José “muitas vezes é citada como ‘novela’ ou ‘romance curto’, porque a narrativa é um todo orgânico unificado” (BERGANT, 2012, p. 84). Para Uehlinger, ainda citando Römer, “optar pelo romance significa postular uma unidade literária da obra que não é evidente, dadas suas imbricações com o ciclo de José e a história do êxodo” (RÖMER, 2010, p. 197). As indicativas dos estudos bíblicos, parecem-nos apontar a história de José como uma narrativa sapiencial, contendo elementos que podem lhe dar sentido.

Em consonância com Viviano, ainda citando Bergant, “todos concordam que a história de José foi influenciada pela tradição sapiencial de Israel” (BERGANT, 2012, p. 197). Ceresko, citando os estudos de O’Connor, evidencia duas características da ‘espiritualidade sapiencial promovida pelos escritos sapienciais’. Na primeira, apresenta a imagem do mercado, da feira, como um lugar chave de compreensão para a espiritualidade. Citando O’Connor, Ceresko sinaliza que “como imagem poética e teológica, a feira exprime o fascínio dos pensadores da sabedoria com a existência humana ordinária. Ela representa a área na qual os seres humanos se empenham em lidar com o caos da vida diária...onde o divino e o humano se encontram” (CERESKO, 2004, p. 9). A segunda característica está na centralidade dos relacionamentos, “como lidar com sucesso e a lealdade, com a família, os amigos, os parceiros de negócios, os líderes civis, os jovens, os idosos, os estranhos, os tolos” (CERESKO, 2004, p. 9).

A sabedoria em Israel, que tem seus prelúdios desde antes do exílio da Babilônia, encontra seu ápice com Alexandre, o Grande, e os gregos. De fato, o ápice da literatura sapiencial em Israel, foi um momento não só de crescimento intelectual e de envolvimento e confronto com a cultura grega, mas, do encontro com uma Sabedoria, que é reflexo de Deus (Sb 7,22b-30). A sabedoria em Israel tem o querer de Deus em seu protagonismo, mas de um querer que acontece na história humana com seus altos e baixos. Partindo da segunda característica de O’Connor apontada por Ceresko, a história de um sofrimento familiar com Jacó e seus filhos, sem dúvidas quer ser iluminadora de como podemos enfrentar os conflitos familiares, e de como encontrar sabedoria diante das diferenças e indiferenças.

Na história de José do Egito, percebemos situações que são familiares a muitas de nossas realidades familiares, como ciúmes e inveja (Gn 37,11), percepção de preferências por alguns, como no caso de seu pai Jacó (Gn 37,4), comportamentos de más intenções (Gn 37,18), ódio mortal (Gn 37,5), falta de amor (Gn 37,20), angústias (Gn 37,23), sentimento de perda (Gn 37,33), e morte de alguém amado (Gn 37,34-35). A história de José não apenas narra o sofrimento de um indivíduo, mas mostra uma família inteira que vive essa realidade, não somente quando José é jogado na cisterna (Gn 37,24), mas que progride com a falta de

alimentos (Gn 41,53-57), até à morte de José e de seu pai Jacó (Gn 50). É possível imaginar o sofrimento em meio à morte, pois perdas de quem amamos são realidades que causam dor e luto até os nossos dias. Hoje nos deparamos com muitas realidades familiares nas quais não se consegue mais um caminho de diálogo e reconciliação. Há um provérbio de nosso tempo que afirma, “se a família anda mal, a sociedade também”.

A família é uma célula importante para a sociedade, pois nela temos os primeiros contatos com a realidade da vida e das relações humanas. Sofrimentos que são construídos na família consanguínea, se não forem equilibrados e resolvidos com maturidade, podem produzir muitas consequências capazes de fazer o sofrimento ganhar mais potencialidade e destruição em níveis sociais. Os sofrimentos humanos apresentam inúmeros questionamentos, como “quem é Deus?”, “onde Ele age?”, “onde Ele está?”. É interessante observar, que, possivelmente a narrativa da história de José no Egito é do contexto do exílio e do pós-exílio na Babilônia. Esse contexto foi carregado de experiências de sofrimento de indivíduos da grande ‘família de Israel’, que foram levados como exilados, e, também o sofrimento que ficou registrado nos que permaneceram na terra. Os exilados precisaram descobrir o sentido do seu sofrimento. Uma das riquezas da história de José do Egito é que nela podemos reler dentre as diversas realidades teológicas, a presença do sofrimento que marcou não somente a realidade de uma família individual, mas a história da grande família humana. A história de José e seus familiares é atual para qualquer época, pois é um retrato da vida em muitas realidades.

A presença de Deus em toda essa história é percebida nas entrelinhas, e, por fim, no próprio testemunho de José (Gn 50,20). Deus se antecedeu em todos os acontecimentos nessa narrativa. Está presente no inconsciente da história, como Ele também se faz presente no inconsciente da vida humana. Nada escapa à percepção de Deus, pois tudo foi feito e é sustentado por Ele (Gn 1). Em muitos momentos de conflitos e sofrimentos familiares, não se pode deixar de perceber a presença de Deus a direcionar as palavras e atitudes de cada indivíduo para o amadurecimento e transformação da existência. Uma das grandes lições que essa história apresenta é a reconciliação e o perdão dado e vivido. Para Uehlinger, citando Römer, “nenhum outro relato da Torá dá tanto pensar sobre as exigências e as promessas de uma reconciliação” (RÖMER, 2010, p. 212).

Não há dúvidas que “o fruto da justiça será a paz” (Is 32, 17). Esse versículo se encontra na primeira parte do livro do profeta Isaías, que, em meio aos conflitos já vividos da invasão assíria no Reino do Norte, percebia que todas as infidelidades de Israel ao que era a vontade e o querer de Deus poderiam trazer situações de morte, guerras, opressões e divisões. Nesse contexto, Isaías anima o povo a olhar para frente e ser luz para todas as nações. O ‘shalom’ é uma realidade muito mais ampla que a ausência de conflitos e guerras. O *shalom*, podemos dizer, contempla toda a organização da desordem que possa existir na criação de Deus (Gn 1,2).

No Primeiro Testamento, essa realidade da paz parece estar ligada à perspectiva da fidelidade à Aliança, mas no tempo de Jesus, com seu anúncio da chegada do Reino de Deus,

é demonstrado que o *shalom*, a paz, o amor são dons gratuitos, e devem ser dados a todos, e, de modo indistinto. No perdão que José concede a seus irmãos para o *shalom* de Deus na sua maior plenitude, pois foi dado de modo total, aberto, ou seja, para sobre todos os membros da família de Jacó, já que partiu da sensibilidade de se colocarem um no lugar do outro e tomarem novos rumos. Uma família que não vive as dimensões da paz, se embaralha nas desordens e no caos total.

Em nossos tempos, soa aos nossos ouvidos a mensagem que afirma, “perdoar é divino”. Sem dúvidas esse pensamento tem sua veracidade, não apenas porque pode remeter-nos ao amor de Deus. É possível perceber nessa afirmação, a grandeza do que o perdão é capaz de realizar, pois ajuda a quem o pratica a ser livre, e grande. Assim, ele pode ser entendido na sua imanência e transcendência.

Muitos dos sofrimentos que temos e carregamos estão ligados à falta de reconciliação e de perdão, e, por isso, não temos a paz em sua plenitude, que nos torna seres verdadeiramente humanos. José do Egito perdoou porque com os sofrimentos aprendeu a humanizar-se. Mas, não conseguiria isso se não se alimentasse de sua fé em seu Deus (Gn 45,5-9). O perdão, não está apenas numa realidade intelectual, cultural ou ideológica. Essa dimensão só pode ser vivida no sentido transcendental da existência, porque é uma condição de perfeição, que, os seres humanos, por si mesmos, não conseguem e não podem ter. Muitos acreditam que perdoar passa pelo esquecimento das situações e realidades traumáticas vividas.

A própria Bíblia, em textos no Primeiro Testamento, remete o perdão de Deus ao esquecimento dos pecados do seu povo (cf. Sl 25,7). Gianfranco Ravassi, citando o teólogo Virgílio Elizondo, afirma que,

“perdoar não significa esquecer; ao contrário, se pudesse ser esquecido, não teria necessidade de perdoar. A verdadeira virtude consiste em perdoar precisamente lembrando, porque perdoar significa estar livre da ira interior, dos ressentimentos e da busca de vingança que consome cada fibra do meu ser” (RAVASSI, 2021, p. 20).

Todas essas ações, encontramos em José do Egito, que não se esqueceu do que os irmãos lhe fizeram, pois são essas realidades lembradas por seu inconsciente, que o ajudaram a encontrar o caminho da maturidade do amar e a perdoar, principalmente aqueles que, aparentemente, não mereciam. Se em nossas famílias experimentássemos essas realidades curativas, muitos sofrimentos poderiam ser amenizados e curados.

A família humana mundial, vive também com força total as consequências da falta do perdão, da reconciliação e da paz. A ausência da fraternidade tem motivado ao Papa Francisco, em discursos e escritos, a insistir que devemos buscar relações menos conflituosas e com mais diálogo. Essa busca de partilha de sentimentos e da própria vida pode amenizar conflitos que fomentam o ódio, e, conseqüentemente causam sofrimentos diversos (Gn 45,1-15). Para Línéz “no diálogo sincero entre iguais contrastam opiniões e encontram-se

soluções de problemas antigos apresentados de maneira nova, e de problemas talvez inéditos” (LÍNDEZ, 2011, p. 35-36). Uma outra realidade da sabedoria, que usa o diálogo como uma ferramenta, é exposta pelo autor. Segundo ele, “a falta de respostas adequadas aos novos problemas em toda a dimensão da vida humana obriga aos sábios a investir novos caminhos” (LÍNDEZ, 2011, p.36). Foi exatamente isso que José fez diante do sofrimento traumático. Encontrou no caminho da reconciliação, que se deu no diálogo e na escuta, a possibilidade de reintegração de sua história humana e dos seus descendentes (Gn 45,15).

Ademais, “a fraternidade alcança seu ponto alto quando as pessoas se tornam responsáveis umas pelas outras” (BORTOLINI, 2018, p.24). Essa realidade só é possível quando os seres humanos buscam o temor de Deus, princípio da sabedoria. Deus pode ser percebido na pessoa de Jacó que se entristece pela perda do seu filho, pelo esfacelamento da sua família, pela divisão entre seus filhos. Mas, ao mesmo tempo, se alegra por ver os seus novamente unidos na fraternidade e na reconstrução da família humana. Em sintonia com Ravassi, “poderíamos afirmar que o perdão cria uma nova humanidade, realiza uma espécie de re-criação” (RAVASSI, 2021, p. 24).

Por fim, a história de José do Egito é impulso para pensar o quanto precisamos avançar no caminho da resignificação dos sofrimentos, na cura para a vida humana, a começar do contexto familiar. Como nos referimos acima, essa história é atual para o século XXI. Nessa onda de inimizades, de desunião, de ódio, falta de amor, que quer nos engolir e arrastar, a Sagrada Escritura se torna uma bússola necessária para uma vida de sabedoria. Não se amadurece rapidamente. É necessário um processo, que se bem feito, trará bons frutos. Esse amadurecimento, podemos chamá-lo de sabedoria, que nunca se fez tão necessário para o contexto familiar, eclesial e social atual.

Para Rivaldave Paz Torquato,

“o quadro da família hoje é assustador. Famílias desintegradas, dilaceradas, fragmentadas, sofridas, enfim, famílias que podem espelhar-se na família e na pessoa de José do Egito. Pessoas traídas nas relações familiares podem ter aí um exemplo iluminador. José junta os cacos e reconstrói a família fragmentada. A narrativa mostra assim que a reconciliação é possível, é necessária e- hoje- é urgente. A via é o perdão exigente” (TOQUARTO, 2014, p. 604).

Que essa instrução possa ser motivadora para nossa vida, e, assim, reconciliados conosco mesmos, e com os irmãos, possamos viver fraternalmente como a grande família de Deus.

CONCLUSÃO

Não existe ser humano algum que viva sem experiências de desolação, de abandono, de injustiças, de exclusões, de falta de respeito. Quando essas realidades começam a ser

experimentadas dentro do ambiente familiar, que deve inspirar proteção, amor, aconchego, segurança, a possibilidade de se fazer a experiência de retribuir o mal com o mal é muito real. Para que a tempestade das emoções e das atitudes de destruição não aumente, é necessário temperança, que, conduz à sabedoria. Nesse sentido, a postura de José diante desses registros negativos, se torna uma verdadeira imagem da prudência, da justiça e da paz. Que essas simples reflexões, nos ajudem a encontrar sempre a serenidade em meio ao caos da vida. Para quem crê em Deus, a vida de Jesus de Nazaré pode servir de modelo em todas as realidades da existência humana, principalmente, diante de situações que podem nos mover na direção da reconciliação ou da condenação (Lc 23,34).

REFERÊNCIAS

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. *Comentário Bíblico*. Vol 1. São Paulo: Loyola, 2012.

BORTOLINI, José. *Pentateuco e História Deuteronomista*. Aparecida-SP: Santuário, 2018.

CERESKO, Anthony R. *A sabedoria no Antigo Testamento: espiritualidade libertadora*. São Paulo: Paulus, 2004.

LÍNDEZ, José Vilchez. *Sabedoria e sábios em Israel*. São Paulo: Loyola, 2011.

RAVASSI, Gianfranco. *Gramática do perdão*. São Paulo: Loyola, 2021.

RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean Daniel; NIHAN, Christophe (Orgs). *Antigo Testamento. História, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010. RÖMER

TOQUARTO, Rivaldave Paz. “Desceu com ele à cisterna...” (Sb 10,14). Uma abordagem sobre José do Egito na perspectiva do sofrimento e da sapiência. *Convergência*, n. 475 (2014), p. 593-607.

Êxodo 15,1-18: o cântico de libertação

Vitor César Zille Noronha¹

Resumo: O artigo oferece uma exegese de Êxodo 15,1-18, o cântico de vitória de Israel após a travessia do Mar Vermelho. A análise se concentra no «Cântico do Mar», uma peça poética e litúrgica que exalta a soberania de YHWH como guerreiro e libertador. O estudo destaca dois blocos principais: o primeiro (Êx 15,1-12) narra a ação de Deus contra o faraó, enquanto o segundo (Êx 15,13-18) aborda o goelato, no qual YHWH resgata Israel, configurando a libertação como um ato teológico e jurídico que legitima a posse da terra prometida. Argumenta-se que o termo «gaal» revela não apenas o resgate legal do povo, mas também sua adoção como nação eleita. Propõe-se conectar o texto com a liturgia pascal, percebendo assim que o evento exodal ultrapassa a história e se torna um paradigma contínuo da fé, não só judaica, como também cristã. Na conclusão, busca-se atualizar a relevância do êxodo para a contemporaneidade, discutindo questões de opressão e libertação, sugerindo que o resgate divino continua sendo uma promessa viva para os que enfrentam escravidões modernas.

Palavras-chave: Cântico do Mar. Êxodo. Goelato. Opressão. Libertação.

INTRODUÇÃO

No âmbito de ambos os Testamentos da Escritura judaico-cristã o êxodo ocupa lugar de destaque. É notável que o evento exodal ainda é central para a experiência de fé do atual religioso judeu, pois

“vede nell’uscita dall’Egitto l’avvenimento decisivo che fonda la sua storia e la sua fede; perché avvenimento fondante, la liturgia vi rin-
via ogniquale volta ocorra, mediante um rirtorno al passato, refforzare
convizioni messe in crisi dalle difficoltà del presente” (MONLOU-
BOU; BUIT, 1987, p. 349).

Evidentemente, no âmbito cristão, nada pode ocupar o lugar central senão a Páscoa de Cristo Jesus. Não obstante, esta está referida, enquanto chave-hermenêutica, também na experiência exodal, mesmo que vá para além dela. Isso fica evidente na Celebração da Vigília Pascal, solenidade litúrgica maior onde se proclama a Ressurreição de Jesus, na qual uma das leituras obrigatórias é justamente o relato do êxodo (Ex 14,15-15,1) seguido do hino do *Cântico do Mar* (Ex 15), texto este que nos dedicaremos no presente trabalho.

1 Doutorando Teologia FAJE, bolsista CAPES. E-mail: vitor.zille.noronha@gmail.com

1 TRADUÇÃO LITERAL²

¹Então Moisés e os filhos de Israel cantaram este cântico ao Senhor, e disseram: cantarei ao Senhor, pois ele certamente foi exaltado, cavalo e cavaleiro ele atirou dentro do mar.

²Minha força e proteção é Yah, ele se tornou a minha salvação. Este é o meu Deus, e eu o glorificarei, o Deus dos meus pais, e eu o exaltarei.

³O Senhor é homem de guerra, o Senhor é o seu nome.

⁴As carruagens de Faraó e as forças armadas ele lançou no mar, todos os oficiais de Faraó - os seus melhores - afogaram-se no Mar Vermelho.

⁵(O) abismo os cobriu, eles desceram às profundezas como uma pedra.

⁶(Com) tua mão direita, ó Senhor, temida pelo seu poder, (com) tua mão direita, ó Senhor, tu despedaças (teu) inimigo.

⁷Na grandeza da tua exaltação, derrubaste os seus malfeitores; tu envias tua fúria; ela os consome como palha.

⁸E pelo fôlego das tuas narinas as águas se acumularam, (os) ribeiros se encheram como um monte, (a) profundidade subiu no coração do mar.

⁹(O) inimigo disse: Eu possuirei, alcançarei, dividirei os espólios, meu apetite será saciado, brandirei minha espada, minha mão os conduz à ruína.

¹⁰Tu sopraste com teu fôlego, (o) mar os cobriu, eles afundaram como chumbo em águas majestosas.

¹¹Quem é como tu dentre os deuses, ó Senhor, quem é como tu, glorioso em santidade, admirável em louvor, operador de maravilhas?

¹²Tu estendeste a tua mão direita, (a) terra os engoliu.

¹³Tu conduziste em bondade o povo que redimiste, tu (os) guiaste com tua força à santa habitação.

¹⁴Povos ouviram, eles tremeram, angústia tomou os governantes da Filístia.

¹⁵Então os touros de Edom desmaiaram; quanto aos carneiros de Moabe, o tremor o assaltou. Todos os governantes cananeus se dissolveram. Até que o teu povo atravessou, ó Senhor, até que esse povo que compraste/criaste atravessou.

¹⁶Caiu sobre eles terror e medo, por causa da grandeza do teu braço eles emudeceram como uma pedra,

2 Texto do Livro do Êxodo 15,1-18, segundo a tradução literal de Victor Hamilton (2018, p. 333-334).

¹⁷Tu que os trouxeste e os plantaste no teu próprio monte, o lugar da tua residência permanente, que tu fizeste, ó, Senhor. (O) santuário, ó, Senhor, tuas mãos firmemente fundaram.

¹⁸O Senhor é rei para todo o sempre.

2 DELIMITAÇÃO E LOCALIZAÇÃO LITERÁRIA

Assim tradicionalmente se divide no Livro dos Êxodo, segundo um grande número de autores: “il lamento nazionale di Israele (cc. 1-4), l’epopea della liberazione (cc. 5-15), la crisi del deserto (cc. 16-18), la prima alleanza al Sinai (cc. 19-24) e la seconda (cc. 32-34), la prima legislazione cultica (cc. 25-31) e la seconda (cc. 35-40)” (ROSSANO; RAVASI; GIRALDA, 1991, p. 509). Portanto, a nossa perícopes, Ex 15,1-18, encontra-se inserida na chamada *Epopéia da Libertação*, na qual o êxodo é transmitido narrativamente, poeticamente e teologicamente.

A perícopes Ex 15,1-18 pode ser destacada da anterior e da posterior devido ao gênero literário, geografia e estado. Em primeiro lugar, fica evidente uma mudança abrupta de ordem literária, até o final do capítulo 14 o texto segue em prosa, há uma pequena introdução em Ex 15,1a – “Então Moisés e os filhos de Israel cantaram este cântico ao Senhor, e disseram” – e em seguida inicia-se o poema, que pode ser visto como um hino ou uma litania. Inicia-se novamente a narração, mudando uma vez mais o gênero literário em Ex 15,19, demonstrando o início da perícopes seguinte. Sobre isso, nos diz Alviero Niccacci: “Il Canto del mare finisce in 15,18; 15,19 riprende 14,23 e introduce il canto di Miriam e delle donne. Questa introduzione è parallela a quella del canto di Misè e degli Israeliti uomini (14,23-15,1) (NICCACCI, 2009, p. 12)”.

Por fim, demarcando a mudança de perícopes, há uma mudança geográfica e de estado. Isto é, até o capítulo 14 os israelitas estavam passando de Etam ao mar dos Juncos (14,1-4), os egípcios os estavam perseguido (14,5-14) e nisso presenciaram o milagre do mar (14,15-31) durante a passagem. Assim, estavam em lugares determinados e em movimento. Enquanto que, a partir de 15,1ss observa-se que já estavam estacionados e para além de travessia. Portanto, há também uma distinção geográfica, do Egito e do Mar para o além das margens, e de estado, de movimento para o estacionamento, onde se canta.

3 ANÁLISE LITERÁRIA E TEOLÓGICA

Em primeiro lugar, a datação do texto do *Cântico do Mar* é algo difícil de ser precisado e bastante controverso entre os exegetas. Victor Hamilton, descreve assim a referida problemática:

No caso de Êxodo 15, a posição sobre sua data abrange um espectro que vai de uma data muito antiga até datas recentes. Os proponentes de uma data mais recente da composição são claramente um gru-

po minoritário[...]. A posição majoritária é que Êxodo 15 não é o poema mais antigo na Bíblia hebraica, mas um dos mais velhos. Sua composição se deu no século 12 a.C. ou no início do século 11 a.C. (por exemplo, D. Robertson 1972; B. Russell 2007:59-148). No meio desses dois extremos da datação do poema estão os que assumem uma posição intermediária, colocando a composição no tempo de Davi ou Salomão (século 10º a.C.) (HAMILTON, 2018, p. 345).

Há um consenso bastante consolidado de que a atribuição do poema a Moisés ou a seus contemporâneos se trata de um pseudoepígrafo. Não obstante, não é totalmente descartável a tese de que alguns trechos podem ter vindo deles. O que parece mais claro é que a composição do texto é longuíssima. Por exemplo, Pixley chega a comentar duas hipóteses, a primeira, sustentada por Coross e Fridman, argumenta que a utilização de vocabulário arcaico, O uso de formas antiquadas dos verbos e uma ortografia pré-clássica, nos dá indícios de não pode ser posterior ao século X. Não obstante, também traz à baila a posição de Watts, na qual identifica um núcleo básico pré-monárquico, que teria se ampliado nos primeiro tempos da monarquia e alcançado a forma atual no século VII, no qual foi atribuído a Moisés e submetido por causa disso a algumas mudanças (PIXLEY, 1987, 110-111). Não obstante, como se trata de um texto sacerdotal, na qual aparece o goelato (Ex 15,13), é provável que a redação final tenha sido no período pós-exílio, possivelmente durante a dominação Persa, em torno dos séculos V e IV. Tendo tudo isso dito, é seguro afirmar que a composição do *Cântico do Mar* foi longo e obra de várias gerações.

Os capítulos 14 e 15 do Êxodo seguramente estão relacionados, no sentido temático. Mas, há entre eles diferenças importantes, que nos ajudam a compreender o contexto literário. Por exemplo, ambos falam do Mar Vermelho, que “è in ebaico il ‘Mar delle Cane’”³ (ROSSANO; RAVASI; GIRALDA, 1991, p. 511), como aparece em outras traduções. Tanto na fonte javista como na sacerdotal, ele aparece como última fronteira da liberdade da escravidão, configurando-se verdadeiro sepulcro de água no qual se depõe o corpo da antiga Israel e no qual ressurge a nova Israel, resgatada por Deus. Inclusive, essa teologia exodal será a base da teologia neotestamentária do Batismo. A fonte Javista (por exemplo, presente em 13,20-22; 14,5-7.10-14.24.27-31) descreve narrativamente o evento como travessia do mar pelos israelitas e a derrota dos egípcios como uma iniciativa de Deus. O relato tem por finalidade explicitar a ação de Deus de tirar o seu povo da terra onde ele era escravo. Assim, “Lo J descrive il passagio come una possibilità offerta ad Israele a causa di um forte vento che, soffiando per un’intera notte, prosciuga il mare (14,21). Questo vento asciutto provoca miraggi d’acqua” (ROSSANO; RAVASI; GIRALDA, 1991, p. 511). Então, Israel passa e os egípcios são engolidos pelas águas.

A fonte sacerdotal, no entanto, como temos no capítulo 15, “abandona ogni interesse storico e si affida a una scenografia spettacolare e ‘miracolosa’” (ROSSANO; RAVASI; GIRALDA, 1991, p. 511). Assim, o que há no *Canto do Mar* é uma celebração em forma de

3 Ou, ainda, “mar dos Juncos” (Ex 15,4), como se encontra na tradução proposta pela Bíblia de Jerusalém.

hino, no qual YHWH é, simultaneamente, comandante e aquele que combate ao lado de Israel. Trata-se de um poema épico de exaltação pictórica da libertação operada por Deus. O seu centro está na figura onipotente de YHWH, enquanto guerreiro, libertador e supremo dominador do universo (Ex 15,1-12). Em seguida, o hino canta a totalidade da epopeia do êxodo (Ex, 15,13-18), até o ingresso na terra prometida, tendo como cume o santuário (Ex 15,17) e a aclamação litúrgica final do reinado soberano do Senhor para todo o sempre (Ex 15,18).

É interessante notar que o *Cântico do Mar* não tem a pretensão de adicionar informações, ao que parece é que tudo já havia sido narrado no capítulo anterior. Não obstante, pretende expressar a gratidão de Israel pela experiência da libertação, assim “o estilo épico permitiu ao autor ir ao futuro e tornar ao passado sem sacrificar a relação com as situações históricas concretas” (CHILDS, 1974, p. 249). Deus é o centro absoluto do texto, tanto que Israel é mencionado de modo apenas marginal, no início da perícopes posterior (Ex 15,19) e nem mesmo Moisés aparece no poema em si mesmo, somente na introdução que o precede (Ex 15,1). Devido a isso, o texto normalmente é entendido como uma construção que pretende alimentar a liturgia da Páscoa e dar sentido à história passada de Israel. Assim, “mostraria Deus, no plano da história dos fatos, numa luta frontal com o faraó do Egito e, no plano cósmico e teológico, numa luta contra as forças do mal e de caos” (ANDIÑACH, 2010, p. 204). O poema canta a vitória de Deus contra o faraó, mas nessa história passada celebra a soberania universal de Deus contra o mal e seus inimigos, que tem caráter presente, mas também futuro enquanto promessa.

Tendo dito o que precede, agora nos aproximaremos cada vez mais da análise exegética das funções do goleato (Ex 15,13), presente no hino analisado. Enquanto que na sua primeira parte (Ex 15,1-12), YHWH aparece fundamentalmente como guerreiro que derrota o Faraó, o foco da segunda parte (Ex 15,13-18) está no povo que YHWH adquiriu para si por meio de sua vitória. Assim, o goleato, que vem à baila explicitamente em 15,13, tem uma função de espécie de chave hermenêutica para a compreensão do texto. O ato de comprar/redimir o povo pela parte de YHWH justifica a conquista da terra e a derrota aos chefes de Canaã, o que se manifesta no medo que YHWH lhes impôs. Sobre o sentido de *gaal* no texto, nos diz Pixley:

“Redenção” é termo tomado do âmbito legal, onde se refere ao resgate de escravo mediante pagamento em dinheiro (Ex 21,1-11; Dt 15,12-18). Por extensão aplica-se também à propriedade hipotecada (Lv 25). Já este cântico usa o termo metaforicamente, ao falar do resgate dos escravos do Egito, uso que vem a ser comum (Ex 6,6; Sl 77,16; Is 52,9) (PIXLEY, 1987, p. 113)

É necessário reconhecer, portanto, que a raiz *gaal* contribui para entender a experiência exodal como evento paradigmático de fé no Antigo Testamento, tal como também ocorre, por exemplo, em Ex 6,2-8, na confirmação da missão dada a Moisés. Neste texto, em sintonia semântica com Ex 15,13-18, o canto da vitória após a travessia do mar, também está presente

o prisma jurídico (teológico-ético), firmamento das promessas de Deus feitas aos patriarcas. Assim, tal perspectiva, que une as dimensões sociopolítica e religiosa, favorece a interpretação do Êxodo dentro do desígnio salvífico de Deus (SILVANO, 2018, p. 129). Portanto, a perícopes Ex 6,2-8 tem ligação semântica importante com o *Cântico do Mar*, pois nela se dá claramente o vínculo entre tradição patriarcal e saída do Egito. Ambas correlacionam permanência no deserto e entrada na terra, o que fundamenta a identidade de Israel, fazendo-o família de Deus no pastoreio de YHWH (Gn 48,15). Ato salvífico que se desdobra em dois momentos, articulados organicamente, libertação do Egito e resgate dos israelitas escravizados.

A ocorrência do *gaal* no Cântico do Mar é precedida de uma pergunta retórica (ou duas, segundo outras traduções), em Ex 15,11, na qual se estabelece a superioridade de YHWH em relação aos outros deuses. Mesmo que o autor proponha que o leitor reconheça e adore somente YHWH, fica claro, porém, que a existência de outros deuses é pressuposta no texto (monolatria). Por isso, há indícios desse trecho ter origem anterior ao período pós-exílico, quando o monoteísmo estrito era claro na fé de Israel. Assim, nessa perspectiva ainda monolátrica, se reconhece que cada povo tenha um deus e há um pressuposto comum no oriente antigo de que cada um desses deuses tenha um poder correspondente ao que cada povo possuía no certame histórico. Portanto, um deus que era forte fazia do seu povo forte e, por consequência, esse povo forte submetia (ou escravizava) povos fracos, que por sua vez também tinham deuses fracos. Não obstante, e aqui há uma especificidade da fé judaica, a atribuição de deuses poderosos a povos poderosos é questionada pela experiência histórica de Israel. Isto é, “Os israelitas sabem que, mesmo sendo escravos e pobres, seu Deus é mais poderoso do que o Deus que os oprime. Sabem que seu Deus os redimiu (hebraico *ga'al*, que significa ‘redimir’ e ‘resgatar’)” (ANDIÑACH, 2010, p. 207-208). Portanto, pela sua experiência sabem que a escravidão é estranha à vontade de Deus e que o poder de Deus não é medido pela força do seu povo, seu poder, armas, “cavalo e cavaleiro” (Ex 15,1), pois tudo isso foi engolido pelo mar. Mas, ao contrário, o poder de Deus está na sua sensibilidade para ouvir o calor dos oprimidos, de descer para libertá-los, para resgatá-los como filhos.

Especificamente em Ex 15,13, o texto nos diz que Deus, por meio de sua “bondade” (ou benevolência), “redimiu” (ou resgatou) o povo e o guiou para “santa habitação” (ou pastagem sagrada). Aqui se ressalta a imagem de Deus como pastor de Israel (cf. Sl 77,15-21 e Is 63,11-12). Sobre o termo “habitação” (ou morada), que tem importância significativa no versículo, Silvano destaca três acepções possíveis: “a) ser o santuário no período da peregrinação no deserto e referir-se ao monte Sinai; b) ser o templo de Jerusalém (2Sm 15,25); ou c) ser toda a terra de Israel (Jr 25,30; Ex 15,17)” (SILVANO, 2018, p. 145). Assim, ainda de acordo com a autora, existe uma relação entre essas três interpretações, já que “a terra é santa, o santuário e o templo são santos e o povo, na travessia do deserto, foi purificado e assim tornou-se um povo santo e resgatado” (SILVANO, 2018, p. 145). Aqui fica patente a relação inequívoca, observada também em outras perícopes onde aparece a partícula *gaal*, entre o resgate feito por YHWH, o dom da terra dado por YHWH e a intervenção salvífica/libertadora de YHWH.

No hino fica patente a soberania de YHWH, especialmente em Ex 15,14-16, que vai ser ainda mais enfatizada no título “rei”⁴, em Ex 15,18. Sua soberania produz o medo nas demais nações. O povo que pelo Senhor foi “comprado” (Ex 15,16), também o foi “redimido” (Ex 15,13), tais ações estão relacionadas entre si, tal como em Levítico 25 e Rute, pois nesses atos Deus ao mesmo tempo adota e destina ao povo a sua herança. Assim, a noção de realeza e soberania de Deus são fundamentais para entender como se dá concretamente o resgate no Cântico do Mar:

O v. 18 explicita a realeza perpétua de YHWH. Se considerarmos todo o cântico descrito em Ex 15, verifica-se desde a noção de Deus-rei como aquele que age contra os adversários internos e externos (rei-guerreiro) de seu povo, até o domínio régio divino vinculado ao restabelecimento da ordem cósmica (rei-criador) e social, ao resgatar seu povo da escravidão. A realeza de YHWH, nos textos bíblicos, une-se às suas manifestações salvíficas (defesa contra os adversários externos); ao controle das forças hostis; à sua santidade (v. 11) e à sua ação na criação (vv. 4.8.12). Ao proclamar a realeza de YHWH, o texto anuncia a inconsistência do agir dos opressores (v. 4) e dos “deuses” (v. 11). Alude também à necessidade do reconhecimento de sua soberania na história, não somente sobre Israel, mas sobre todas as nações e em todos os âmbitos (religioso, político, social) e, ao mesmo tempo, gera a expectativa de sua realeza para sempre (SILVANO, 2018, p. 146).

Fica patente a soberania de Deus, estabelecida na consolidada noção de que YHWH é rei. Não obstante, a noção do tipo de realeza de Deus passa por metamorfoses, que se incorporam mutuamente. Inicialmente YHWH é visto como um rei-guerreiro, capaz de defender Israel dos inimigos. Em seguida, foi somada uma visão de YHWH como rei-juiz, aquele capaz de promover o direito e a justiça. Na sua santidade aqui está presente também uma função ético-jurídica na qual o direito dos oprimidos fosse resguardado. O último passo, já presente em Ex 15, está a noção de YHWH como rei-criador, a noção de que sua realeza se exprime no ato de criar e no de resgatar. Portanto, YHWH garante não somente a proteção e o direito dos oprimidos, mas também a estabilidade cósmica, a defesa contra o caos (Ex 15,18), quando a ordem estabelecida no início do seu projeto criador for corrompida, ela sempre por ele também é restaurada. Assim, goelato e aliança estão entrelaçados, pois aqui o resgate é garantidor da aliança. Na medida em que a aliança é mantida enquanto matrimônio unilateral, resgatada por meio da benevolência incondicionada e gratuita de Deus, que assim

4 Silvano apresenta três instâncias (guerreiro, juiz e rei) relacionadas à evolução da noção de realeza em Israel, de algum modo todas elas presentes em Ex 15,1-18: “No primeiro momento o rei era visto como o guerreiro que agia contra os adversários internos e externos de seu povo. Num segundo, passa a ser visto como aquele que iria restabelecer a ordem social, ética e jurídica (rei-juiz). Por fim, o rei é aquele que restabelecerá a ordem cósmica e é concebida uma realeza universal (rei-criador). Dessa forma, a noção de ação salvífica de Deus-rei também assumiu essas conotações (cf. 1Sm 17,47; Js 33,22; 37,20; 45,8 e 51,5)” (SILVANO, 2018, p.38).

reestabelece sempre a aliança, adotando o povo desposado como seu e garantindo a ele uma herança.

4 ATUALIZAÇÃO HERMENÊUTICA

A consciência da experiência exodal ainda é bastante útil para o povo de Deus hoje, isso porque deixa viva a certeza de que podemos contar com a solidariedade de Deus nas lutas presentes, tal como Ele se fez presente nas do passado. Isto é, “La fede acquisita grazie all’esperienza della liberazione dall’Egitto diventa la base solida su cui fonda la fede nell’assistenza futura da parte di Dio” (NICCACCI, 2009, p. 24). Tal fé inspira ainda de modo mais potente quando é compreendida sob o prisma do goelato, quando se percebe o próprio Deus como “resgatador” e se entende assim de que tipo é a sua ação redentora, a realidade da adoção do povo por parte de Deus é experimentada de modo mais autêntico. Nesse sentido, a tradição sacerdotal é de grande valia, pois é nela que a experiência exodal é ação salvífica de Deus como resgate. Assim, é no resgate da escravidão que se é adotado, nisso Deus nos adota como povo e garante que nos lega a sua herança. Fomos comprados, conosco Ele estabeleceu uma relação gratuita, unilateral, imerecida de nossa parte. Um matrimônio, uma aliança, que jamais serão rompidos. Do ponto de vista jurídico, nos tornamos sua propriedade. Mas, tal ato não se dá sem afeto, sem amor, sem proximidade. Ao contrário, quando o compreendemos como parente próximo, e assim também o podemos ver como Pai, podemos entender que inoperância e indiferença não poderiam comportar na sua natureza solidária. Por isso, invocando o instituto do goelato, mas no qual o próprio Deus é o parente próximo, ele nos resgata da escravidão. Fazendo de nós não somente propriedade, mas filhos. Essa consciência nos lega uma fé que nenhuma opressão deve nos submeter, nos escravizar. E que quando isso ocorre, o mesmo Deus vem ao nosso auxílio para nos resgatar, pois Ele é o parente próximo que não nos abandona.

O povo hoje ainda vive submetido a opressões. Em alguns lugares, a situação é tão grave que se recorre explicitamente à expressão *escravidão*. Por exemplo, de acordo com o Ministério do Trabalho e Emprego somente no ano de 2023 foram resgatadas 523 pessoas vítimas do chamado trabalho análogo à escravidão no Brasil (BOND, 2023). É absolutamente razoável, infelizmente, pensar que esse número é infinitamente maior, tendo em vista o grau de invisibilidade vivido por essas populações vulnerabilizadas. De modo ainda bastante grave, cerca de metade da população economicamente ativa no Brasil hoje é desempregada, informal ou desalentada. A fome e a insegurança alimentar ainda atingem a muitos. Além disso, há um grande contingente de sem-teto e sem-terra, num país de tantas terras e tantas riquezas. Tais clamores, que ainda continuam subir a Deus, foram bem sintetizados pelo Papa Francisco no discurso aos participantes do I Encontro Mundial dos Movimentos Populares com o Papa na tríade: terra, trabalho e teto (FRANCISCO, 2014). Os três T’s que simbolizam todas as lutas e aspirações de uma vida com dignidade. Lutas do povo, mas travadas também por Deus, como nos ensina a experiência exodal, pois ele é nosso parente próximo e virá nos resgatar.

Enquanto os poderosos confiam nas armas, “cavalo e cavaleiro ele [YHWH] atirou dentro do mar” (Ex 15,1). Isto é, submete e está acima de qualquer poder bélico, o faz afundar. De modo especial, submete “todos os oficiais de Faraó - os seus melhores - afogaram-se” (Ex 15,4). Portanto, aqui observamos que a ira de Deus cairá especialmente sobre a elite dos opressores, como acometeu contra os melhores oficiais do Faraó. A celebração de vitória no Cântico do Mar comunica que a “terra os engoliu” (Ex 15,12), fazendo paralelismo com o afogamento que produziu a morte de Datã e Abiram, em Nm 16,31-33. Fica evidente que Deus aqui aparece como guerreiro que luta ao lado do seu povo, contra os opressores, de ontem – o Faraó e suas elites – e, podemos concluir, de hoje – tantos faraós e tantas elites. O texto fala das elites de ontem, o que nos ajuda a pensar sobre as elites de hoje, que também sustentam sistemas de escravidão/opressão:

Nos vv. 14-15 preferiríamos a tradução “os governantes (*yoseve*) da Filistéia”, “os chefes (*alufe*) de Edom, e “os nobres (*ele*) de Moab”, e “os governantes (*yoseve*) de Canaã”, que todos foram atingidos pelo temor. [...] A guerra de Iahweh em Canaã era luta contra os dirigentes das sociedades desta terra, e não contra suas populações. Era, diríamos hoje, luta de classes. Nas sociedades tributárias, como já vimos, a classe dominante era o Estado, o rei e o seu aparato estatal, que exploravam as aldeias camponesas através de tributos em espécie e de trabalhos forçados. Contra esta classe dominante combate Iahweh guerreiro (PIXLEY, 1987, p. 113).

CONCLUSÃO

Assim, nossa fé deve ser tão forte, como era a do povo na experiência exodal, nossa confiança em Deus tão inabalável, que também nossos inimigos hoje, a elite que sustenta a opressão, deve tremer de medo. Até para que assim, o que é muito preferível e mais dado ao momento histórico de hoje (especialmente pós-Cristo), as mudanças necessárias ocorram por meios não-violentos. Não obstante, a organização popular, mobilizada pela sua fé em Deus, faz estremecer os poderosos e é ainda absolutamente fundamental. Se a proclamação de YHWH como rei (Ex 15,18) foi importante para a ideologia revolucionária dos camponeses de Israel, chegando ao ponto até de em certas ocasiões rejeitar instalar reis humanos (Jr 8,22-23), hoje ainda pode ser para nós importante na medida que não deixemos fazer reis/faraós/opressores neste mundo, mas reconhecemo-nos como propriedade, filhos, pastoreados, resgatados, criados, redimidos e guardados pelo único rei, YHWH. Isso, portanto, nos impõe um regime de fraternidade, já que fomos todos resgatados, adotados e destinados a usufruir da herança, sendo usurpação qualquer acumulação desmedida e dominação sobre um irmão.

REFERÊNCIAS

ANDIÑACH, Pablo. *O livro do Êxodo: Um comentário exefético-teológico*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2010.

BÍBLIA – Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

CHILDS, B. *The book of Exodus*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1974.

FRANCISCO, Papa. *Discurso do Papa Francisco aos participantes do Encontro Mundial dos Movimentos Populares*. Roma, 2014, 28/10/2014. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html. Acessado em: 16/02/2024.

HAMILTON, Victor P. *Comentário do Antigo Testamento: Êxodo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2018.

HIRSCH, Samson. *Torá interpretada* – Volume 2: Êxodo. São Paulo: Sêfer, 2021.

BOND, Letycla. Em 2023, 523 vítimas de trabalho análogo à escravidão foram resgatadas: Informação foi divulgada pelo Ministério do Trabalho e Emprego. *Agência Brasil*, São Paulo, 07/03/2023. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2023-03/em-2023-523-vitimas-de-trabalho-analogo-escravidao-foram-resgatadas>. Acessado em: 16/02/2024.

MACKENZIE, Jonhn. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1984.

MONLOUBOU, L.; BUIT, F.M. *Dizionario Bilico: Storico/Critico*. Roma: Edizioni Borla, 1987.

NICCACCI, Alviero. Esodo 15: esame letterario, composizione, interpretazione. *Liber Annuus*, Roma, 59 (2009), p. 9-26.

PIXLEY, George. Êxodo. São Paulo: Paulinas, 1987.

ROSSANO, Pietro; RAVASI, Gianfranco; Giralda, Antonio. *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*. Milão: Edizioni Paoline, 1991.

SILVANO, Zuleica Aparecida. “G’L” como chave hermenêutica para “redenção” na carta aos Gálatas em diálogo com “Textes messianiques” de Emmanuel Levinas. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte, 2018.

AMIZADE SOCIAL

Do Vaticano II ao Papa Francisco: rumo à liberdade e à amizade social na educação cristã.

Leila Maria Orlandi Ribeiro¹

Resumo: A pesquisa intitulada “Do Vaticano II ao Papa Francisco: rumo à liberdade e à amizade social na educação cristã” tem por objetivo conhecer as orientações provenientes do Vaticano II rumo à liberdade e à amizade social, atualizadas pelo Papa Francisco, em particular no contexto da educação cristã. Sabe-se que o Concílio Vaticano II trouxe novos ares do Espírito Santo à Igreja, com a proposta de amor e misericórdia dentro e fora da Igreja. E o Papa Francisco, um dos grandes atualizadores dos ensinamentos conciliares, tem decisivos direcionamentos à educação cristã nesse sentido. Nesta pesquisa, a metodologia segue a linha teórica em documentos dos Papas Francisco e João XXIII e em teólogos como O’Malley e César Alves. Conclui-se que, após 60 anos do evento conciliar, arde a esperança de um novo tempo de liberdade e amizade social, com a colaboração especial da educação cristã. Confiantes na educação iluminada pelo Espírito e guiada pela misericordiosa Providência seremos agentes de um novo mundo, já que “na ordem do amor, tudo concorre para o bem da Igreja” e de toda a humanidade (João PP XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*, n. 84).

Palavras-chave. Vaticano II. Papa Francisco. Educação. Cristã.

INTRODUÇÃO

A educação é um processo de toda a vida e missão de toda sociedade. A Igreja tem uma visão da educação na dimensão cristã, fundamentada em uma concepção do ser humano, da cultura, da sociedade e da história em que a pessoa assume valor inquestionável e a sociedade é pensada na perspectiva de igualdade, justiça e solidariedade (Documento nº 47 da CNBB, 2013, p.33). Nesse sentido, o objetivo do presente texto é verificar quais são as orientações dos documentos da Igreja para a educação e até que ponto elas são praticadas. Importa então conhecer os ensinamentos do Vaticano II no contexto da educação cristã, atualizados pelo Papa Francisco.

Encontramos as orientações do Concílio Vaticano II no discurso de abertura do Papa João XXIII, *Gaudete Mater Ecclesia* (GME), em 11 de outubro de 1962. A metodologia segue a linha teórica em documentos dos Papas Francisco e João XXIII e em teólogos como O’Malley, César Alves e Leonardo Boff. Veremos então qual foi o estilo que o Concílio propôs e como este estilo foi recebido pela Igreja, até a corajosa revolução cultural preconizada pelo Papa Francisco à educação, em vista da liberdade e amizade social.

¹ Doutoranda em Teologia na FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - BH - MG. Mestra em Teologia pela FAJE (2019-2021). Mestra em Educação pela UnB - Universidade de Brasília (1995). Professora dos Cursos de Graduação de Teologia e Filosofia da FATEO – Faculdade de Teologia da Arquidiocese de Brasília. Instituição financiadora da pesquisa: CAPES. E-mail: leilaor2608@gmail.com

1 O ESTILO DO VATICANO II

O Vaticano II trouxe grandes ensinamentos à Igreja, dentre eles o apelo para que se converta ao seu estilo, identificado a partir do discurso *Gaudet Mater Ecclesia* (GME) do Papa João XXIII na abertura do Concílio, bem como em seus documentos. Segundo o historiador O'Malley, com as orientações do Concílio,

o Papa João XXIII e o Concílio distanciaram-se de uma abordagem de bronca e desconfiança com relação ao 'mundo', [...] fazendo uso do remédio da misericórdia mais do que de severidade, ... demonstrando a validade do ensino [da Igreja], mais do que de suas condenações" (O'MALLEY, 2015, p. 5).

Para O'Malley, mesmo não usando a palavra "reconciliação", fica claro em suas orientações que o Papa João XXIII falava em reconciliar-se com um passado de sentenças condenatórias por parte da Igreja, estendendo-a a "toda a humanidade" (O'MALLEY, 2015, p. 15).

O Vaticano II é então considerado um Concílio de abertura e não mais de imposição, mas que vai "das ordens aos convites; das ameaças à persuasão; da coerção à consciência; do monólogo ao diálogo ... Em suma, do afastamento à reconciliação" (O'MALLEY, 2015, p. 19). E pede que a Igreja seja "mãe amorosa de todos, benigna, paciente, cheia de misericórdia e bondade" (O'MALLEY, 2015, p. 2). O caminho proposto pelo Concílio à Igreja é, portanto, de misericórdia, diálogo e bondade, com vistas à reconciliação.

Para César Alves, a proposta conciliar, que pede conversão à Igreja e à humanidade, traz a oportunidade de se lançar um olhar atento ao passado, para se voltar às fontes (ALVES, 2013, p. 8). E, assim, "tirar do tesouro coisas novas e coisas antigas" (Mt 13,52), verificando o que foi bom e deve ser cultivado, bem como o que não foi tão bom e deve ser renovado, para que a Revelação de Jesus Cristo seja acolhida por cada cultura em particular.

E nos dias de hoje? Há esperanças e dificuldades a vencer. As dificuldades consistem na distinção entre o que é conteúdo essencial da fé e quais seus elementos secundários. Já que, segundo Paulo VI, a apresentação da fé "depende fortemente das circunstâncias, que se diversificam" (EN, 35). Sendo seu centro a libertação em Cristo, podem mudar os métodos de transmissão da fé, mas a fé em Jesus é sempre a mesma. Pois

"toda libertação que se pretende estritamente temporal e política desvia-se do seu ideal, já que suas motivações não são a justiça e a caridade, seu impulso não é a dimensão espiritual e sua finalidade não é a salvação e a beatitude em Deus" (EN, n. 35).

A educação, atenta ao conteúdo essencial da fé e nova nos seus métodos e fiel a Jesus, é a esperança para que o propósito libertador se realize em Cristo nosso Senhor.

2 DESAFIOS À EDUCAÇÃO CRISTÃ E MEIOS DE SUPERAÇÃO

A humanidade vive hoje uma situação de contrários, que ocasiona desafios a vencer. Neste momento de viragem histórica, são louváveis os sucessos que contribuem para o bem-estar das pessoas. Todavia, como afirma o Papa Francisco na *Evangelii gaudium*, a maior parte dos homens e mulheres do nosso tempo ainda vive precariamente e, por vezes, “a alegria de viver se desvanece; crescem a falta de respeito, a violência e a desigualdade social torna-se cada vez mais patente” (EG, n. 52).

Neste contexto de contrários, a Igreja enfrenta sérios desafios para a educação cristã, como os ataques à liberdade religiosa, a indiferença relativista, a deformação ética e a crise cultural da família, e, diante da extrema pobreza material e espiritual, predomina a rejeição da ética e a recusa de Deus, acarretando a crise da fé (EG, n. 61-66). Perante os desafios, o Papa Francisco clama pela educação cristã, para que se leve um feixe de luz na escuridão. Portanto, nossa imperfeição não deve ser desculpa para não agirmos, mas para continuar a crescer (EG, n. 121). Pois “não que eu já seja perfeito; mas corro para ver se o alcanço” (Fl 3, 12-13).

Dessa forma, somos chamados a aprofundar o processo de inculturação do Evangelho por meio da educação, já que essa é uma realidade nunca acabada (EG, n. 126). A saída é viver os valores de humanismo cristão e estes são a fraternidade, o respeito, o amor, a justiça, a paz. E o ponto de partida é a promoção da dignidade social e a formação dos educandos (EG, n. 70), promovendo o desejo do bem comum, de verdade e de justiça.

Para tal, são necessários novos modos de agir para se educar a humanidade a se relacionar com Deus, com os outros e com o ambiente, suscitando valores cristãos por meio do testemunho fecundo do amor. Pois “Deus não Se esconde de quantos O buscam com coração sincero, ainda que o façam tateando, de maneira imprecisa e incerta” (EG, n. 71). E assim, contra os “profetas da desventura”, o Papa Francisco, nos chama à confiança na misericórdia divina, que tudo conduz para o bem de todos.

Retomando, então, as orientações de João XXXIII à Igreja e à humanidade, as mesmas se aplicam à educação nos dias de hoje:

1. O que mais importa é “que o depósito sagrado da doutrina cristã seja guardado e ensinado de forma mais eficaz” (GME, V.1). Sendo que o depósito da fé é sempre o mesmo, Jesus Cristo, que vale para ontem, hoje e sempre;

2. E esta doutrina seja “fielmente respeitada, aprofundada e exposta de forma a responder às exigências do nosso tempo” (GME, VI.5);

3. Assim, se “use mais o remédio da misericórdia do que o da severidade, ... mostrando mais a validade da doutrina do que renovando condenações” (GME, VII.2);

4. E os educadores agindo com “amor a todos, benignos, pacientes, cheios de misericórdia e bondade” (GME, VII.3).

Sessenta anos após o Concílio, o Papa Francisco relembra que a alegria do Evangelho é tamanha, que nada e ninguém pode tirá-la de nós (EG, n. 84), e que ninguém a ela resiste. Por isso, somos chamados a ser Igreja “em saída”, isto é, comunidade de discípulos missionários que “primeireia” (EG, n. 24), que toma a iniciativa, se envolve, acompanha, frutifica e festeja, oferecendo misericórdia. Assim, a recepção do Papa Francisco ao estilo do Vaticano II é o eco do que O’Malley destaca, de que o amor e a misericórdia são a linha mestra para a ação pastoral da Igreja e para a educação cristã. E o Papa Francisco alerta, em especial aos educadores: “Não percam a esperança! Nunca tenham medo de ternura” (FRANCISCO, *apud* O’MALLEY, 2015, p. 21).

3 ENTRE TREVAS E ESPERANÇAS, A CORAJOSA REVOLUÇÃO CULTURAL.

Para se atender as recomendações do Concílio, é exigida DA educação uma “corajosa revolução cultural” (VG, n. 3). Devido à velocidade das mudanças e da degradação socioambiental, urge pela redefinição do modelo de progresso, uma revolução que atenda ao desejo de todo coração humano, com base no anúncio e no testemunho da alegria da verdade (n. 4b), para a transformação da realidade. O diálogo à luz da Revelação é, então, o caminho para investigações que tragam a proposta de novo estilo de vida, com estudos provenientes dos vários universos religiosos e diferentes competências científicas, na busca da Verdade.

Na carta encíclica *Fratelli Tutti* (FT, 2020), o Papa Francisco enfatiza o poder do diálogo: “Armemos os nossos filhos com as armas do diálogo! Ensinemos-lhes a boa batalha do encontro!” (FT, n. 217). Esta é a arma para a mudança radical: o diálogo com vistas à cultura do encontro, para que o depósito sagrado da doutrina cristã seja guardado e ensinado de forma mais eficaz e a educação seja transformada e transformadora rumo à liberdade e à amizade social. Pois “Deus criou todos os seres humanos iguais nos direitos, nos deveres” (FT, n. 5), para todos conviverem como irmãos.

Porém, tal sonho está longe de se realizar, devido ao mundo viver nas sombras das guerras, dos poderes econômicos e da perda do sentido da história, em que a liberdade humana pretende construir tudo a partir do zero. Além do descarte mundial, que leva à “necessidade de consumir sem limites e à acentuação de muitas formas de individualismo sem conteúdo” (FT, n. 13). Como alerta Leonardo Boff, estamos numa emergência ecológica. “Somos obrigados a nos reinventar como seres humanos e cuidar zelosamente da casa Comum e de tudo que lhe pertence” (BOFF, 2021, cap. 1, conclusão).

Também o processo de globalização, o progresso sem um rumo comum e a ilusão da comunicação, que leva a fechar-nos em nós próprios, o que apenas dissimula o individualismo. Pois “reduzem-se ou desaparecem as distâncias, mas deixa de existir o direito à intimidade” (FT, n. 42), E tal situação gera agressividade, decorrente de informações sem sabedoria.

Apesar das trevas, *há, contudo, esperança para o futuro*, já que Deus continua a espalhar sementes de bem na humanidade (FT, n. 54). Nesse sentido, o Papa Francisco toma a parábola do Bom samaritano e destaca:

“qual destes três te parece ter sido o próximo daquele homem que caiu nas mãos dos salteadores? O que usou de misericórdia para com ele. Vai e faz tu também o mesmo” (Lc 10, 25-37). Hoje, o próximo vai mais além daquele que é vizinho, pois “o amor cria vínculos e amplia a existência” (FT, n. 80).

Para se ter misericórdia com o próximo rumo à amizade social, o diálogo é o modo indicado. O que significa “aproximar-se, expressar-se, ouvir-se, olhar-se, conhecer-se, esforçar-se por entender-se, procurar pontos de contato: tudo isto se resume no verbo ‘dialogar’” (FT, n. 198). Para nos encontrarmos e nos ajudarmos mutuamente, precisamos dialogar. Mas o diálogo perseverante e corajoso não faz notícia como as desavenças e os conflitos; contudo, de forma discreta, mas muito mais do que possamos notar, ajuda o mundo a viver melhor.

- O diálogo social para uma nova cultura

O diálogo social autêntico pressupõe a capacidade de respeitar o ponto de vista do outro, aceitando como possível que contenha convicções ou interesses legítimos (FT, n. 203). Porém, “quando a cultura se corrompe, deixando de reconhecer qualquer verdade objetiva ou quaisquer princípios universalmente válidos, as leis só se poderão entender como imposições arbitrárias e obstáculos a evitar” (FT, n. 206). Aceitar que há alguns valores permanentes, embora nem sempre seja fácil reconhecê-los, confere solidez e estabilidade a uma ética social (FT, n. 211). Para isso, “a vida é a arte do encontro, embora haja tanto desencontro na vida” (FT, n. 215).

- Percursos de um novo encontro.

Devido à falta de paz que leve a cicatrizar as feridas, “há necessidade de artesãos de paz prontos a gerar, com inventiva e ousadia, processos de cura e de um novo encontro” (FT, n. 225). O que não implica homogeneizar a sociedade, mas permitir-nos trabalhar juntos, sobretudo com os últimos (FT, n. 228). A amizade social implica então “a busca de um renovado encontro com os setores mais pobres e vulneráveis. E a paz “não é apenas ausência de guerra, mas o empenho de reconhecer, garantir e reconstruir concretamente a dignidade, de irmãos, para que possam sentir-se protagonistas do destino da própria nação” (FT, n. 233).

- A verdadeira superação: a unidade é superior ao conflito

Não se trata de apostar no sincretismo ou na absorção de um no outro, mas na resolução num plano superior que preserva em si as preciosas potencialidades das polaridades em contraste. “Todas as vezes que aprendemos a olhar para mais alto do que nós mesmos, a compreensão e o compromisso recíprocos transformam-se em solidariedade; e mesmo aqueles a

quem seria possível considerar como contrapostos no passado, podem alcançar uma unidade multiforme que gera nova vida” (FT, n. 245).

Por isso tudo, o Papa Francisco retoma o apelo à paz, à justiça e à fraternidade.

CONCLUSÃO

As obras de amor ao próximo são a manifestação externa mais perfeita da graça interior do Espírito. Por isso, compete à educação cristã debruçar-se sobre os outros para remediar as misérias alheias.

Exige-se para isso uma “mudança radical de paradigma e a corajosa revolução cultural” à luz do evangelho, que possibilita uma melhor compreensão da vida, do mundo, dos seres humanos, “com a mente aberta e de joelhos” (VG, 3). Pois a crise antropológica e socio-ambiental afeta tanto as catástrofes naturais como as crises sociais, de saúde ou financeiras (idem). E a Palavra de Deus apresenta alternativas às questões do nosso tempo, às aflições batalhas, sonhos, lutas e preocupações do povo.

Por isso, “trata-se de mudar o modelo de desenvolvimento global e de redefinir o progresso” por meio da educação, que é um espaço privilegiado para a formação de novas lideranças em busca da paz e da amizade social.

REFERÊNCIAS

ALVES, César. Para uma hermenêutica apropriada do Vaticano II. O discurso inaugural de João XXIII e o objetivo do Concílio. In: *Gregorianum* 94,1 (2013), p. 5-34.

BOFF, Leonardo. *O doloroso parto da mãe terra*. Rio de Janeiro: Vozes, 2021.

CNBB. *Educação, Igreja e Sociedade*. Documento nº 47 da CNBB. Brasília: Edições CNBB, 2013.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et spes*, 1965. Disponível: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso: 06 set.2024.

FRANCISCO, Papa. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium* (EG). 2013. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_po.pdf. Acesso: 06 set.2024..

FRANCISCO, Papa. *Carta encíclica Fratelli tutti*. Sobre a fraternidade e a amizade social (FT, 2020). Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Acesso: 06 set.2024.

JOÃO XXIII, Papa. Discurso de Sua Santidade na abertura solene do Concílio Vaticano II. *Gaudet Mater Ecclesia* (GME). Roma, 11 de outubro de 1962. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html. Acesso: 06 set.2024.

O'MALLEY, John W. Vaticano II: a crise, a resolução, o fator Francisco In *Cadernos teologia pública*, Ano XII, número 94, volume 12, 2015. Instituto Humanitas Unisinos. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/teopublica/094_cadernosteologia-publica.pdf. Acesso: 06 set.2024.

PAULO VI, Papa. *Evangelii nuntiandi* (EN, 1975). 7. ed. São Paulo: Paulinas, 1981

HUMANIDADES

As atmosferas como figuras fílmicas no cinema de Andrei Tarkovski

Graziela Aparecida da Cruz¹

Resumo: O cinema do russo Andrei Tarkovski (1932-1986) sempre caminhou nas fronteiras possíveis a um artista cristão inserido no contexto materialista da ex-União Soviética. Em seus filmes, buscou imprimir a força da espiritualidade e rechaçar a efemeridade da matéria, criando atmosferas e gerando modulações afetivas no espectador. A partir do conceito de *Stimmung* (termo em alemão que pode ser traduzido por atmosfera ou ambiência), atualizado pelo teórico alemão Hans Ulrich Gumbrecht, pretende-se aprofundar o fenômeno da atmosfera enquanto figura fílmica que permite uma experiência estética da ordem dos afetos e sensações, por parte do espectador.

Palavras-chave: Tarkovski. Cinema. *Stimmung*. Espiritualidade.

INTRODUÇÃO

O cineasta russo Andrei Arsenyevich Tarkovski (1932 -1986) tem sido, há décadas, objeto de estudo por pesquisadores do cinema, não só pela obra de reconhecida relevância para o universo do cinema, mas também pelas relevantes contribuições do diretor à teoria cinematográfica, a partir de suas reflexões sobre a arte como caminho para o ser humano lidar com questões sobre o sentido da vida e a existência. Todo o trabalho de Tarkovski, principalmente nos sete longas-metragens de sua carreira precocemente interrompida com sua morte, aos 54 anos, (além dos três curtas-metragens realizados no início de sua trajetória cinematográfica) esteve profundamente enraizado em sua visão pessoal sobre o sentido da arte. Para ele, a realização artística possui uma dimensão espiritual, sem a qual ela deixa de ter sentido. Como escreveu em seu livro *Esculpir o tempo* (2010),

A arte se dirige a todos, na esperança de criar uma impressão, de ser sobretudo sentida, de ser a causa de um impacto emocional e de ser aceita, de persuadir as pessoas não através de argumentos racionais irrefutáveis, mas através da energia espiritual com que o artista impregnou a obra (TARKOVSKI, 2010, p. 40)

Para Tarkovski, a obra de arte é uma extensão da vida interior do artista, e se assim não for, não será verdadeira. Por vida interior, ele reconhece a memória, sensações, lembranças

1 Doutoranda em Artes (linha de Pesquisa Cinema) na UFMG. Mestre em Artes (linha de pesquisa Cinema) pela UFMG (2011). Professora na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). E-mail: graziela-cruz@hotmail.com

e sentimentos evocados por objetos e paisagens – ou seja – a materialidade imanente que reverbera no profundo do ser. A isso ele denomina “associações poéticas”.

Tarkovski conjugou a observação da realidade com a manifestação onírica; soube imprimir seu olhar contemplativo à captura do momento pela câmera. Para ele, fazer cinema era “esculpir o tempo”, nome dado ao seu livro no qual apresenta suas ideias teóricas a respeito de seu cinema.

Andrei Tarkovski dá particular atenção à materialidade dos seus filmes, à constituição de um contexto físico, dentro do qual se movem as personagens. Essa materialidade é especialmente marcada por objetos escolhidos com cuidado, as superfícies que os cercam, as cores e texturas, a presença recorrente de elementos como a água, o fogo, a névoa e o vento. Ao mesmo tempo, o cinema de Tarkovski remete a um universo espiritual, religioso, místico – figuras imateriais e intangíveis – que são percebidas, ou melhor, evocadas, pela materialidade dos elementos.

Os procedimentos técnicos e as escolhas estéticas de Tarkovski estão ao alcance daqueles que se aventuram na tarefa de tentar analisar a obra do diretor. Mas há uma essência, algo intangível e inefável que perpassa os filmes do cineasta russo, que ultrapassa a teoria e a técnica. Algo que impacta o público em seus afetos e lembranças, não sendo alcançado pelo intelecto, mas pela emoção. Esse foi o ponto de partida que nos motivou, com esta pesquisa, a tentar desvendar o que, nos filmes de Tarkovski, mobiliza os nossos afetos, fazendo-nos sentir um não-sei-quê ora de incômodo, nostalgia e solidão, ora de esperança e fé na humanidade. Em que ambiência ou atmosfera somos lançados ao assistir a um filme de Tarkovski, e exatamente o que gera essa ambiência que nos provoca sensações e emoções? Como atuam essas atmosferas filmicas, quais elementos as evocam, como são construídas e que funções elas cumprem nos filmes de Tarkovski?

A pesquisa a que nos propomos empreende uma investigação sobre as estratégias utilizadas pelo cineasta para a composição de “atmosferas” que gerariam associações poéticas e modulações afetivas no público. A fim de categorizar o conceito de “atmosfera” enquanto um dos componentes da experiência estética, atribuído aqui ao contexto cinematográfico, partimos dos estudos do teórico alemão Hans Ulrich Gumbrecht (2014), que reintroduziu o conceito de *Stimmung* no debate estético contemporâneo, e cujas reflexões são repercutidas e ampliadas por outros autores, também destacados nesta pesquisa. O conceito de *Stimmung* é atualizado por Gumbrecht no livro *Atmosfera, ambiência, Stimmung* – sobre um potencial oculto na literatura (2014)². Tendo seu interesse voltado para o universo literário, Gumbrecht aproxima a palavra alemã à ideia de “clima, atmosfera e ambiência”. O conceito pode também ser relacionado à ideia de “estado de espírito” ou de humor (mood, em inglês).

Neste artigo, apresentamos o arcabouço teórico a partir do conceito de *Stimmung* que embasa nossa pesquisa e nossa análise de dois filmes de Tarkovski, os chamados “filmes do

2 Publicado em 2011, sob o título *Stimmungen lesen: über eine verdeckte Wirklichkeit der Literatur.*

exílio”, a saber, *Nostalgia* (1983) realizado na Itália e *O sacrifício* (1986), na Suécia, sobre os quais não trataremos neste momento.

1 *STIMMUNG* OU ATMOSFERA NO CINEMA

Nesta pesquisa, buscamos transpor o conceito de *Stimmung*, do universo literário, originalmente abordado por Gumbrecht, para o universo do cinema. Pensar a construção de *Stimmung no cinema* significa refletir sobre como os procedimentos técnicos, as opções estéticas, o estilo autoral, os elementos cênicos, as formas de composição das narrativas, a *mise-en-scène*, enfim, todas essas articulações criam atmosferas, de tal modo que o encontro entre a dimensão material da imagem e a interioridade do espectador suscitam afetos – no caso do cinema de Tarkovski – descritos por críticos e público como da ordem da poesia, do sagrado, do místico, da religiosidade, da transcendência, da experiência espiritual, do encantatório.

Ler com a atenção voltada ao *Stimmung* sempre significa prestar atenção à dimensão textual das formas que nos envolvem, que envolvem nossos corpos, enquanto realidade física – algo que consegue catalisar sensações interiores sem que questões de representação estejam necessariamente envolvidas (GUMBRECHT, 2014, p.14).

A partir dessa perspectiva, baseamos nossa pesquisa no conceito de “ler com *Stimmung*”, apresentado por Gumbrecht, buscando transpô-lo para a experiência de assistir a um filme, na busca de compreendermos a experiência estética que ultrapasse o plano hermenêutico – de interpretação ou decifração do sentido da obra cinematográfica – para alcançar a nossa experiência afetiva e sensorial. Aí está o problema central desta pesquisa: compreender como a dimensão material do filme – ou seja, todo o repertório da linguagem cinematográfica, além dos recursos e das articulações técnicas e estéticas – participa do processo de construção de sentido. Em outras palavras, como a dimensão material e técnica, na medida em que constrói um novo espaço-tempo fílmico (fora do nosso habitual), pode evocar atmosferas que modulam nossas disposições afetivas (*Stimmungen*).

Em seu livro *Esculpir o tempo* (2010), Tarkovski por diversas vezes se refere à ideia de “atmosfera”, ainda que não utilize o conceito de *stimmung*. É importante destacar que, no caso do cineasta russo, a criação dessas atmosferas acontece, primeiro, no próprio cineasta, em sua percepção e experiência pessoal, para depois ser construída enquanto cena fílmica. Sobre isso, ele escreve que

para o filme ser bem-sucedido, a textura do cenário e das paisagens devia ser capaz de provocar em mim recordações precisas e associações poéticas. Estou firmemente convencido de uma coisa: se um autor se deixa comover pela paisagem escolhida, se esta lhe evocar recordações ou sugerir associações, ainda que subjetivas, isso, por sua vez, provocará no público uma emoção específica (TARKOVSKI, 2010, p. 28).

Nossa pesquisa se baseia, portanto, na hipótese de que as materialidades presentes nos filmes de Andrei Tarkovski influem, decisivamente, sobre um tipo de experiência sensível por parte do espectador. A pesquisa visa, também, comprovar a hipótese de que Tarkovski, a partir de sua concepção do cinema, buscou imprimir sua visão de mundo, suas experiências pessoais, sua memória, lembranças e ideais, sua forma de vivenciar a fé e experimentar o sagrado, sua ética e maneira de encarar a própria vida, tudo isso por meio do que ele definiu como “associações poéticas”.

A questão das “atmosferas, ambiências e climas” no contexto cinematográfico tem despertado o interesse de pesquisadores que buscam identificar, em determinados autores, suas estratégias de construção fílmica que acabam por produzir o engajamento afetivo do espectador, levando-o a experimentar sensações e emoções que ultrapassam a ordem da interpretação ou decifração em busca de sentido. Grande parte desses pesquisadores recorrem ao conceito de *Stimmung*, atualizado pelo teórico alemão Hans Ulrich Gumbrecht. Segundo Gumbrecht, “tal como é sugerido pelo afinar de um instrumento musical, os estados de espírito e as atmosferas específicas são experimentados num *continuum*, como escalas de música” (GUMBRECHT, 2014a, p. 12). Tem-se, então, a ideia de que *stimmung* seria um *continuum* entre o corpo material da obra e os afetos do sujeito que se depara com a obra.

A palavra alemã é de difícil tradução e já foi objeto de estudo de diferentes pensadores ao longo dos últimos séculos, o que é destacado por Gumbrecht que, na busca de apresentar a história e evolução do termo, recorre ao dicionário *Asthetische Grundbegriffe*, no qual o autor, David Wellbery, reconstrói a história da palavra e explora suas várias camadas semânticas.³ Passando por Goethe, Kant, Schiller, Hölderlin, Nietzsche e Riegl, Gumbrecht se detém em Heidegger, em cuja obra *Ser e Tempo* (1927), considerada sua obra mais importante, o autor concede a *Stimmung* um papel fundamental:

“Nessa obra, *Stimmung* é descrito como parte integrante da condição existencial de ‘estar-lançado’. Ambientes e atmosferas variados – e em constante mutação – escreve Heidegger, condicionam nosso comportamento e nossas sensações na existência do dia a dia; não somos livres para escolher” (GUMBRECHT, 2014, p. 19)

Alex Martoni afirma que a riqueza semântica dessa palavra está no seu potencial de expressar, concomitantemente, aquilo que me afeta e o modo como eu me vejo sendo afetado, “apagando, desse modo, a dicotomia epistemológica tradicional sujeito/objeto” (MARTONI, 2015). Em artigo publicado na revista *Pandaemonium* (USP), na qual analisa o filme *Fausto* (Fausto, dir. Aleksandr Sokurov, Rússia, 2011) a partir das *stimmungen* (modulações afetivas),

3 Para aprofundar sobre a evolução do conceito de *Stimmung* ao longo da história, ler “As Noções de *Stimmung* em uma série histórica: entre disposição e atmosfera” de Arlenice Almeida da Silva. A relação entre arte e filosofia é examinada com base na noção de *Stimmung*, que surge no século XVIII, na teoria musical, como relação de proporção entre tons ou instrumentos, sendo, em seguida, transposta para a estética, no final do século, com Kant e Fichte. Disponível em <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/6593> acesso em 06/10/2024

Martoni (2015) sugere que diversos são os componentes passíveis de evocar as atmosferas. Elas poderiam advir da *mise-en-scène*, da fotografia e da performance dos atores, entre outros.

Esses elementos citados por Martoni se constituem como materialidades da obra cinematográfica, o que corrobora a ideia central defendida por Gumbrecht (e que embasa esta pesquisa) de que as atmosferas estão diretamente relacionadas aos componentes materiais das obras de arte, e afetam os estados de espírito (ou, como diria Tarkovski, modulam os afetos) daqueles que as fruem. Gumbrecht é um dos pioneiros nos estudos sobre as “materialidades da comunicação” e aponta que a *Stimmung* reflete o modo como determinados elementos da materialidade da obra agem sobre os sistemas perceptivo, sensorial e cognitivo do sujeito, modulando suas disposições afetivas. O autor atualiza esse conceito no âmbito da Literatura e sinaliza a possibilidade de aprofundamento sobre um referencial teórico que aponta caminhos para realizar a análise de alguns dos filmes de Tarkovski, com o intuito de identificar opções estéticas, procedimentos técnicos e outros recursos da linguagem fílmica utilizados pelo diretor, a partir de sua identidade própria como realizador cinematográfico, que confeririam certas “atmosferas” aos seus filmes.

Embora tenha dado mais atenção ao campo literário, Hans Ulrich Gumbrecht abriu portas para que os estudos sobre as materialidades da comunicação em relação aos afetos alcançassem outras expressões artísticas, entre elas, o cinema. Ao entrar em contato com um filme, o espectador pode imergir em imagens e sons, luzes e sombras, sons e silêncios - a materialidade do filme - que evoquem uma tal “atmosfera” que nele provoque modulações afetivas. Segundo o autor,

sem exceção, todos os elementos que contêm textos podem contribuir para produzir atmosferas e ambientes, o que significa que obras ricas em *Stimmung* não terão de ser primordialmente - e, com certeza, não exclusivamente - de natureza descritiva (GUMBRECHT, 2014, p. 15).

2 AS MATERIALIDADES E O EFEITO DE PRESENÇA DIANTE DA OBRA

As Materialidades da Comunicação se apresentavam, de fato, como uma alternativa teórica contrapondo-se às perspectivas orientadas pela hermenêutica. Os textos literários não deveriam ser apenas objeto de interpretação. Como explica Janaína Cordeiro Freire Walter (2019), “as Materialidades da Comunicação não visavam, portanto, desvelar o sentido “último” de um texto, bem como não acreditavam que ele existisse de maneira independente, por exemplo, das condições de sua recepção, bem como das condições materiais de sua produção” (WALTER, 2019, p. 71).

O interesse de Gumbrecht pelo tema levou à realização de uma série de seminários, ao lado de pensadores como Friedrich Kittler, Jeffrey Schnapp, Niklas Luhman, entre outros, nas décadas de 1980 e 1990 sobre a questão das “materialidades da comunicação” que

resultaram num programa de pesquisas e numa série de artigos publicados na Alemanha em 1988: *Materialität der Kommunikation*, como afirma Erick Felinto:

Gumbrecht percebera que o campo dos estudos literários só poderia renovar-se no momento em que a obra fosse considerada a partir de um contexto mais amplo. Contexto que envolvesse as relações da obra com seus receptores, as condições históricas e materiais desses receptores e a própria “materialidade” do objeto (FELINTO, 2001, p.6 apud WALTER, 2019, p. 70).

Esses estudos foram a base de livros de autoria de Gumbrecht, entre eles *Em 1926: vivendo no limite do tempo* (1997), *Elogio da beleza atlética* (2006) e *Produção de presença* (2004). A materialidade dos objetos está no centro da atenção do pensador alemão, como elemento capaz de evocar atmosferas e ambiências. Estar presente diante do objeto cultural ou da expressão artística passa a ser, na visão do teórico, condição essencial para a experiência estética pois, só assim, podemos ser afetados pela *Stimmung* evocada, “ainda que eventualmente não possamos compreendê-la, no que se refere à sua função ou significado, no interior da narrativa que a abriga” (WALTER, 2019, p. 74) Quando buscamos o *Stimmung* característico do nosso objeto de interesse, devemos nos atentar às “nuances, odores, cores, sons e, acima de tudo, nas dramáticas alterações do clima atmosférico” (GUMBRECHT, 2014, p.15).

Isso significa dizer que o “sentido de presença” ou para citar textualmente Gumbrecht, o “efeito de presença” é uma categoria importante na experiência estética. Como indica Janaína Cordeiro Freire Walter (2019), Gumbrecht tem uma compreensão acerca da experiência estética, que promoveria uma “(...)oscilação (às vezes uma interferência) entre “efeitos de presença” e “efeitos de sentido” (Gumbrecht, 2010, p. 22 apud Walter, 2019). Para o teórico, a “presença” se refere a uma relação espacial que o sujeito experimenta em seu contato com o mundo em que se insere, particularmente, com os objetos que, em sua tangibilidade, causam um efeito imediato em nossos corpos. Em seu livro *Produção de Presença* (2010), Gumbrecht afirma que

Pode ser mais ou menos banal observar que qualquer forma de comunicação implica tal produção de presença; que qualquer forma de comunicação, com seus elementos materiais ‘tocará’ os corpos das pessoas que estão em comunicação de modos específicos e variados – mas não deixa de ser verdade que isso havia sido obliterado (ou progressivamente esquecido) pelo edifício teórico do Ocidente desde que o *cogito* cartesiano fez a ontologia da existência humana depender exclusivamente dos movimentos do pensamento humano (GUMBRECHT, 2010, p. 39)

Embora Gumbrecht seja crítico a uma abordagem epistemológica que prioriza o “efeito de sentido”, ou seja, a dimensão intelectual e conceitual de textos e manifestações culturais, ele mesmo afirma não ser anti-hermenêutico, como se o efeito de presença viesse substituir o

pensamento, mas apresentar-se como uma outra forma de acesso ao sentido dos objetos, que não seja apenas por meio da hermenêutica. Em outras palavras, o teórico propõe que o nosso contato com os conteúdos de quaisquer expressões comunicativas pode ser acessado sem que se recorra apenas à interpretação ou conceitualização por meio da linguagem.

O sentido de presença daria uma perspectiva além da produção de sentido ao abordar os suportes materiais das obras, considerando que no contato estabelecido com esses artefatos, o ser humano, além de atribuir-lhes significado, é impactado e desenvolve outras formas de relação, que levaria em conta uma dimensão física, material, não interpretável por meio da razão.

(...) não existe nada de intrinsecamente errado com a produção de sentido, a identificação de sentido e o paradigma metafísico. (...) o que se desejava problematizar era, mais que tudo, uma configuração institucional no âmbito da qual o domínio absoluto das questões relacionadas com o sentido havia levado, há muito tempo, ao abandono de todos os outros tipos de fenômenos e questões (GUMBRECHT, 2010, p. 37).

Gumbrecht introduz os “efeitos de presença” como objeto de pesquisa nas humanidades (2014, p. 15). Embora reconheça que a interpretação – a atribuição de sentido – seja um processo da maior importância, ele sublinha que as coisas, ou objetos, estão sempre-já numa relação necessária com nossos corpos, a que ele conceitua como “presença” (2014, p.16). O teórico alemão afirma que a experiência estética, a depender da materialidade do objeto, pode se dar relacionada à presença ou ao sentido, ou a ambos, mas sempre como uma experiência que seja capaz de catalisar sensações interiores sem que questões de representação estejam necessariamente envolvidas (2014, p. 14). Essa relação com o objeto, por sua vez, nunca acontece somente a partir da dimensão da presença ou somente da dimensão do sentido, o que leva o espectador, por vezes, em uma oscilação entre os dois efeitos. Tais considerações acerca do conceito de “presença” são fundamentais para a compreensão do conceito de *Stimmung*, da evocação de atmosferas e seu impacto no observador.

Ao nos voltarmos para o objeto de análise desta pesquisa – a obra cinematográfica – partimos da ideia de que o cinema é uma expressão artística privilegiada na conjugação dos efeitos de presença; na própria conformação do ambiente – o estar sentado em uma sala escura, diante de uma grade tela, com o som envolvendo o espaço – que se apresenta como um ambiente físico oportuno para a imersão em um outro espaço/tempo capaz de causar modulações afetivas no espectador. As atmosferas que surgem no *continuum* entre sujeito e filme emergem da conjugação dos efeitos de presença e de sentido, próprias da característica representacional do cinema, e do seu poder de envolver corporeamente por seus estímulos visuais e sonoros.

É nesse sentido que, como afirma Martoni

“ ler ambiências, tradução da expressão alemã *Stimmungen lesen*, cunhada por Hans Ulrich Gumbrecht, consiste em uma operação analítica que, através de um exercício de autoobservação, nos permite compreender os modos como a dimensão material do cinema interage com as disposições afetivas do espectador, abrindo a possibilidade de se repensar noções como paisagem e atmosfera enquanto formas de experiências imersivas no mundo da técnica. (MARTONI, 2015, p. 177)

Um aspecto que merece atenção é o caráter individual da experiência estética que o observador tem diante da obra de arte. Para Gumbrecht, a experiência estética permanece “um evento individual que não pode ser induzido nem garantido. Não há qualquer prova desses eventos, além da certeza empírica daqueles que o experimentam” (GUMBRECHT, 2014a, p. 68). Outra pesquisadora que tem se debruçado sobre a pesquisa das atmosferas no contexto cinematográfico é a portuguesa Inês Gil (2015), que considera o a “atmosfera” como uma “figura fílmica”, ou seja, um elemento de composição do filme. Em sua tese de doutorado, com o título “*A atmosfera no cinema: caso de ‘A sombra do caçador’ de Charles Laughton entre onirismo e realismo*”, Gil afirma que a atmosfera não é uma questão estritamente narrativa, mas do domínio da sensação, sendo que a percepção do espectador ocorre através de critérios pessoais, projetados na tela durante a sessão. É a natureza de suas forças, seu ritmo e as relações nas quais ela está engendrada que a determinam (GIL, 2002, apud LANZONI, 2016, p.15)

Para Gil, a atmosfera cinematográfica divide-se em duas categorias gerais: a atmosfera espetatorial, que estuda o fenômeno existente entre o espectador e o filme; e a atmosfera fílmica, que se refere à relação entre os próprios elementos fílmicos visuais e sonoros. A primeira se constitui pelo próprio dispositivo inerente ao cinema que permite a projeção do filme: “a sala escura, a tela gigante e a imagem projetada permitem ao espectador de se encontrar num espaço que o retira da sua realidade habitual. Ele é transportado para um estado quase alucinatório” (GIL, 2015). Já a atmosfera fílmica, sobre a qual nossa atenção está focada neste estudo, decorre aos componentes que permitiram a realização do filme. Refere-se diretamente às escolhas estéticas para a construção de planos, sequências, a partir da habilidade do cineasta de, a partir de suas escolhas estéticas e técnicas, e da habilidade de imprimir seu olhar no “olhar” da câmera, criar atmosferas não como uma mera moldura cênica, mas como um componente fundamental na narrativa. O cineasta se utiliza de recursos fílmicos como o tempo, o espaço, o som, a imagem, a luz, a cenografia, as locações, os elementos em cena, o enquadramento, a representação dos atores, o ritmo, as cores e texturas, a *mise-en-scene*, tudo para a criação de atmosferas, de acordo com a escolha do realizador. Como descreve Martoni, referindo-se ao que ele prefere designar como “ambiência” em lugar de “atmosfera”, quando explica as implicações do ambiente em que se exhibe o filme e o filme em si

Das cadeiras improvisadas no período do early cinema às atuais salas IMAX equipadas com as gigantescas telas de 16/22, a ambiência, em

uma primeira visada, parece envolver, portanto, as condições materiais necessárias para que imagem e som possam ser adequadamente percebidos.(...) Contudo, é evidente que, embora cumpra um papel fundamental, ao oferecer condições privilegiadas de percepção – cadeiras confortáveis, escuridão, vedação acústica aos ruídos da rua, ampliação da imagem e amplificação do som –, não é a estrutura física da sala de cinema que, necessariamente, nos provoca risos, espanto ou dor; é o filme, na sua condição de objeto estético, que apresenta o potencial de colocar nossos sistemas cognitivo, sensorial e afetivo em movimento, o que implica pensar que o problema das ambiências no cinema deve ter como objeto de reflexão o próprio filme, articulado, é claro, às suas condições de exibição (MARTONI, 2015 p. 178).

Gil destaca que, no cinema, existe uma atmosfera material e uma atmosfera imaterial. A primeira é mais fácil de ser identificada, como o nevoeiro, a chuva ou a neve, “que são elementos que preenchem concretamente o espaço e dão-lhe características específicas (como por exemplo, uma atmosfera misteriosa pode ser causada pela falta de visibilidade devido a uma forte densidade do nevoeiro)” (GIL, 2011, p. 179). A atmosfera imaterial, por sua vez, é abstrata e pode oferecer uma grande diversidade de sentidos. Segundo GIL, ela pode ser interior e exterior.

“Quando a atmosfera é interior, ela manifesta-se por uma sensação que ‘invade’ o espaço interior da pessoa. A plenitude ou o mal-estar são dois exemplos de atmosferas interiores. Quando ela é exterior, a atmosfera pode ser latente ou manifesta. Quando latente, a atmosfera cria uma iminência, isto é o espectador está à espera que ela se revele. Quando ela é manifesta, é a sua presença que é imediatamente percebida. A atmosfera imaterial é muitas vezes criada a partir dos elementos plásticos da imagem: a escolha de um determinado enquadramento, ângulo de vista, as luminosidades, contrastes cromáticos, etc., vão ser determinantes para o tipo de atmosfera que se vai exprimir de um plano fílmico ou de uma sequência (GIL, 2011, p. 179).

Importante destacar, mais uma vez, que a pesquisa não buscou desenvolver um estudo de recepção e de espetatorialidade cinematográfica, e que, tampouco, tenha sido objetivo deste trabalho buscar “decifrar” um significado que estaria “oculto” nas imagens, uma vez que o próprio diretor nega essa pretensão. Tarkovski rejeita a tese de que os elementos da natureza que ele utiliza tenham intrinsicamente um significado outro que não sejam eles mesmos, em sua realidade imanente.

[...] A chuva, o fogo, a água, a neve, o orvalho, o vento forte – tudo isso faz parte do cenário material em que vivemos; eu diria mesmo da verdade das nossas vidas. Por isso, fico confuso quando dizem que as pessoas são incapazes de simplesmente saborear a natureza

quando a veem representada com amor na tela, e que, em vez disso, procuram algum significado oculto que imaginam estar nela contido. É claro que a chuva pode ser encarada apenas como mau tempo, muito embora eu a utilize com a finalidade de criar um cenário estético particular que deve impregnar a ação do filme. Mas isso não significa absolutamente a mesma coisa que introduzir a natureza em meus filmes como um símbolo de alguma outra coisa – Deus me livre! (TARKOVSKY, 2010, p. 255)

A partir desse algo que é deixado “no ar”, dessa intangibilidade silenciosa presente nos filmes de Tarkovski, é que a pesquisa busca se articular em torno da hipótese de que a *Stimmung* - as atmosferas e ambiências visuais e sonoras que marcam sua obra -, são resultado de uma articulação entre as estruturas imagéticas e sonoras, constituídas por elementos imanentes materializados, que assumem um significado por vezes transcendente, e que são cuidadosamente tratadas pela técnica e permeadas pela sensibilidade do diretor que, dessa forma, alcançam o espectador em seus afetos pessoais, permeados pela memória, por lembranças e sentimentos. Trata-se de analisar a imagem em sua constituição, buscando compreender como se dá o processo de construção de sua ambiência – como a neblina, no momento em que se desfaz, em *Nostalgia*, ou o fogo que consome a casa em *O sacrifício*.

REFERÊNCIAS

- GIL, Inês. A atmosfera fílmica como consciência. Edições Universitárias Lusófonas, 2002. Lisboa, Portugal. Disponível em <https://recil.ulusofona.pt/server/api/core/bitstreams/5103f829-7a0f-468a-a-601-0f8b6424e4c3/content> Acesso em 23/03/2024
- GIL, Inês. A atmosfera como figura fílmica. ACTAS DO III SOPCOM, VI LUSOCOM e II IBÉRICO – Volume I – pp 141-146. Disponível em <https://arquivo.bocc.ubi.pt/pag/gil-ines-a-atmosfera-como-figura-filmica.pdf> Acesso em 21/03/2024
- GIL, Inês. “O Som do Silêncio no Cinema e na Fotografia.” Babilónia - Revista Lusófona de Línguas, Culturas e Tradução, Lisboa, n. 10-11, 2011, pp. 177-185.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. Atmosfera, ambiência, Stimmung: por um potencial oculto na literatura. Contraponto. Ed, Puc Rio. Rio de Janeiro, 2014
- LANZONI, Pablo Alberto. Efeitos atmosféricos: o silêncio na filmografia de a Andrei Tarkovski. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Informação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGCOM/UFRGS). 2016. Disponível em <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/151316/001011553.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acesso em 23/10/2022
- MARTONI, Alex Sandro. Lendo ambiências: o reencantamento do mundo pela técnica. Tese de doutoramento apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos de Literatura da Universidade Federal Fluminense. 2015. Disponível em <https://app.uff.br/riuff/bitstream/handle/1/10162/LENDO%20AMBI%20NCIAS%20%20REENCANTAMENTO%20DO%20MUNDO%20PELA%20T%20CNICA.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acesso em 15/09/2022
- TARKOVSKI, Andrei. Esculpir o Tempo. Ed. Martins Fontes. São Paulo, 2010

WALTER, Janaína Cordeiro Freire. Para ver em busca de Stimmung : atmosfera no cinema de Angela Schanelec e Christian Petzold. Tese (Doutorado em Comunicação) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019. Disponível em <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/39529> Acesso em 13/02/2014

EXTREMISMOS

Da sociedade fechada à sociedade aberta: Superando extremismos através da Simplicidade e do reconhecimento da Dignidade Humana

Wellington Santos¹

Resumo: Esta comunicação aborda a transição das sociedades fechadas para sociedades abertas, fundamentada na filosofia de Henri Bergson, com ênfase na promoção da paz e na desarticulação dos extremismos. A democracia, por reconhecer os direitos inalienáveis da pessoa, é apresentada como um mecanismo que transcende a natureza autodefensiva das sociedades fechadas, caracterizadas por divisões e conflitos. Inspiradas por místicos e heróis, essas sociedades podem evoluir para um estado de cooperação e reconhecimento mútuo, embora esse processo não seja linear ou definitivo. Bergson argumenta que a abertura social, impulsionada pela intuição e pela mística do amor, permite a superação do instinto de guerra e a transformação das sociedades. A simplificação da vida e a rejeição do luxo e do materialismo são propostas como caminhos para alcançar uma sociedade mais justa e reconciliada. Para isso, utilizaremos o método hermenêutico, fazendo um extrato da filosofia bergsoniana em literatura especializada abordando a transição das sociedades, a valorização da dignidade humana e o apelo ao retorno à simplicidade. Este estudo conclui que a reorientação dos valores sociais, centrada na simplicidade e na dignidade humana, é essencial para a construção de uma sociedade aberta, onde a paz e a cooperação prevaleçam sobre os conflitos e extremismos.

Palavras-chave: Sociedade Aberta. Dignidade Humana. Henri Bergson. Extremismo. Simplicidade.

INTRODUÇÃO

A reflexão sobre a evolução moral da humanidade, conforme desenvolvida por Henri Bergson, revela a transição de uma moralidade fechada, baseada na pressão social, para uma moralidade aberta, orientada pelo amor e pela criatividade. Na sociedade moderna, apesar da complexidade de suas estruturas, ainda existem traços de instintos primitivos herdados de formas ancestrais de organização social. Segundo Bergson, a moralidade humana não difere essencialmente daquela dos nossos antepassados. O que muda são as aquisições culturais e civilizatórias que acumulamos ao longo da vida e que moldam nossa consciência. Nesse sentido, a educação moral desempenha um papel crucial, enquanto o impulso vital que move a humanidade rumo a uma ética mais inclusiva precisa ser renovado constantemente por indivíduos excepcionais, como os místicos. Esses místicos, em suas ações, transcendem as barreiras sociais, inspirando uma evolução criadora que desafia as limitações das normas tradicionais.

1 Doutorando em Filosofia em Ética pela FAJE, Mestre em Filosofia pela FAJE, Pesquisa realizada com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais – FAPEMIG. E-mail: wellin.san@gmail.com

A democracia, em Bergson, destaca-se como uma das principais vias para essa evolução moral e social. Ele a define como uma concepção política que, em intenção, transcende as limitações da sociedade fechada, reconhecendo o valor inviolável da dignidade humana. Nas democracias, a dignidade humana é erigida como um princípio fundamental, um dever inalienável do Estado. Esse reconhecimento é essencial para o processo de abertura das sociedades, que progressivamente deixam de se organizar em torno de interesses fechados e competitivos, orientando-se para a cooperação e o respeito mútuo. No entanto, Bergson alerta que esse processo não é linear ou definitivo. A abertura, promovida por místicos e heróis, pode ser sucedida por novos fechamentos, refletindo a dinâmica complexa e imprevisível da história social. Fechamentos que dão o combustível para os extremismos em nossa sociedade.

Dentro dessa visão, o retorno a uma vida simples, inspirado pela mística e pela ética do amor, apresenta-se como uma alternativa para enfrentar as injustiças e os excessos da sociedade contemporânea. Ao colocar em perspectiva os anseios por luxo e bens materiais, a simplicidade surge como um caminho para a superar os extremismos. A vida simples, além de propiciar uma maior conexão com a realidade, possibilita uma reorientação dos valores sociais, abrindo espaço para uma convivência mais justa e harmônica entre os seres humanos e, conseqüentemente, reconhece o valor inviolável da dignidade humana.

1 ABERTURA À VALORIZAÇÃO DA VIDA

Retomaremos algumas considerações, para entender o processo possível de passar de uma moral fechada para uma moral aberta. Os grupos da humanidade primitiva foram os que mais se assemelharam à sociedade instintiva como um formigueiro. A natureza dotou o ser humano de inteligência e o dotou de sociabilidade. Isso fez com que as sociedades modernas desdobrassem a vivência social. Mas seria ingenuidade crer que os preceitos morais são transmitidos por hereditariedade. Bergson destaca que as pessoas não nascem com tendências diferentes das dos homens primitivos. Ele destaca que a diferença entre o civilizado e o primitivo está naquilo que a criança armazenou desde que sua consciência se despertou. E que os princípios morais são ensinados de geração em geração, material acumulado com o passar do tempo. Nosso autor assim pontua:

todas as aquisições da humanidade ao longo dos séculos de civilização aí se encontram, ao lado dela, depositas na ciência que lhe é ensinada, na tradição, nas instituições, nos usos, na sintaxe e no vocabulário da língua que aprende a falar, bem como ainda na gesticulação dos homens que a rodeiam (BERGSON, 2019, p. 83).

Bergson usa a imagem de uma camada vegetal que recobre um rochedo, para falar de um estado de natureza original, que é o rochedo, recoberto pelas aquisições que a humanidade adquiriu no processo civilizatório, seria a camada vegetal que encobre esse rochedo. Lá no fundo, existe o ser em estado de natureza, mais próximo do instinto, que se põe num progresso pela inteligência, acumulando essas experiências. Existe um laço que nos liga aos

outros membros da sociedade, tais como no formigueiro. Mas que a forma que a inteligência assume, é que faz a diferença no processo de civilização. Num primeiro momento, essa forma orienta para uma sociedade em que a obrigação pura rege suas relações, é a moral de pressão social. Para esse quadro social, a aspiração pura é um limite ideal.

Contudo, uma sociedade mística que considera a humanidade num todo, regida por uma criação sempre renovada, que valoriza a vontade comum, não é consequência do desenrolar da vida social. É preciso a presença dos místicos, daqueles que arrastaram e ainda arrastam a sociedade, no movimento que fizeram. “A memória do que foram, do que fizeram, depositou-se na memória da humanidade. Cada um de nós a pode revivificar, sobretudo se a aproximar da imagem, mantida viva dentro de si, de uma pessoa que participava dessa misticidade e a fazia irradiar em seu redor” (BERGSON, 2019, p. 85). Contudo, ainda que não evoquemos o místico ou figuras grandiosas de maneira direta, reconhecemos que a capacidade de evocar está presente em nossa consciência. Essa potencialidade de evocação é o que Bergson denominou de “atração virtual”. Se, porém, nos desinteressarmos desses místicos, restará a fórmula moral que eles inspiraram, dessas pessoas que foram o melhor da humanidade. O resultado será uma transposição, uma mudança no âmbito das ordens e dos apelos nos termos da razão pura. Assim Bergson descreve essa transposição:

A justiça vê-se assim incessantemente alargada pela caridade; a caridade toma cada vez mais a forma da simples justiça; os elementos da moralidade tornam-se homogêneos, comparáveis e quase comensuráveis entre si; os problemas morais enunciam-se com precisão e resolvem-se com método. A humanidade é convidada a colocar-se a um nível determinado – mais elevado que o de uma sociedade animal, onde a obrigação não seria senão a força do instinto, mas menos elevado que o de uma assembleia de deuses, onde tudo seria impulso criador (BERGSON, 2019, p. 86).

Nessa perspectiva, Bergson pontua que a vida moral, vista dessa forma, é plenamente possível de ser alcançada, de se tornar princípio para a sociedade. Ao que ele dirá “a vida moral será uma vida racional” (BERGSON, 2019, p. 86).

Chegando ao ponto em que expomos sobre a transição de uma moral fechada, de obrigação pura, para uma moral de aspiração, do impulso do amor, podemos pensar que a vida ficaria no âmbito do simples “tem de ser porque tem de ser”. A sociedade ficaria fechada, onde seus membros estariam ligados por obrigações estritas. Mesmo que dotada de inteligência, sendo superior às sociedades instintivas, essa sociedade poderia não ter chegado ao ponto de se encorajar, como num sonho de transformação radical. Certo é, que as modificações da sociedade fazem parecer possível uma sociedade que compreenda e valoriza a dignidade de todas as pessoas. É fato que essa sociedade não existe, ainda, e Bergson (2019) pontua que pode ser que nunca venha a existir e teríamos que nos contentar com uma conformação moral. Mas tem algo, que nosso autor chamou de *elã vital*, que abre perspectivas para uma

nova moral. É o contraponto para o estacionário, o surgimento de pessoas que influenciaram a moral, pessoas de gênio. Claro que houve pessoas que fecharam a compreensão e fizeram a civilização regredir. No entanto, surgiram pessoas de alma privilegiada, que eram movidas por uma solidariedade universal, que fizeram da criação uma espécie nova, como que fundada e constituída por um só homem. Quando lembramos ou vemos os exemplos dessas pessoas, elas nos arrastam em seu movimento. Bergson descreveu entusiasticamente esse movimento, que pontuamos a seguir:

Mas do mesmo modo que apareceram homens de gênio que fizeram recuar os limites da inteligência, e que foi assim concedido a indivíduos, de longe em longe, muito mais do que fora possível dar de uma vez só ao conjunto da espécie, surgiram também almas privilegiadas que se sentiam aparentadas a todas as almas e que, em vez de permanecerem nos limites do grupo e de se aterem à solidariedade estabelecida pela natureza, visavam a humanidade em geral num impulso do amor. O aparecimento de cada uma delas era como que a criação de uma espécie nova composta de um indivíduo único, desembocando o ímpeto vital, de longe em longe, num homem determinado, num resultado que não poderia ter sido obtido de uma vez só para o conjunto da humanidade. Cada uma delas assinalava assim um certo ponto atingido pela evolução da vida; e cada uma delas manifestava sob uma forma original um amor que parece ser a própria essência do esforço criador. A emoção criadora que suscitava estas almas privilegiadas, e que eram um transbordar de vitalidade, difundiu-se em seu redor: entusiásticas, irradiavam um entusiasmo que nunca se extinguiu por completo e que pode sempre voltar a encontrar a sua chama. Hoje, quando ressuscitamos pelo pensamento esses grandes homens de bem, quando os ouvimos falar e quando os vemos agir, sentimos que nos comunicam parte do seu ardor e que nos arrastam no seu movimento: já não se trata de uma coerção mais ou menos acentuada, é uma atração mais ou menos irresistível (BERGSON, 2019, p. 97-98).

Em suma, Bergson aponta que a pressão social e o impulso do amor são duas forças complementares da vida. Manifestações que são capazes de conservar a forma social que a humanidade trouxe desde a sua origem, a da pressão social, mas amplamente capaz de transfigurar, nas pessoas dos místicos, os homens e mulheres de bem, movidos por um esforço da evolução criadora. Os educadores, ou seja, todos aqueles que transmitem uma vivência moral, têm em si duas vias para tal feito: o adestramento ou a misticidade. O adestramento consiste na transmissão dos hábitos, que são tomados do grupo, inclusive o é como porta de entrada para esse grupo. A misticidade consiste na imitação de uma pessoa, que são grandes pessoas de ação, que quer ver ressoar nos outros o impulso do amor. “Amor que é então em

cada um deles uma emoção inteiramente nova, capaz de transpor a vida humana num outro tom” (BERGSON, 2019, p. 102).

A sociedade é um fato na vida humana e exerce uma coerção nos seus membros, a obrigação, para garantir a sua própria subsistência. Mas antes da existência da sociedade, está o indivíduo que traz em si disposições inatas, que se articulam e ligam as pessoas entre si. Surgem, assim, os grupos humanos, que vão se aperfeiçoando e se tornam sociedades. A sociedade formada passa a obrigar o indivíduo, é a pressão social. No entanto, é preciso descobrir que o indivíduo também pressiona a sociedade, a julgando e pode obter dela uma transformação no âmbito da moral. A sociedade não é autoridade máxima. Bergson assim descreve:

Se a sociedade se basta a si mesma, ela é a autoridade suprema. Mas se não for mais que uma das determinações da vida, conceber-se-á que a vida, que terá posto a espécie humana neste ponto ou naquele da sua evolução, comunique uma impulsão nova a individualidades privilegiadas que nela se retemperem para ajudar a sociedade a ir mais longe. É verdade que terá sido necessário avançar até ao próprio princípio da vida. Tudo é obscuro, se nos ativermos a simples manifestações, se a todas elas chamarmos por junto sociais ou se considerarmos mais particularmente, no homem social, a inteligência. Tudo se esclarece, pelo contrário, se procurarmos, para além destas manifestações, a própria vida em si mesma (BERGSON, 2019, p. 103).

O procurar a própria vida em si mesma, num avanço em direção ao reconhecimento da absoluta dignidade da pessoa, é o roteiro que se desdobra. É o salto necessário para que passemos de uma moral fechada, do todo da obrigação, para uma moral aberta, do impulso do amor. Ao analisar nossa sociedade, vale considerar sobre qual via o ensinamento moral tem percorrido: a do adestramento ou a da misticidade. Pretendemos, no próximo capítulo, refletir sobre a justiça e a liberdade, quesitos indispensáveis para alcançarmos uma moral que seja arrebatadora, que arraste as pessoas atrás de si. Temos o intuito de pensar a democracia nesse movimento inserida na duração, e instigá-la a se abrir pela inspiração dos místicos, como forma de traçar um itinerário para a paz e a reconciliação. As reflexões sobre a moral aberta e a moral fechada desembocam na democracia, um valor tão importante para nossos tempos.

2 A DEMOCRACIA COMO CAMINHO PARA A PAZ E A RECONCILIAÇÃO

Percorrendo nosso itinerário, buscando indicar um caminho para a paz e a reconciliação das sociedades, tomaremos uma importante afirmação que Bergson faz. Ele diz que a democracia é a concepção política mais afastada da natureza e a que, pelo menos em intenção, transcende as condições da sociedade fechada. Essa afirmação se justifica pelo fato de que a democracia atribui à pessoa direitos inalienáveis. Toca a Justiça Absoluta, como vimos acima, que reconhece o valor inviolável da pessoa. As constituições dos países democráticos

têm, em suas primeiras linhas, a afirmação do reconhecimento da dignidade da pessoa humana, como um dever inalienável do Estado de Direito. O que indicamos aqui é o processo de abertura que se dá nas sociedades fechadas, que são voltadas para si mesmas, sem muito se preocupar com as outras, colocando-se em atitude de combate, prontas para atacar ou se defender. A democracia, como explicitou Bergson, tem um papel importante nesse processo de abertura.

Precisamos, contudo, compreender como as sociedades, saindo do estado de natureza, pelo uso da inteligência, chegam a esse salto de uma sociedade fechada, presa à obrigação, para uma sociedade que reconhece o valor de cada pessoa. Apresentamos estes processos anteriormente. Veremos, agora, o surgimento das democracias e o papel do místico, do herói, na inspiração provocada, o que levou a saltos de abertura ao longo da história. Contudo, precisamos entender que esse processo de abertura não é definitivo. Bergson não sistematiza um processo pautado pela graduação dos níveis de fechamento ao de abertura. As sociedades fechadas, pela inspiração dos místicos e heróis, se abrem para o reconhecimento do valor da humanidade. Posteriormente, essa abertura dá espaço para o fechamento, e “uma parte do novo vazou-se no molde do antigo; a aspiração individual tornou-se pressão social; a obrigação recobriu o todo” (BERGSON, 2019, p. 284). O processo de abertura também não é cíclico, pois a cada movimento um tanto da abertura ou do fechamento foi assimilado pela sociedade. Bergson explicita que podemos tomar um dos momentos, de abertura ou fechamento, e defini-lo por um conceito, e os outros momentos anteriores terão em maior ou menor quantidade o que o conceito da última encerra. No entanto, só podemos fazer essa análise de forma retrospectiva, pois as mudanças que ocorrem são qualitativas e, com isso, imprevisíveis. Assim nosso autor diz sobre o processo de abertura e fechamento das sociedades:

Da sociedade fechada à sociedade aberta, da cidade à humanidade, nunca se passará por via de alargamento. Não são da mesma essência. A sociedade aberta é a que compreenderia em princípio a humanidade inteira. Sonhada, de longe em longe, por almas de elite, realiza alguma coisa de si mesma em sucessivas criações, cada uma das quais, por meio de uma transformação mais ou menos profunda do homem, permite superar dificuldades até então, inultrapassáveis. Mas, a seguir a cada uma delas, o círculo momentaneamente aberto volta a fechar-se (BERGSON, 2019, p. 284).

Bergson nos aponta que parte do problema de compreensão sobre os processos de abertura e fechamento das sociedades está na própria compreensão sobre como representamos o movimento. Trazemos aqui o que já foi explicitado sobre a duração. A ilusão que se cria nesses processos está na forma de compreender o movimento como uma diminuição gradual do intervalo entre duas imobilidades, a de onde se parte e a do seu termo atingido. Nisso, temos a “impossibilidade de restabelecermos a mobilidade verdadeira, quer dizer, as aspirações e as pressões que constituem, indireta ou diretamente, a obrigação” (BERGSON, 2019, p. 288).

3 UM REGRESSO À SIMPLICIDADE

A partir da perspectiva filosófica de Henri Bergson, apresentada acima, buscamos entender a importância da intuição e da compreensão da experiência direta para abarcar plenamente os fenômenos sociais. Ao considerar o instinto de guerra como uma tendência presente na sociedade fechada, Bergson sugere que essa tendência está enraizada em um modo de funcionamento social que pode ser caracterizado por uma mentalidade mais rígida, marcada por divisões e conflitos. A sociedade fechada, nesse sentido, pode ser vista como um sistema que valoriza a diferenciação e a competição, resultando em tendências de guerra e conflito. No entanto, Bergson também apontaria para a possibilidade de uma mudança em direção a uma sociedade mais aberta, na qual os fundamentos da sociedade fechada são questionados e superados. A sociedade que se abre, de acordo com a visão de Bergson, seria aquela que valoriza a cooperação, a compreensão mútua e o reconhecimento da dignidade absoluta da pessoa e da interconexão de todos os seres humanos, movidos pelo impulso do amor, como uma inspiração dos místicos ou heróis que alargam os limites da sociedade, promovendo o salto para a sociedade aberta. Bergson valoriza a mística do amor que gera um movimento de atitudes, de ideias e de instituições que traduzem, ainda que de forma mais estática, na aparência do que é fechado, a dignidade absoluta da pessoa humana.

Bergson enfatizou que essa mudança não pode ser alcançada apenas por meio do pensamento intelectual ou da imposição de sistemas externos. Em vez disso, ele acreditava na importância de uma intuição profunda (COELHO, 1998/1999), na sintonia com o fluxo vital da experiência – o *elã vital* – e na busca de uma autêntica liberdade criativa. A filosofia de Bergson delineia para nós o objetivo de encontrar uma abordagem que reprimiria e contornaria o instinto de guerra, buscando transformar a sociedade fechada em uma sociedade aberta. Esse processo exigiria uma profunda mudança de perspectiva, uma ampliação da consciência e uma reorientação dos valores sociais, com base na compreensão da unidade e na superação dos conflitos em favor da paz e da cooperação. Temos que este caminho se dá pelo retorno possível à vida simples.

Uma afirmação contundente do nosso autor permite-nos falar de como é possível esse retorno a um estilo de vida com simplicidade, como forma de superar as injustiças, abrindo espaço para a paz e reconciliação. A guerra sairia do horizonte da humanidade, quando a vida simples eclipsar a nossa vontade por bens materiais e luxo. Bergson diz que “a mística está incontestavelmente na origem das grandes transformações morais” (BERGSON, 2019, p. 310). A mística é evocada por nosso autor relacionada a um modo de vida mais austero. Isto como contraponto à sede cada vez maior que a humanidade manifesta em relação ao prazer, ao luxo e às riquezas. São como forças irresistíveis que lançam a pessoa violentamente à busca de satisfação dos seus desejos. Todavia, essa busca incessante por um gozo ininterrupto encontra em si mesmo a sua contradição. Pois, o intenso prazer oriundo da satisfação do ganho daquilo que buscara torna-se logo enfadonho, cansativo. São raras as situações em que o ganho confere aquilo que prometera. Fato que leva a nossa sociedade contemporânea a um consumismo exacerbado, sem limites. Todavia, o desejo de conforto e de luxo tornaram-se a

preocupação principal da humanidade. O conforto e o luxo são, inclusive, referenciais para separar as pessoas em classes sociais.

As pessoas, afirma Bergson, começaram a aspirar a uma vida dedicada aos bens materiais a partir do século XV ou do século XVI, com o advento da modernidade, pela industrialização. A habilidade fabricadora, que nos é dada pela inteligência, logo começou a alimentar o mercado de bens de luxo e a seduzir as pessoas nesta busca por satisfazer seu desejo. Durante toda a Idade Média prevaleceu um ideal de ascetismo. A vida campesina, característica marcante deste período da história, colocava as pessoas num mesmo patamar, quanto ao apego aos bens materiais. Durante a Idade Média, tanto os indivíduos ricos quanto os pobres não consideravam essenciais muitos dos itens supérfluos que atualmente consideramos necessidades básicas. Independentemente da sua condição social, as pessoas daquela época levavam uma vida mais simplificada, onde as prioridades eram diferentes das nossas atuais. Assim evidencia nosso autor, duas tendências que se delineiam na história, a da busca desenfreada pelo luxo, pela riqueza, pelos bens materiais e a da satisfação com as coisas simples:

Havia, para toda gente, uma falta de conforto que nos surpreende. Ricos e pobres dispensavam coisas supérfluas que nós temos por necessidades. Houve quem tenha feito notar que, se o senhor vivia melhor do que o camponês, devemos por isso entender, sobretudo, que se alimentava mais abundantemente. Quanto ao resto, a diferença era estreita (BERGSON, 2019, p. 318).

Estas duas tendências que se sucederam nos permitem presumir que se tenha uma tendência primordial, em que se originam as duas outras, que são opostas. Para elucidar a questão, Bergson usa como exemplo o pensamento socrático, que foi seguido em dois sentidos contrários, mas que eram complementares à doutrina pensada por Sócrates quando busca entender o que é a felicidade. Destes dois sentidos saíram as doutrinas cirenaica e cínica: uma ansiava por um maior número possível de satisfações e a outra que aprendêssemos a dispensá-las. Estas doutrinas se prolongaram no epicurismo e no estoicismo, por meio de seus dois princípios opostos, relaxamento e tensão. Bergson diz que

a verdade é que os dois princípios estão no fundo da ideia que sempre se fez da felicidade. Designa-se por esta última palavra qualquer coisa de complexo e de confuso, um desses conceitos que a humanidade quis deixar no vago para que cada um o determinasse à sua maneira (BERGSON, 2019, p. 319-320).

Bergson faz uma provocação à ciência dizendo que ela poderia mostrar o caminho para uma simplificação da vida. Ele esclarece apontando que a física e a química têm multiplicado as nossas necessidades, ajudando indiretamente a satisfazer nossos desejos. Ao que a fisiologia e a medicina revelariam o quão perigoso é essa multiplicação das coisas ditas supérfluas à vida. Nesse sentido, ele faz uma projeção para o futuro, o tempo que vivemos,

dizendo que a ciência nos esclareceria sobre as implicações da complexidade que se tornou a vida humana. Em tempos atuais de uma reflexão cada vez mais acentuada sobre a ecologia integral, Bergson soa como nosso contemporâneo ao apontar que a simples reforma da nossa alimentação traria uma repercussão em vários níveis da vivência humana, como na indústria, no comércio, na agricultura. Estes seriam amplamente simplificados, dando um respiro à nossa Casa Comum². Se a prioridade fosse a natureza, aponta Bergson, depressa nós deixaríamos de lado as exigências de sentido genérico. Esta inversão de prioridades, que poderia ser alcançada pela simplificação das coisas da vida, se torna motivo de esperança quando concretizados. Em contraste com uma necessidade sempre crescente de satisfação pelo luxo e riquezas, a esperança surgiria como alento a indicar uma transformação que tornaria a vida mais simples e séria ao mesmo tempo.

A necessidade sempre crescente de bem-estar, a sede de diversão, o gosto desenfreado pelo luxo, tudo o que nos inspira uma tão grande inquietação quanto ao futuro da humanidade, porque até nisso parece descobrir satisfações sólidas, tudo isso se revelará como um balão que furiosamente se enche de ar e que a seguir desinchará também de uma vez só (BERGSON, 2019, p. 323).

Temos, contudo, seguindo o raciocínio do nosso autor, que a ciência não cessará o seu constante progresso, trazendo a satisfação ao luxo e riqueza de alguns como uma consequência. Tampouco, haverá uma supressão do industrialismo, ao que Bergson chama de maquinismo. As máquinas prestaram um serviço às pessoas, trazendo o desenvolvimento, porém nos desviaram para uma excessiva necessidade de bens artificiais, nos impelindo à busca pelo luxo, satisfazendo em demasia os prazeres. Também distanciou as relações entre o patrão e o operário, entre o capital e o trabalho, entre os ricos e os pobres. “Seria necessário que a humanidade empreendesse a simplificação da sua existência com tanto frenesim como aquele que pôs em complicá-la” (BERGSON, 2019, p. 328). Este empreendimento seria facilitado pelo misticismo verdadeiro, completo e atuante, que atraia o ascetismo. Seria uma aspiração a difundir-se em função da caridade, que é sua essência. Surge, aqui, a necessidade de que se destaque na humanidade gênios místicos, nas palavras de Bergson, que arrastem atrás de si a humanidade. Chegamos ao apelo do herói. Um apelo que surge como uma inspiração, “nem todos seguiremos, mas todos sentiremos que deveríamos fazê-lo e conheceremos o caminho que alargaremos, se por ele passarmos” (BERGSON, 2019, p. 333).

O apelo do herói, do místico é o passo que permite a humanidade dar um salto, abrindo-se. A moral fechada passa a dar lugar a uma moral aberta. A sociedade fechada vê resplandecer uma sociedade aberta. Contudo, nos recorda Bergson, “não contemos demasiado com o aparecimento de uma grande alma privilegiada. À falta dela, outras influências poderiam desviar a nossa atenção das bagatelas que nos divertem e das miragens em torno as quais nos

2 A Casa Comum é um conceito defendido pelo Papa Francisco em sua encíclica *Laudato Si'*, publicada em 2015. Ela refere-se à nossa casa compartilhada, a Terra, e a necessidade de cuidar do meio ambiente e de todas as formas de vida nela contidas. e da promoção de um mundo mais justo e equilibrado.

batemos” (BERGSON, 2019, p. 333). A vida simples emerge como ideal acessível, que geraria alegria na humanidade. Nessa perspectiva, o prazer, a busca desenfreada pelo luxo e riquezas, seria eclipsado por essa alegria. Contudo, apontamos que para Bergson, a simplicidade, que gera essa alegria, não significa necessariamente um retorno a um estado primitivo ou a uma vida de privações, mas sim uma reorientação de nossas prioridades e uma valorização do tempo presente. Isto nos permitiria ter uma vida mais autêntica e intuitiva, podendo encontrar uma verdadeira satisfação e uma conexão mais profunda com a realidade. O retorno à vida simples é uma forma de superar a excessiva racionalidade e o domínio do intelecto sobre a experiência humana. Ao buscar a simplicidade, podemos abrir espaço para uma apreciação mais genuína da vida, da natureza e das relações humanas, permitindo-nos experimentar a plenitude do momento presente e a vitalidade do fluxo da duração. “Alegria seria, com efeito, a simplicidade de vida que propagaria no mundo uma intuição mística difusa, alegria, ainda, o que se seguiria a uma visão do Além numa experiência científica alargada” (BERGSON, 2019, p. 338).

CONCLUSÃO

Em conclusão, a reflexão de Henri Bergson sobre a transição da sociedade fechada para a sociedade aberta nos oferece uma chave para enfrentar os desafios contemporâneos, especialmente os extremismos. Ele nos mostra que, enquanto a sociedade fechada é moldada pela pressão social e pelo instinto de preservação, a sociedade aberta é impulsionada por um amor criativo que transcende as divisões e limitações impostas pelo medo e pela competição. O reconhecimento da dignidade humana, neste contexto, torna-se o alicerce para uma nova moralidade que não se limita à conformidade, mas que busca a transformação e a evolução criadora.

A proposta bergsoniana de superação dos extremismos passa, sobretudo, pela simplicidade de vida e pela ação dos místicos. A simplicidade, longe de ser uma renúncia à modernidade, surge como uma alternativa à busca desenfreada por bens materiais e ao consumismo exacerbado. Ela oferece uma reorientação dos valores, privilegiando a justiça, a solidariedade e o respeito mútuo. Ao focar em uma vida mais simples e conectada com a essência do ser humano, abre-se espaço para uma sociedade mais justa e reconciliada, onde o reconhecimento da dignidade de cada indivíduo é fundamental para o convívio harmonioso.

Portanto, superar os extremismos não se trata apenas de criar políticas ou instituições, mas de uma mudança profunda na forma como nos relacionamos com o outro e com o mundo. A simplicidade e o reconhecimento da dignidade humana são os caminhos que indicamos para essa transformação, a partir da ótica filosófica bergsoniana. São esses valores que nos permitem construir uma sociedade aberta, democrática e em constante evolução, capaz de transcender as barreiras que nos dividem e de promover a paz e a reconciliação em um nível profundo em nossa sociedade.

REFERÊNCIAS

- ACKER, Leonardo Van. *A Filosofia Bergsoniana: gênese, evolução e estrutura gnoseológica do Bergsonismo*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1959.
- BERGSON, Henri. *As duas fontes da Moral e da Religião*. Lisboa: Edições 70, 2019.
- BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
- BERGSON, Henri. *Duração e simultaneidade: a propósito da teoria de Einstein*. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.
- BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. UNESP, 2010a.
- BERGSON, Henri. *Matéria e Memória: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.
- BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. São Paulo: Edipro, 2020.
- CAPPELLO, Maria Adriana. Liberdade e necessidade em Bergson: dois sentidos do Eu? In: PINTO, Débora Cristina Morato; MARQUES, Silene Torres (Orgs). *Henri Bergson: crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009. p. 111-130.
- COELHO, Jonas Gonçalves. *Bergson: Intuição e Método Intuitivo*. Trans/Form/Ação, São Paulo, v. 21, n. 22, p. 151-164, 1998/1999. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/bTgtZQxjFjTcnS9shtm6Mg-b/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 1 mar. 2022.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2012.
- HENRI Bergson (1859-1941). In: *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2013.
- WORMS, Frédéric. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. São Paulo: Ed. UNIFESP, 2010.

SOCIEDADE

Cristãos no Movimento Abolicionista no Rio de Janeiro do Século XIX: Alice Clapp e os benefícios do cristianismo contra a escravidão

Miriam Cristina Zanutti de Oliveira¹

Resumo: O movimento abolicionista no Brasil no século XIX contou com a participação de várias personagens na luta contra a escravidão. Entre homens e mulheres, destaca-se a família de João Fernandes Clapp, que na figura de sua aliada principal, a filha Alice Clapp, participou ativamente na sociedade abolicionista feminina, bem como, em outras frentes do movimento. Os periódicos do século XIX, são as fontes com mais informações sobre a jovem no abolicionismo do Rio de Janeiro junto ao seu pai. No periódico *Gazeta da Tarde*, de 1 de fevereiro de 1881, ed.28, p.2, um artigo de sua tradução com o título *Benefícios do Cristianismo*, menciona a importância de cristãos não coadunarem com a escravidão sendo uma desonra a Cristo. Alice Clapp fora criada na igreja católica e sua compreensão a respeito da abolição passava pela fé cristã, em que deveria estar alinhada com a liberdade do escravizado e abominar qualquer relação de simbiose entre Evangelho e escravismo. Neste artigo pretende-se analisar o contexto em que foi escrito e o sentido teológico do cristianismo não concordar com as hostilidades da escravidão.

Palavras-chave: Abolicionismo. Alice Clapp. Cristianismo. Periódico. História.

INTRODUÇÃO

O contexto histórico da escravidão do Brasil Imperial na segunda metade do século XIX, contava com a participação da sociedade civil no movimento abolicionista a fim de erradicar o sistema escravista. A oposição à escravidão utilizou como principal veículo de propaganda abolicionista os periódicos. É possível encontrar referências de agentes diversos promovendo meetings, conferências, manumissões, com o objetivo de impulsionar mais adeptos no movimento abolicionista. Entre os personagens masculinos e femininos, a escolha por Alice Clapp se destaca por ser a filha do presidente da Confederação Abolicionista, João Fernandes Clapp. Em uma sociedade cuja cultura ainda era a presença pública da mulher ligada a figura masculina familiar, Alice é introduzida no abolicionismo da Corte através do seu pai. O seu brilho próprio passa a ser percebido à medida que está envolvida na causa contra a escravidão e seus talentos são expressos e oportunizados nos encontros e associações abolicionistas.

Com talento para traduções, Alice inicia sua vida no movimento abolicionista com treze anos de idade e a primeira referência a seu nome consta no *periódico O Globo: Órgão da Agência Americana Telegraphica, Dedicado aos Interesses do Commercio, Lavoura e Industria*, no dia 22 de março de 1877, parabenizando pela publicação do *Catecismo do Bom Republicano* do jornalista francês Elphège Boursin, em 1877. Em seguida, ela traduz a obra do historiador

1 Doutoranda em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Financiadora Capes/Taxas. E-mail: miriamzanuttis@hotmail.com

inglês William Hepworth Dixon, *A Suíça Contemporânea*, de 1872. A primeira obra traduzida representa o conceito de República como forma de regime mais avançado com objetivo de substituir a monarquia. A segunda obra perpassa pela política republicana adotada na Suíça e apresentação do contexto geográfico e social do país no século XIX.

Alice passou a ser figura conhecida nas conferências abolicionistas da Associação Central Emancipadora, eleita diretora do Clube das Senhoras Abolicionistas, colaboradora do jornal *O Sorriso*, pianista dos jantares em família, cuja presença contava com membros das diversas sociedades abolicionistas. Sua habilidade também se fez presente em quermesses e sua religiosidade cristã se tornou mais evidente ao traduzir um trecho sobre os benefícios do cristianismo. Sendo os periódicos o meio mais oportuno de espalhar a mensagem abolicionista, vários textos cristãos são referenciados mostrando que o papel da religião era se associar à abolição dos escravizados. Portanto, Alice Clapp deixou registrado que a fé em Cristo é sinônimo da liberdade e seu antagonismo é a repressão ao semelhante. Ao traduzir um texto se referindo a Cristo, ela expõe o tema religioso como mais um instrumento a favor da abolição.

1 CRISTÃOS CONTRA A ESCRAVIDÃO

Alice Clapp foi criada em lar católico, algo comum para o período oitocentista, pois a religião cristã católica era a oficial do Império. A população fluminense contava com grande número de cristãos católicos, sendo muitos abolicionistas. Todavia, a igreja católica se absteve durante muitos anos em apoiar oficialmente o movimento abolicionista. No Brasil os abolicionistas buscaram nos teatros os espaços para sua propaganda, enquanto nos Estados Unidos e Inglaterra, os templos protestantes serviram deste espaço. Mesmo sem apoio declarado do alto clero, cristãos recorreram ao elemento religioso como ideal libertador. Tanto para convencer o público, como para si mesmos, abolicionistas aproveitaram a fé apontando as contradições da escravidão com o evangelho, que fora empregado séculos atrás para reforçar a subserviência do negro africano e a superioridade da raça senhorial.

Voltando um pouco no tempo, compreende-se a ruptura no século XIX com os séculos anteriores em que discursos cristãos favoreceram a escravidão. O clero da igreja deixou alguns textos contrastantes, por vezes sem má intenção, mas uma leitura dentro do contexto da época destoava com as Escrituras. Um dos mais utilizados, foram os sermões do padre Antônio Vieira, que não era um escravista, porém, partes de seus textos alimentaram a ganância dos escravocratas corroborando com seus ideais. A fé por vezes ao ser aplicada conforme os desígnios pessoais, sustentou um sistema meramente humano. No entendimento do escravocrata a leitura de textos bíblicos com aval do Todo Poderoso, simbolizava a normatização do sistema escravista, começando pelo comércio escravo até as chibatadas. A fé não foi o elemento motivador e principal da escravatura, porém substanciou sua manutenção.

[...] deveis dar infinitas graças a Deus por vos ter dado conhecimento de si, e por vos ter tirado de vossas terras, onde vossos pais e vós

vivíveis como gentios, e vos ter trazidos a esta, onde, instruídos na fé, vivais como cristãos, e vos salveis... Oh! Se a gente preta tirada das brenhas da sua Etiópia, e passada ao Brasil, conhecera bem quanto deve a Deus e a sua Santíssima Mãe por este que pode parecer des-terro, cativo e desgraça, e não é senão milagre, e grande milagre? (VIEIRA, 1998, p.138-139).

Não havia limite para distinguir os excessos na escravidão e na forma como os africanos foram trazidos para o Brasil. No sermão acima do padre Antônio Vieira a Providência destinou os negros para não morrerem no seu paganismo a fim de que tivessem oportunidade de acolhimento num ambiente, que apesar de toda dureza contra seus corpos, mente, família e trabalho, o sopro do alento era conhecer a Cristo pelos seus “enviados”. Era inexorável o sofrimento dos negros, mas somente para eles, pois aos comerciantes de escravos e senhores de engenhos, tal dor não atingia nem as pontas dos dedos de seus pés.

A “boa ação” em trazer os africanos para aprenderem no Brasil a fé cristã não se cumpriu devidamente. Os negros não podiam participar ativamente e, menos ainda, livremente das atividades sagradas da fé católica, o máximo que podiam fazer era assistir as missas atrás das treliças de madeira das igrejas. Então, a legitimidade da graça cristã não aconteceu na mesma proporção da dureza da escravidão. O negro foi adquirindo seu conhecimento da fé católica na medida do convívio com cristãos e de sua observação, sincretizando com seus costumes religiosos africanos. A fé mais ávida à sua compreensão foi Maria mãe de Jesus, filiando-os à mãe sofredora. Esta identificação concedeu ao negro a sua própria igreja, Nossa Senhora do Rosário, onde é possível encontrar capelas em todo Brasil até os dias de hoje.

Os ventos abolicionistas começaram a soprar, vindos da América do Norte, da Inglaterra, da França, da Espanha. O segmento cristão protestante americano e inglês dava um tom mais pesado na desconstrução do escravismo desde o século XVIII, mas “aqui a tradição católica e a indissociação entre a Igreja e Estado puseram a estrutura religiosa do lado escravista.” (ALONSO, 2015, p.356). A igreja oficial não tomava a mesma posição dos protestantes, mas os abolicionistas católicos inflamaram com retóricas pujantes nos ambientes laicos. O médico abolicionista Nicolau Moreira, orador oficial na 9ª Conferência da Associação Central Emancipadora no dia 19 de setembro de 1880, fez a seguinte referência entre a conduta cristã e a escravidão:

A invocação das Escrituras, em favor do cativo, seria uma inépcia, se não fosse uma heresia. Não; o Homem-Deus, não pode ser o representante de uma religião, que sujeite a criatura ao cativo. A razão e a liberdade, doadas à criatura, protestam altamente contra tão grande heresia. O verbo, que se fez carne, encarnando-se no ventre da mulher de um proletário, preferindo um pardo para seu nascimento, fazendo-se depois acompanhar por doze homens plebeus, em sua peregrinação revolucionária, não distinguia raças; premiava tão

somente as virtudes, e antes de exalar o último alento pela causa que proclamara, deixou fluírem-lhe dos lábios as seguintes palavras: vos autem omnes fratres estis [mas vocês são todos irmãos]. Quebreemos, portanto, meus senhores, no mais breve prazo possível, o último anel das algemas do cativo. Estou certo que a posteridade louvará os nossos esforços, aplaudindo-nos a humanidade ao ver transformarem-se as lágrimas dos infelizes cativos em bênçãos de gratidão (MOREIRA, 1880, p.3).

O discurso acima indica os contrastes entre aqueles que sustentaram o cativo com base no divino para legitimar o sistema escravista e a interpretação bíblica da não aceitação de pessoas, quaisquer que sejam suas origens. Os teatros onde aconteciam as conferências, serviam de ambiente na promoção abolicionista, e todo tipo de discurso que expunha a sordidez da escravidão era bem-vindo. Não obstante, o religioso não era impugnado, pelo contrário, havia liberdade em explanar a fé cristã como aliada ao movimento abolicionista. Não era só o discurso político que alcançava as pessoas, mas a fé também tinha seu poder de alcance.

Na Epístola do apóstolo Paulo aos Efésios, capítulo 6, o versículo 9 diz: “E vós, senhores, fazei o mesmo para com eles, sem ameaças, sabendo que o Senhor deles e vosso está nos céus e que ele não faz aceitação de pessoas”. A referência orienta como os senhores deviam tratar seus escravos. No início do capítulo, Paulo adverte aos efésios como deve ser a relação entre pais e filhos e senhores e escravos, ensinando o respeito mútuo. A palavra no grego para escravo é *δούλος* (*doulos*), em algumas versões bíblicas no português é utilizada a palavra servo, que no grego é *υπηρέτης* (*ypirétis*).² Em Efésios o termo original no grego é escravo e o conceito nas Escrituras Sagradas é o trabalhador pertencente ao seu dono. No período neotestamentário não há sistema escravista, devendo ter o cuidado de aplicar o conceito e toda sua estrutura do século XVI para dar o mesmo sentido no primeiro século da era cristã, configurando um anacronismo. Durante a escravidão o mau uso da religião cristã com interpretações equivocadas ajudou a reforçar o sistema escravista e toda sua incongruência.

Os discursos religiosos de abolicionistas europeus e americanos serviram de combustão para reforçar a extinção escravista no Brasil. Discursos inflamados foram ganhando a arena política submetendo o comportamento cristão a se tornar cada vez mais avesso à escravidão. Apesar da posição da igreja em não declarar oficialmente apoio ao movimento abolicionista, o catolicismo no Brasil não evitou a presença e manifestações de abolicionistas de outras confissões, e também não os reprimia. Preservar suas tradições teológicas e doutrinárias, não aderir ao movimento abolicionista e configurar princípios engessados em um ambiente que borbulhava para o republicanismo e extinção escrava, mostrou que a igreja católica não obteve forças para impedir as vozes cristãs de outros segmentos – até mesmo os seus adeptos – cujos espaços não era o sagrado, mas o profano: teatros, ruas, quilombos e repartições dos jornais. O abolicionismo caminhou sem a parceria oficial da igreja até 1887, mas a fé cristã não era um exercício somente nos templos e em festas religiosas, ela estava no interior das

2 The Greek New Testament. Germany: United Bible Societies, 2014, p.671.

peçoas. Esse interior se comunicou com tantos outros que passaram a discursar uma fé que deslegitimasse um cristianismo favorável à escravidão. Quando houve necessidade de usar o templo em sermões calorosos refutando a escravidão, sacerdotes não hesitavam em fazê-lo.

A escravidão não deve e não pode mais existir. Ela não é só condenada pelas leis divinas e eternas; é também pelo pelos progressos e civilização da humanidade. As circunstâncias que a acompanham, as consequências que dela dimanam, tudo conspira contra tão iníqua e bárbara instituição. (CANABARRO, 1887, p.9)

O trecho acima faz parte do sermão pronunciado pelo vigário cônego Augusto Canabarro no dia 13 de novembro de 1887 na igreja matriz da cidade de Pelotas, Rio Grande do Sul, e dirigida ao episcopado e clero brasileiro. A mensagem trata a questão escrava destinada a seu fim e todos deveriam se envolver com a causa, mostrando que os sacerdotes também estavam descontentes com a escravidão. Os cristãos em suas variadas vertentes cediam espaços, escreviam, discursavam e se apropriavam de todos os instrumentos cooperadores da causa abolicionista.

2 ALICE E A TRADUÇÃO DO TEXTO BENEFÍCIOS DO CRISTIANISMO

Em 1881, o jornal *Gazeta da Tarde* publicou um trecho de mais uma tradução em francês de Alice Clapp, intitulado “Benefícios do Cristianismo”. Sua veia literária demonstrava prazer pela língua francesa. Não há menção de qual livro teria retirado a tradução e a *Gazeta da Tarde* foi o único periódico a publicar. O trecho traduzido pertence a um livro aprovado pelo conselho de instrução pública de Paris e adotado no Collégio Brasileiro, onde Alice estudou. O jornal elogiou mais uma vez a ação de Alice em contribuir com mais uma importante tradução, saindo um pouco do tema político para exposição da fé cristã.



“A jovem Alice Clapp, filha do nosso amigo João Clapp, no intuito de prestar um serviço à humanitária propaganda da libertação dos escravos, deliberou se a traduzir alguns escritos atinentes a esse assunto”.

Entre os inúmeros benefícios do cristianismo deve se contar a abolição da escravidão. Jesus veio livrar o mundo deste excesso de desonra e de miséria proclamando a igualdade de todos os homens como orçados pelo mesmo Cristo. Depois disto infelizmente os povos Cristãos restabeleceram a escravidão na América e nas ilhas do novo mundo comprando

negros da África como animais de carga para fazê-los trabalhar a chicotadas, ou na exploração das minas de ouro ou de prata, na cultura do café, do cacau e da cana. Na época presente um grande número destes infelizes geme na escravidão mas o princípio da liberdade universal foi proclamada pelo Evangelho, há dezoito séculos, e desenvolveu-se de século em século. Há de chegar o tempo em que esta escravidão será completamente abolida, pois que leis muitas severas castigam hoje os homens cruéis que querem vender ou comprar a liberdade ou a vida de seus semelhantes.³

Imagem 1 – Artigo de Alice Clapp, Benefícios do Cristianismo.

Fonte: Hemeroteca da Biblioteca Nacional. Gazeta da Tarde, 1881, 1 de fevereiro de 1881, ed.28, p.2. Biblioteca Nacional.

Não há referência de qual livro Alice extraiu a tradução e qual é o autor ou a autora da obra, mas é de origem francesa, daí supor que o escritor ou escritora construiu a hermenêutica fundamentada nos aspectos similares da vida de Jesus e a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*. Nos ideais de Cristo, a tradução ampliou os direitos a todos, “a igualdade de todos os homens como orçados pelo mesmo Cristo”, expressas em muitas passagens dos evangelhos.

O texto não é do próprio punho de Alice, mas ao traduzir parte da identidade cristológica de Jesus que não se constituiu opressor, e sim, proclamou igualdade entre os homens e liberdade universal, significa tanto que ela era favorável à mensagem do texto, bem como, é uma quebra dos paradigmas doutrinários de séculos anteriores que reforçaram a escravidão. A denúncia do sofrimento da escravidão contida no texto comparada ao discurso de Nicolau Moreira, provam a crueldade como os escravizados eram tratados, afinal, Alice e Nicolau foram testemunhas oculares das aflições diárias vividas pelos negros. No trecho traduzido por Alice, tanto menciona a prática escrava como a postura cristã. O correto é não se alinhar, pois as divergências são claras entre seguir a Cristo, alguém convertido ao seu princípio, e àquele que comercializa o africano. No início preferiram traficar homens, mulheres e crianças como produtos e não gente, contudo, ser cristão não combina em permanecer na cegueira prolongada aprovando o escravismo. A esperança é apresentada como fato a ser cumprido, em que haverá a abolição da escravatura e com isso Cristo será glorificado. O benefício do cristianismo é o oposto ao sistema que a escravidão impôs à gente africana; é libertador; promove o bem comum e não faz distinção de cor ou classe social. Ser cristão e concordar, justificar e aliciar o ser humano à escravidão é dicotômico, mas o ser humano tem em sua essência ser contraditório, abrigando dois seres dentro de si; uns mais, outros menos.

O texto convida à reflexão entre Cristo e seus seguidores convidando, se opondo contra comportamentos contrários ao seu amor e compaixão, pois “Jesus veio livrar o mundo deste excesso de desonra e de miséria”. No período de quase quatrocentos anos de escravidão, o negro foi subjugado e submetido à esfera mais baixa da sociedade, tendo a miséria intelectual

3 Gazeta da Tarde, de 1881, 1 de fevereiro de 1881, ed.28, p.2.

com o analfabetismo; miséria social na perda de direitos; miséria física de mortes produzidas por intensos castigos; miséria familiar no afastamento entre cônjuges, pais e filhos e a miséria individual coisificando sua identidade humana.

Alice não foi a única a expressar a mensagem elucidativa do evangelho. Ela demonstrou no texto o afeto ao povo escravo à quem acompanhava desde menina. Os sinais são bastante evidentes para concluir que ela aspirava pela abolição dos escravos e contribuiu com seu letramento, no qual era capacitada. Explicou república, descobriu a Suíça como modelo republicano de país em desenvolvimento e traduziu a cristologia mais afinada com o negro, do que apresentar punições com leituras descontextualizadas e má interpretadas da teologia neotestamentária.

CONCLUSÃO

É possível que Alice tenha produzido outras traduções ainda desconhecidas com a mesma pretensão informada pelo jornal. A introdução do texto na *Gazeta da Tarde* “A Filha de Um Abolicionista”, reforça que ela estava acompanhada e legitimada pelo seu superior, o pai. Para dar mais credibilidade ao seu escrito, era preciso lembrar que não era uma moça qualquer, uma desconhecida, um nome solto, mas filha, pertencente ao pai, que neste caso era João Clapp. O papel de Alice também é reconhecido pela sua fé cristã; sua identidade religiosa corroborou para acertar a prática dentro do movimento abolicionista. Outros nomes relacionados no artigo como o de Nicolau Moreira e o do cônego Augusto Canabarro, reforçam a presença de cristãos mais ativos deixando claro que a fé cristã não coadunava com a escravidão. Quando a igreja se cala diante de cenários sociais e históricos inversos ao protagonismo de Jesus, ela não exerce o seu *kerigma* em anunciar a verdade. A igreja oficial e a militante precisam denunciar toda vez que existe injustiça e flagelo social, sem perder a noção de que o primeiro compromisso é com Cristo. Na práxis cristã a bem aventurança dos que têm fome e sede de justiça é serem saciados. Não é legítimo querer justiça e não praticá-la ou denunciá-la. Quando os membros do movimento abolicionista brasileiro denunciaram os absurdos da escravidão e trouxeram para o discurso público a pessoa de Cristo, se posicionaram do lado certo e trouxeram à história da igreja o fervor e ação que sempre lhes são coerentes.

REFERÊNCIAS

ALONSO, Ângela. *Flores, Votos e Balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-88)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

BERNARDES, Maria Thereza Caiuby Crescenti. *Mulheres de Ontem?* Rio de Janeiro século XIX. São Paulo: T.A. Queiroz, 1988.

Bíblia de Jerusalém. Vários Autores. São Paulo: Ed. Paulinas

BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. *Diccionario Bibliographico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1898.

- CAIRNS, Erlic. *O Cristianismo Através dos Séculos*. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- CANABARRO, Augusto J. de Siqueira. *Sermão Sobre a Escravidão*. Pelotas_RS. Typ. da Livraria Americana, 1887.
- CLAPP, Alice. *Catechismo do Bom Republicano*. Redactor do Correio de Paris. Tradução de Alice Clapp. Alumna do Collegio Brasileiro. Rio de Janeiro, 1877.
- CONCEIÇÃO, Joaquim Tavares. *Colégios-Internatos nas Páginas do Almanak Laemmert (1845-1889)*. Revista Clio, UFPE, Pernambuco, v.31, n.1, jan-jun/2013. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaclio/article/viewFile/24368/19738>>. Acesso em: 27 set. 2024.
- FONSECA, Luis Anselmo. *A Escravidão, o Clero e o Abolicionismo*. Bahia: Imprensa Economica, 1887.
- HAHNER, June E. *A Mulher Brasileira e Suas Lutas Sociais e Políticas: 1850-1937*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- KISTEMAKER, Simon J. *As Parábolas de Jesus*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1992.
- MOREIRA, Nicolau. Discurso na 9ª Conferência da Associação Central Emancipadora no dia 19 de setembro de 1880. *Gazeta da Tarde*, 28 de setembro de 1880, ed. 69, p.3.
- MÜLLER, Armino L. *O Começo do Protestantismo no Brasil*. Porto Alegre-RS: EST, 2003.
- MUNIZ, Diva do Couto Gontijo e MACENA, Fabiana Francisca. *Mulheres e Política: a participação nos movimentos abolicionistas no século XIX*. Revista Mosaico, v. 5, n. 1, pp. 45-54, jan./jun. 2012. Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/view/2417>>. Acesso em: 27 set. 2024.
- PAIVA, Ângela R. *Católico, Protestante, Cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.
- SOUZA, Ricardo Luiz. *Catolicismo e a Escravidão: o discurso e a posse*. Foz do Iguaçu-PR: Edunila, 2020.
- The Greek New Testament. Germany: United Bible Societies.
- VIEIRA, Antônio. *Sermões*. Erichim-RS: Edelbra, v.5, 1998.

A outra história do socialismo: Éliphas Lévi e o diálogo entre ocultismo e revolução social

Alexandre Sugamoto e Silva¹

Resumo: Com foco nos dados biográficos e na obra do ocultista francês Éliphas Lévi (1810-1875), este trabalho procura demonstrar que a historiografia consagrada sobre o socialismo tem privilegiado uma narrativa unilateral que relaciona a busca por justiça social à secularização- em seus aspectos produtivos e materiais- enquanto desconsidera o papel central das manifestações espirituais na dialética desses acontecimentos. Diversas pesquisas modernas, especialmente aquelas voltadas para a França do século XIX e amparadas em amplas fontes documentais primárias, têm problematizado as supostas incompatibilidades entre modernidade e religião, e mesmo as noções de secularização e “sociedade secular”, e analisado a efervescência espiritualista como elemento indissociável das transformações sociais contemporâneas. Desse modo, personagens insuspeitados de movimentos com cariz espiritual-revolucionário do *fin de siècle* têm recebido uma nova atenção por parte de historiadores e especialistas em religião. Analisar algumas ideias desses personagens, e aqui privilegiaremos Éliphas Lévi, pode lançar luzes sobre relações pouco estudadas na história das ideias sociológicas.

Palavras-chave: Éliphas Lévi, Socialismo, Ocultismo.

INTRODUÇÃO

O campo da História, como argumenta Paul Veyne (VEYNE, 1982, p. 25-9), é indeterminado, nele podendo ser incluído tudo quanto se possa saber que, de fato, aconteceu – conquanto seja possível sabê-lo. Neste oceano de dados potencialmente historicizáveis, existem aqueles que Veyne (VEYNE, 1982, p. 28) chama de não-factuais, que seriam aqueles de cuja historicidade não temos (ainda) consciência, tal como a história das mentalidades, da loucura etc. É com base em tais considerações que Veyne argumenta que o campo da História geral ou da História (com H maiúsculo) não existe, existindo apenas, assegura-nos, uma “história de...”. Assim, história seria uma ideia-limite:

Um acontecimento só tem sentido dentro de uma série, o número de séries é indefinido, elas não se ordenam hierarquicamente e veremos que também não convergem para um geometral de todas as perspectivas. A ideia de história é um limite inacessível ou, antes, uma ideia transcendental (VEYNE, 1982, p. 34).

Assim, para Veyne, a narrativa histórica caracteriza-se necessariamente pela sua natureza lacunar: os historiadores, tecelões desta trama (com liberdade para selecionar uma multiplicidade de eventos que não possuem uma articulação natural), recortam, a seu modo, os documentos, fontes e mesmo personagens a serem historicizados, construindo, assim, uma

1 Mestrado em Ciências da Religião- PUC Minas, bolsista CAPES, sugamoto@gmail.com

espécie de “cânon” (se podemos assim chamá-lo) de fontes historiográficas a serem constantemente revistas, revisitadas e reinterpretadas. Isso é natural, pois seria impossível tecer uma trama que abarcasse a totalidade. Contudo, tal processo inevitavelmente deixa pontos “de fora”. E, por trás dos critérios de tal seleção, opera uma miríade de hierarquizações, premissas implícitas e agendas. Dessa forma, argumentamos que, assim como existem, na literatura, os contra-cânones, poderíamos, por analogia, falar em um “contracânon” historiográfico, composto pelos documentos, fontes, narrativas e personagens “de fora” das historiografias hegemônicas.

Tendo em mente essas considerações, o objetivo desta comunicação é abordar o “contracânon” da história do socialismo, com foco na figura de Éliphas Lévi.

As investigações de Julian Strube (2016), direcionadas especificamente para a França do século XIX, inserem-se numa linha de estudos que problematiza as supostas tensões entre modernidade e religião e mesmo a noção de secularização e a história da secularização. Ele argumenta que os reformadores sociais pré-1848 eram profundamente religiosos e demonstra como, após 1848, as ideias socialistas desenvolveram-se no âmbito de novos fenômenos religiosos. Seu artigo sobre Éliphas Lévi (2016) ilustra as ambíguas relações entre secularização e socialismo, para além do que as narrativas centradas no marxismo e socialismo científico recortam e privilegiam.

1 ÉLIPHAS LÉVI

Éliphas Lévi Zahed (1810-1875) foi uma figura de grande relevância para o âmbito das chamadas ciências ocultas. Trata-se do abade francês nascido em Paris e batizado como Alphonse Louis Constant, que traduziu seu próprio nome para o hebraico.

Lévi é considerado por muitos como o criador da chamada tradição ocultista. Antes dele, evidentemente, havia, na Europa, alquimia, magia, cabala, etc., tradições muito antigas que não se iniciam no século XIX; contudo, Éliphas Lévi é conhecido por aglutinar ao seu redor muitos dos autores, escritos, textos, que depois formaram aquilo que posteriormente conhecemos como a tradição ocultista do Ocidente (cf. HANEGRAAFF, 2010). Outros autores muito importantes deste período, entre o final do século de XIX e início do século XX, como Papus, Stanislas de Guaita, Helena Blavatsky, Leadbeater, entre outros, de certa forma, direta ou indiretamente, sempre se referem a Éliphas Lévi (STRUBE, 2016, p. 373).

Muito se discute sobre as origens iniciáticas de Lévi, isto é: que motivos o levaram a iniciar uma carreira como professor de magia, tendo em vista que se tratava, primeiramente, de um religioso que seguia a vida sacerdotal, permanecendo católico até o final da vida e rompendo com a própria Maçonaria por suas divergências históricas e irreconciliáveis entre as duas instituições. Segundo algumas fontes, ele começou sua jornada propriamente esotérica quando conheceu um messianista polonês chamado Józef Maria Hoene-Wroński, portador também de uma doutrina matemática idiossincrática (MCINTONSH, 2011, p. 96-7)

Embora Wroński seja um personagem bastante obscuro na história das ideias, cumpre destacar o seguinte: o filósofo francês Gilles Deleuze dedica um capítulo de seu livro “Diferença e Repetição” ao estudo das teorias de Wroński (DELEUZE, 2006, p. 164). Talvez seja difícil pensar num autor mais afastado da tradição esotérica do que Deleuze e, ainda assim, o filósofo francês dedica um capítulo a falar sobre “tradição oculta”, não no sentido puramente lexical “daquilo que está escondido”, mas da matemática “oculta” propriamente dita. Existe, portanto, na história das ideias, um complexo diálogo entre noções e conceitos desenvolvidos no âmbito do misticismo, do esoterismo e do ocultismo e, de outro lado, a filosofia acadêmica e – no que nos concerne aqui – nas doutrinas políticas.

Entretanto, antes de Lévi ter conhecido Wroński na França, ele já havia sido preso por conta de agitações políticas e textos publicados com fortes críticas a certas alas da Igreja Católica. Esses textos já continham um claríssimo tom de crítica social. Para muitos, pois hoje já há uma ampla revisão da vida de Lévi, ele foi antes um autor socialista que conseguiu ver na tradição mágica e cabalística um fator aglutinador para suas ideias, do que simplesmente um esoterista com toques socialistas. Na verdade, pode-se argumentar que ambas as coisas estão entrelaçadas.

Uma experiência que pode ser comum a vários leitores de Éliphas Lévi, sobretudo os não-acadêmicos interessados pessoalmente em ocultismo, é um incômodo com suas referências aos personagens da história francesa: por que, afinal, ele não tratava somente dos mistérios dos números, da árvore cabalística, da luz astral e de outros temas correlatos? A muitos de seus leitores contemporâneos, sobretudo aqueles que não são franceses, tais assuntos certamente interessam muito mais que as reflexões de Lévi sobre Proudhon, Joseph de Maistre e Napoleão Bonaparte. Em outras palavras, sua fixação com o âmbito político-histórico pode parecer um tipo de digressão fora de lugar e desconectada de sua exposição esotérica. Contudo, compreendendo-se o contexto de Éliphas Lévi – e o próprio “contracânon” da história do socialismo – cabe reavaliar essas passagens diante do contexto da história da França e o diálogo de Lévi com aquilo que a tradição marxista tem chamado de “socialismo utópico”. Para o historiador, tal esfera pode até adquirir uma relevância ainda maior do que a da “obra mágica” em si.²

Muitos consideram Lévi um discípulo de Félicité Robert de Lamennais, figura política francesa que se colocou a serviço da causa popular republicana socialista, autor de uma obra chamada *O Livro do Povo* (STRUBE, 2016b, p. 44). Lamennais é uma figura importante da renovação católica, do tradicionalismo, ou neocatolicismo; por essa razão, Lévi insere-se também na chamada tradição neocatólica.

2 É importante considerar ainda que quase tudo quanto Éliphas Lévi escreveu sobre magia e esoterismo tem sido revisado, criticado e superado por acadêmicos e estudiosos de diversas áreas.

2 SOCIALISMO E OCULTISMO

A principal obra de Lévi foi escrita entre os anos de 1854-56: os dois volumes de *Dogma e Ritual de Alta Magia* (*Dogme et rituel de la haute magie*). Em 1861, entretanto, ele escreveu *A Chave dos Grandes Mistérios* (*La clef des grands mystères*) obra de cunho fortemente social na qual o autor intentou criar uma síntese entre justiça social, caridade, religião, ciências ocultas e meios materiais, isto é, entre fé, ciência e política. Logo nas páginas iniciais, Lévi declara:

Diante da caridade, a fé se prostra e a ciência vencida se inclina. Há evidentemente aqui alguma coisa maior que a humanidade; a caridade prova por suas obras que não é um sonho. Ela é mais forte que todas as paixões; ela triunfa sobre o sofrimento e a morte; ela faz compreender Deus a todos os corações, e já parece encher a eternidade pela realização começada de suas legítimas esperanças. Diante da caridade viva e ativa, qual o “Proudhon” que ousará blasfemar? Qual é o Voltaire que ousará rir? (LÉVI, 2018a, p. 15)

Ora, em um livro cujo título menciona Salomão e Hermes Trismegisto, conhecidos patronos da tradição esotérica, por que dedicar uma loa tão apaixonada à caridade, virtude teologal por excelência? Éliphas Lévi não vê contradição entre declarar-se representante de uma ciência esotérica universal ao mesmo tempo em que endossa afirmações sobre a “verdade corrompida” dos paganismos. Trata-se de uma afirmação no mínimo curiosa, dado que boa parte da história teúrgica ocidental deve créditos aos neoplatônicos, como Jâmblico, bem como aos hermetistas e às tradições alexandrinas e egípcias. Lévi, embora não o diga com clareza, dá a entender que se filia àquela espécie de ciência universal, ou *prisca theologia*, no sentido que dão a essa palavra os renascentistas Giovanni Pico della Mirandola e Marsílio Ficino. Essas figuras também não viam contradição entre a ciência cabalística, mistérios esotéricos, Platão e cristianismo. Na verdade, eles já procuravam por uma síntese de todas essas correntes (para um estudo mais completo sobre o tema, cf. YATES, 1995)

Para Lévi, entretanto, a Tradição corresponde à Igreja Católica Romana e a Jesus de Nazaré em sua figura crística. É por meio do cristianismo que essa tradição se manifestaria, e não através de uma tradição atemporal, universal que se manifesta em diversas religiões e adquire tonalidades distintas conforme seus locais e culturas; aqui, todas as tradições se reúnem na religião cristã, especificamente no Catolicismo Romano, já que, mesmo nesse período, havia contendas a respeito da teologia cristã, entre católicos e protestantes. Somente o Catolicismo Romano, para Lévi, unifica e expressa tudo isso, na justiça social.

Apesar das críticas que recebe pela crítica moderna em virtude de sua falta de conhecimento erudito e filológico, a distinção básica de Éliphas Lévi para os demais ocultistas de seu tempo é a ênfase no poder da imaginação. Em seu sistema, a imaginação é combinada com a vontade e, assim, tem-se os quatro verbos mágicos (Saber, Querer, Ousar e Calar) por meios dos quais o homem seria capaz de realizar qualquer coisa. É possível ver nessas ideias, aliás,

um eco do Romantismo Socialista francês. Para Lévi, quando há esse domínio, o homem torna-se apto a expressar a maior das virtudes: a caridade. *N'A Chave dos Grandes Mistérios*, o autor pergunta retoricamente: “Que é Deus para nós, se não o Espírito da Caridade?”.

A seu modo, Lévi critica o materialismo, o ateísmo e certo anarquismo que alguns socialistas na época pregavam como reminiscências da Revolução Francesa.

Enquanto os discípulos de Charles Fourier (outro socialista utópico) entusiasmavam-se com o surgimento das mesas giratórias, fenômenos espíritas que vinham confirmar, segundo eles, as crenças de Fourier sobre a associação universal entre os homens e da síntese entre ciência e religião, Éliphas Lévi lutava contra essas agitações. Para ele, tais fenômenos não passavam de charlatanismo, uma forma de explorar as pessoas, um individualismo que devia ser desmascarado e combatido (LÉVI, 2018b, p. 24).

Portanto, nota-se que mesmo dentro dessas correntes socialistas, que se ligam a algumas formas de espiritualidade, não há um consenso pragmático ou teórico. Fazendo um movimento que lembra muito o dos sansimonianos, o sistema de Lévi foi evoluindo desde uma espécie de coletivismo espontâneo, em que ele chama as massas para despertar, até um outro tipo de coletivismo em que existe uma elite de iniciados, homens e mulheres despertos para a verdade espiritual - e essa elite guia o povo para um coletivismo que culmina em justiça social (STRUBE, 2016, p. 378). Segundo ele, a elite deveria ser formada por aqueles que sabem como funcionam as leis universais e, a partir deste conhecimento e da força da sua vontade e imaginação, podem operar no plano material: uma transformação que culminará num reino de justiça social que, para Éliphas Lévi, é o coroamento daquilo que foi prometido por Jesus Cristo.

A associação universal dos homens e das coisas pode existir porque estaria impregnada na própria Luz Astral (um conceito-chave em sua obra). Segundo Lévi, os movimentos sociais não são meramente sociais, mas dependem também de uma série de forças e poderes que não estão no plano material, submetidos às suas causas - e as causas sociais primeiras são as forças espirituais.

Acerca do pensamento de Éliphas Lévi sobre socialismo, solidariedade e cristianismo é oportuno citar um trecho do Livro dos Sábios, uma obra póstuma:

É pela solidariedade que a caridade se explica. Pois bem, solidariedade e socialismo: última palavra do Cristianismo. É a propriedade de cada um para todos, e de todos para cada um. Então não se definirá mais a propriedade como direito de usar e abusar e se abaterá frente a razão e a moral, esta concepção monstruosa do direito e do abuso. Esta revolução se cumprirá, digo, porque já está realizada no mundo da inteligência e do progresso, que é também o da ciência e o da fé (LÉVI, 2000, p. 14).

O que está antevisto na obra de Lévi é, portanto, o tempo de paz social, justiça social, que está arraigado justamente na tradição do Cristianismo Católico. Há aí um tom messiânico, utópico, escatológico, que lembra em muitos aspectos, os presentes na obra do próprio Karl Marx; em outras palavras, e com outras figuras de linguagem, mas também na promessa de um período vindouro, do que acontecerá após a revolução e de como as coisas se reordenarão após o período revolucionário.

Portanto, faz-se muito interessante (e propomo-la aqui) a inserção de Éliphas Lévi na tradição do chamado Socialismo Utópico e nas histórias do Socialismo.

CONCLUSÃO

Em face de uma realidade complexa e multidimensional, é natural que seja necessário levar a cabo uma “escolha de historiador”, em si, essencialmente diferente da escolha, de, por exemplo, um biólogo, como Marc Bloch argumenta (BLOCH, 2001, p. 52) – assim, o ofício do historiador é precisamente essa tarefa de delimitação. Como também observa Marc Bloch (BLOCH, 2001, p. 61), os sentimentos e emoções também influem na análise histórica, independentemente da distância temporal. Afinal, os historiadores são também motivados por suas próprias vivências e seus interesses e agendas, o que influencia seu processo de leitura e interpretação do passado. Argumentamos que tal é precisamente o caso no que concerne à exclusão ou mísera citação de rodapé destas personalidades aqui mencionadas (de Maistre, Fourier e o próprio Éliphas Lévi), que ficam de fora da narrativa tecida acerca do socialismo como tendência materialista relacionada à secularização da sociedade.

É de suma importância narrar essa história, incluindo como fontes a literatura ocultista do século XIX (que normalmente não é levada a sério) e, assim, tomando-as como *documentos* (LE GOFF, 2003, p. 513) que podem muito nos revelar sobre o ambiental intelectual europeu do século XIX, quando as ideias socialistas se desenvolviam. Fazê-lo lançará luz sobre a relação dos socialismos com as doutrinas espirituais, na esteira dos vários estudos que já problematizam a relação entre modernidade e secularização.

REFERÊNCIAS

- BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2001.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- HANEGRAAFF, Wouter. (2010). *The beginnings of occultist Kabbalah: Adolphe Franck and Eliphas Lévi*. Journal of Clinical Virology - J CLIN VIROL. 107-128.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Editora Unicamp, 2003.
- LÉVI, Eliphas (Alphonse Louis Constant). *O Livro dos Sábios*. Fonte digital: S.C.A. - Sociedade das Ciências Antigas. Versão para RocketEdition™. eBooksBrasil.com, 2000. Disponível em: <<http://www.geocities.com/Athens/2341/Acosta1@ibm.net>>. Acesso em: 16 ago. 2024

LÉVI, Éliphas. *A chave dos grandes mistérios: segundo Enoque, Abraão, Hermes Trismegisto e Salomão*. São Paulo: Editora Pensamento, 2018a.

LÉVI, Éliphas. *A ciência dos espíritos*. São Paulo: Pensamento, 2018b.

MCINTONSH, Christopher. **Éliphas Lévi and the French Occult Revival**. State University of New York Press, 2011.

STRUBE, Julian. Socialist religion and the emergence of occultism: a genealogical approach to socialism and secularization in 19th-century France. *Religion*, 46:3, 359-388, 2016. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/0048721X.2016.1146926>>. Acesso em 15 de maio de 2021.

STRUBE, Julian. The “Baphomet” of Éliphas Lévi: Its Meaning and Historical Context. *Correspondences*, 4, 37-79, 2016b. Disponível em: <<http://correspondencesjournal.com/ojs/ojs/index.php/home/article/view/39/39>>. Acesso em 21 de junho de 2021.

VEYNE, P. *Como se escreve a história*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

YATES, Frances. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1995.

TEOLOGIAS

A Fé no Deus Uno e Trino: o paradoxo *Una Essentia Tres Personae* como paradigma da ação humana a partir de Joseph Ratzinger

Jefferson Luis Rodrigues de Farias¹

Resumo: Ao tratar da Trindade em sua *Introdução ao Cristianismo*, Joseph Ratzinger traduz o significado dela para o estatuto da Teologia e para a compreensão de sua construção. Diante do fato absurdo e paradoxal do *mistério*, a fé cristã autêntica exige a humilde postura do reconhecimento dos limites da razão. Esse paradigma representa um paradoxo vital e fecundo. Se, por um lado, põe em cheque a razão humana, como uma aporia, por outro, abre possibilidades especulativas para se pensar a fé e a sua relação com a filosofia. A Trindade é sempre perscrutada na compreensão de Deus enquanto Amor e, portanto, compreendida em termos de uma vitalidade relacional da substância divina. A triunidade de Deus é posta como a relação de amor (Espírito Santo) que o Pai (amante) tem pelo Filho (amado). Eis como o mais alto grau do mistério da natureza divina é posto como objeto de fé. A partir disso, no que pese a relação do Cristão com a revelação, expor-se-á o significado do ser uno da trindade no agir humano para com seu semelhante, concluindo pelo verdadeiro teor da *Imitatio Christi* como uma configuração ao *Deus-Caritas-Servus*.

Palavras-chave: Trindade; unidade; práxis cristã; Joseph Ratzinger.

INTRODUÇÃO

A teologia, que é a fé em busca de compreensão, dá passos muitíssimos mais largos que a filosofia, não que nela se negue a razão, mas que se afirme seus limites. É que a fé na revelação, princípio e termo do labor teológico, é o chão no qual a razão humana alcança, mais facilmente, a verdade, daí ela ser *scientia scientiarum*, ou sabedoria mais excelente. Frente ao dado revelado, a razão humana pode somente aceitar ou preterir, crer ou negar. Desse modo de pôr é que se traduz a questão acerca da diferença entre o Deus dos filósofos e o Deus da fé, que nos servirá como um pano de fundo não tematizado aqui.

Propomo-nos, deste modo, pensar uma categoria fundamental do Deus da fé de modo filosófico a partir da afirmação posta pelo próprio Cristo, quando diz: “vós sois todos irmãos” (Mt 23,8) e “Como eu vos amei, amai-vos também uns aos outros” (Jo 13,34). No limiar da noção de semelhança do agir humano para com o agir divino, encontramos a compreensão basilar da fraternidade cristã no próprio coração da Trindade Santa com a categoria de *Relação*, que afirma Deus enquanto sumo *Amor Intrínseco*. Para tanto, Ratzinger nos dará o caminho de compreensão que segue da *Trindade* para o mistério do Deus feito homem, sobre o qual pensaremos o serviço do outro como *Imitatio Christi*.

1 Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Bolsista Funcap. E-mail: jefarias@alu.ufc.br

Nosso objetivo é lançar luz ao modo como os cristãos devem realizar o amor aos outros no seguimento do seu Senhor. A Trindade é posta como paradigma justamente porque encerra em si aquela força especulativa de uma aporia que se faz entrever enquanto revelada. No que ser ela um grande mistério, em termos de absurdo, nos firmamos na compreensão de que há na Unidade do Absoluto uma comunidade perfeita, que nos impele à perfeição (Mt 5, 28). O Filho, que deu a conhecer tão sublime mistério, na medida em que nos serviu (Mc 10,45), fez-nos seus amigos (Jo 15,15), sendo nosso primogênito junto ao Pai (Rm 8, 29), para que participássemos desta Comunhão no seio mesmo da divindade.

Dito isto, esperamos erigir o fundamento da fraternidade Cristã numa compreensão da categoria fundamental da *Relação* Trina na essência mesma do Deus Uno. Pensamos que é onde se encontra o *Amor* no sentido primeiro e mais puro que, articulado em torno de uma fé madura, se traduz na caridade e no olhar fraterno em cada nível. Podemos, assim, afirmar que a fraternidade cristã não pode jamais ser reduzida à fraternidade puramente humana, pois o seu fundamento último supera em muito qualquer tentativa de especulação, mas está em cada ato fraterno pois “Deus é Amor: aquele que permanece no amor permanece em Deus e Deus permanece nele” (1Jo 4, 16).

1 SOBRE A ABORDAGEM DO TEMA

O ponto de partida para a fé no Deus Uno e Trino é a própria revelação. Entretanto, frente ao mais alto grau de exigência epistemológica, em termos de assentimento intelectual, poder-se-ia especular em que sentido a fé é aqui posta. Se se fala no conteúdo da revelação como absurdo, o que resta para a razão humana? Ou para o construir-se da teologia? Há um salto de fé em termos kierkegaardianos? Segundo Costeski

De fato, ao contrário de Kierkegaard – e também de Lessing e Tertuliano – o salto de fé para Ratzinger não é, como já foi dito, um salto no paradoxo ou no absurdo, mas no logos e no amor, entendidos como frutos da fé. Na verdade, é o salto de fé que possibilita a compreensão, a manifestação da luz do logos no mundo. Com efeito, sem o salto no logos da fé – que na verdade é o próprio Deus, que permanece em si incompreensível (daí a necessidade do salto) –, não há possibilidade de compreensão (COSTESKI, 2023, p.13)

Ratzinger assevera, assim, como a doutrina trinitária é “fruto do esforço de elaboração de experiências históricas” (RATZINGER, 2015, p.122). Se, por um lado, no Antigo Testamento, Deus se revela como Único (Dt 6, 4.), por outro, no evento da Encarnação do Cristo, tido como plenitude da revelação, Ele se revela como Trino. Em Jesus, o eterno toca o tempo, se faz participante da história e da vida humana. É o acontecimento fulcral e central do cristianismo, a manifestação de Deus e sua aproximação: um mediador nos foi dado. Para ser verdadeiro mediador entre Deus e os homens, Cristo tem de ser Deus e homem.

Encontramos nele um de *nós*, alguém que se une a nós para se referir a Deus como um *tu*, como ao “Pai”, ao mesmo tempo em que é um com o Pai e, portanto, “eu e tu num só”.

A essa experiência dual de Deus, segue a experiência da presença de Deus em nós, na nossa interioridade, no terceiro momento, onde o Espírito se verifica não como um elemento distinto em nossa relação com Deus, nem como algo puramente idêntico a Ele, mas como Ele *em* nós, no modo como Ele se comunica a nós. Nesse sentido, o Espírito é o transcendente absoluto imanentizando-se em nós. Temos, assim, o primeiro momento em que se encontra a noção da diferença na identidade divina, o que vai exigir da fé a exímia elaboração de uma compreensão suficientemente racional desse mistério. Ratzinger já adianta, aqui, a única postura autenticamente cristã possível, na qual se baseia e à qual se identifica a doutrina trinitária: “Deus é como Ele se *mostra*; Deus não se mostra de uma maneira diferente daquela que Ele é.” (RATZINGER, 2015, p.122).

Em continuação a isso, o então Cardeal Alemão identifica três *ideias-mestras* que orientaram a compreensão da Igreja para que a doutrina da Trindade fosse decidida: *a)* a fé na possibilidade do ser humano se relacionar de forma imediata com Deus, *b)* a adesão inabalável a uma opção rigorosamente monoteísta e *c)* o esforço de levar a sério a história de Deus com o ser humano. Essas três ideias fundamentais formam uma espécie de quadro de veracidade e fornecem os limites da especulação filosófica em detrimento da revelação. Assim, em Cristo, abriu-se para o homem uma via direta de acesso a Deus, posto que Ele próprio, permanecendo plenamente divino, tornou-se plenamente humano. Do mesmo modo, permanece a verdade de que há um só Deus, não havendo espaço para qualquer tipo de idolatria. Por mais que possa ser contraditório aos olhos da pura razão, ambas as verdades estão contidas no acontecimento histórico da revelação, e não se pode abrir mão de nenhuma dessas verdades. Escolher, pela simplicidade aparente da lógica puramente humana, foi o que fizeram os monarquianos e os modalistas², por exemplo.

Contrapostas e, de certo modo, colaborando para a solidificação dessas ideias mestras, há o aparecimento desse tipo de heresia. Ratzinger, assim, expressa como o *impasse dessas alternativas* cooperou para a “renúncia à tentativa de achar uma saída e a permanência no mistério que o ser humano não é capaz de alcançar” (RATZINGER, 2015, p.125), em detrimento da atraente pretensão do saber, das soluções simples e falsamente modestas, que destroem o todo da fé. Ao analisar, pois, o subordinacionismo³ e o monarquianismo⁴, o autor demonstra como a postura racionalista de suas propostas, ao tentar abarcar a revelação de modo simplesmente racional, atinge o cerne mesmo desta, que busca explicar: o *mistério*. É do absurdo que a razão busca se esconder, ela não pode deixar de inquietar-se frente a algo

2 Os modalistas encerravam as três pessoas na consciência humana como modos de percepção de Deus.

3 Os subordinacionistas criam que Cristo não é Deus, por mais que esteja muitíssimo mais próximo dele.

4 Os monarquianos afirmavam que as três pessoas eram somente um modo de manifestar-se do Deus uno, não sua natureza mesma, Deus usando distintas máscaras em uma peça de teatro.

que ela não domina. Enquanto que a fé só pode ser ela mesma, só pode ser útil, se se refere ao absurdo⁵. Por isso, a triniticidade de Deus é posta como objeto de fé, para que seja crida.

Por fim, resta, para Ratzinger, a conclusão de que se pode compreender *a doutrina trinitária como teologia negativa*, posta pela Igreja a partir da inviabilidade de qualquer outro caminho. Assim sendo, ela teria um caráter meramente alusivo, capaz de apontar para a indecifrábilidade do mistério de Deus, sem a pretensão de formular um saber positivo capaz de trancafiá-Lo em uma caixinha conceitual. Dar-se-ia, portanto, um modo de articular os limites da razão humana e a inefável transcendência divina num discurso sobre Deus. Todo conceito, assim, deve ser entendido como uma “mera indicação” e qualquer compreensão como “um simples ato de estender a mão ao inatingível” (RATZINGER, 2015, p.128).

Analisando do ponto de vista histórico, pode-se ver que há certa dialética na formulação da compreensão do dogma e que, por isso, as fórmulas “só podem ser consideradas úteis na medida em que passaram pela negação e em seu caráter infinitamente indireto que decorre dessa negação: a doutrina trinitária só é possível como teologia frustrada” (RATZINGER, 2015, p.128), como ocorre com os termos *prosopon* e *homoousios*. Nessa ordem, as heresias têm um papel fundamental no fazer-se da fé: lembrar da validade das verdades que devem ser postas ao lado de outras verdade igualmente válidas, segundo o todo. Em outras palavras, a teologia desde sempre lida com a arte de unir antagonismos⁶.

Ratzinger, nessa leitura, aproxima o modo de construção da teologia com certo princípio patente na física moderna: a lei da complementariedade. Segundo esta, a multiplicidade de pontos de vista, por mais contraditórios que possam ser, devem ser assumidos numa espécie de síntese abrangente. Paralelo ao que se faz no âmbito teológico há muito. Nesse sentido, segundo o autor, afastando-se do quadro lógico da física aristotélica de produzir definições, a física encontra um caminho aberto pela teologia cristã de levar em conta a visão relativa do cognoscente ao se referir ao absoluto. Outro paralelo é encontrado no fato de que na experimentação física o próprio observado, ao formular a pergunta, faz parte do experimento, da “equação”. Não há, desse modo, objetividade pura e simples. Do mesmo modo, quando o assunto é Deus, não há um mero observador capaz de apreender as respostas que busca sem ter entrado na experimentação da fé.

Aqui, o futuro Papa evoca Pascal no famoso argumento da aposta, em que, num determinado momento, o interlocutor incrédulo vê-se obrigado a decidir-se com relação a Deus, no que se segue:

Querendo evitar o salto no escuro, tenta obter uma clareza matemática: “não existirá algum meio de iluminar as trevas e acabar com a incerteza do jogo?” ele pergunta. “Sim, há um meio e até mais de um: a Sagrada Escritura e todos os outros testemunhos em favor da

5 Creio porque é absurdo.

6 Aceitar os contraditórios segundo o todo.

religião”. Mas ele continua: “Tenho as mãos atadas, minha boca está muda... Eu fui criado assim, não posso crer. O que devo fazer então?” “Então o senhor admite que a sua impossibilidade de ter fé não vem da razão; pelo contrário: a razão o conduz à fé; então, a sua recusa deve ter outro motivo. Por isso não adianta tentar convencê-lo da existência de Deus juntando mais e mais provas; antes de tudo, precisa combater as suas paixões. O senhor quer alcançar a fé, mas não conhece o caminho? Quer ficar curado da descrença mas não conhece o remédio? Aprenda daqueles que antigamente foram assaltados por dúvidas, como o senhor... Imita o seu procedimento, faça tudo o que a fé exige, como se já tivesse fé. Vá à Missa, utilize água benta, etc. Isso há de torná-lo ingênuo e o levará à fé (RATZINGER, 2015, p.132).

Fica claro, assim, que somente aquele que experiencia Deus pode encontrar respostas para as questões que sobre Ele formula. A fé não é objeto de cálculo, antes, requer engajamento vital. Deus permitir-se ser experimentado, em certa medida, posto às deflexões do homem, é algo que adquire um sentido próprio para a relação entre ambos. A própria pergunta daquele que experimenta passa a ser a chave da experimentação. As deflexões humanas, segundo aponta o autor, circunscrevem a experiência humana de Deus, como explicitam as definições trinitárias servindo-se de terminologias da filosofia da antiguidade tardia. A pergunta que envolve Deus na experimentação, desse modo, é definida por circunstâncias próprias. Mas há em Cristo, um fato único e esplêndido, Deus passa a ser experimentado no ser humano, permitindo-se participar desse experimento como ser humano.

2 A SIGNIFICAÇÃO POSITIVA

Ladeando a perspectiva de uma teologia negativa referida à doutrina trinitária, aos moldes pensados pelo autor, está o aspecto de sua significação positiva enquanto “declarações razoáveis”. Para tratar positivamente as formulações trinitárias, o autor se propõe a refletir a partir de três teses.

1. Iª Tese: O paradoxo “*Una essentia tres personae* – uma essência em três pessoas” está ligado ao sentido original de unidade e multiplicidade.
2. IIª Tese: O paradoxo “*Una essentia tres personae*” está relacionado com o conceito de pessoa, devendo ser conhecido como implicação interna do conceito de pessoa.
3. IIIª Tese: O paradoxo “*Una essentia tres personae*” está relacionado com o problema do absoluto e do relativo, destacando o caráter absoluto do relativo, do relacional.

Na Iª Tese, o autor expõe sobre como a fé na triunidade de Deus explora novo nível de compreensão da realidade: a máxima unidade é aquela que produz o amor. Nessa unidade não há a uniformidade rígida, ou ainda, a indivisibilidade do átomo, mas a uni-pluralidade que de maneira radical se põe verdadeiramente para além das categorias deste mundo. Deus, numa dialética do múltiplo no uno, está acima do plural e do uno. Ele não está delimitado por essas instâncias. Ratzinger assevera, ainda, que a fé cristã na doutrina da trindade, desse modo, põe fim à dicotomia, ou dualismo, do pensamento antigo que afirma a unidade como ordem da divindade e a multiplicidade como que situada na instância da desintegração dessa unidade, como algo secundário. Desse modo, o paradoxo *una essentia tres personae* se relaciona ao sentido original de unidade e multiplicidade, ao mesmo tempo em que o supera numa espécie de síntese abrangente.

Na IIª Tese, Ratzinger explicita como o conceito de pessoa aplicado a Deus recebe uma conotação singular que excede as exigências limitantes da compreensão antropomórfica de pessoa. Deus é relação: amor que ama e que é amado no interior da sua própria natureza. Deus é linguagem: palavra que se comunica no interior de si, se ouve, se pensa a si mesmo. Deus é fecundidade: é vivo e comunica sua vida. Enfim, se esse é o molde da revelação de Deus, Ele só pode ser pessoa pois, “aquilo que não é nada mais que uno, que não se relaciona e não aceita nenhum relacionamento, não poderia ser pessoa. Não há pessoa no singular absoluto” (RATZINGER, 2015 p.134). Desse modo, o conceito de pessoa rompe e subjuga totalmente o singular, ao mesmo tempo em que permanece insuficiente para se referir a Deus, já que parte da referência do homem. Assim, o paradoxo *una essentia tres personae* se refere a uma implicação interna do conceito de pessoa, pois ele denota, em Deus, o ultrapassamento da mera particularidade e une diferença na identidade divina.

Por fim, quanto à IIIª Tese, tratada mais detidamente, o autor começa por elucidar de que maneira é compreendido o *dogma como norma de terminologia*, ou seja, o fato de uma fórmula designar “*una essentia tres personae*” demonstra uma normatização dos conceitos envolvidos. Tal normatização evita que, com o uso arbitrário e indiscernido, as palavras sejam destituídas de seu alcance e significado. Definido do modo como foi, há a possibilidade de se crer na mesma realidade quando se afirma “creio na Trindade”. Essa necessidade advém dos limites da razão ao tratar de Deus e, nesse sentido, ratzinger aponta para a compreensão de que, dado o caráter negativo da linguagem ao tratar do indizível, “convém evitar todo tipo de exagero no sentido de considerar os conceitos escolhidos como os únicos possíveis, ou tirar daí a conclusão de que essas verdades só podem ser expressas dessa maneira, descartando-se qualquer outra forma” (RATZINGER, 2015, p.135).

Prosseguindo na sua abordagem, trata do *conceito de pessoa* a partir da depuração terminológica do dogma advindo do avanço nas considerações da *relatio* na natureza divina. Assim, “pessoalidade” passa a configurar uma instância semântica totalmente diversa⁷: o caráter dialogal, ou relacional, presente à natureza divina. Deus é uno, substancialmente uno, mas trino, substancialmente relacional. O termo “Pai” exige a compreensão de uma

7 Do originalmente compreendido enquanto máscaras em uma peça de teatro.

relatividade, de um “Filho”, a revelação põe um “tu” no centro do “eu” divino, há certo fluxo de diferenças na identidade divina: dia-logos, interlocuções, doações, amor. Isso traduz uma revolução sem precedentes no modo como se pode ler o mundo a partir de então e, em grande parte, pode desbancar a filosofia da substância.

Com essa ideia de relacionalidade na palavra e no amor, independente ao conceito de substância e fora da ordem dos “acidentes”, o pensamento cristão encontrou o âmago do conceito de pessoa que é bem diferente e muito mais do que expressa a mera ideia de “indivíduo”. Ouçamos novamente Agostinho quando diz: “Em Deus não há acidentes, só substância e relação”. Essa equivale a uma revolução da visão do mundo: o domínio absoluto da ideia de substância está abalado e está descoberta a relação como um modo de ser original e equivalente do real. Torna-se possível superar aquilo que hoje chamamos “pensamento objetivante”, e manifesta-se um novo nível do ser (RATZINGER, 2015, p.137)

Tendo abordado de tal forma a Trindade até aqui, o autor percebe-se obrigado a apontar o modo como a especulação teológica feita até aqui conduz a um *religamento ao texto bíblico*, apesar de parecer o contrário. Desse modo, Ratzinger aponta para como tudo o que até aqui se apresentou está contido em João. Na cristologia joanina, o próprio Senhor afirma de si: “O Filho não pode fazer nada por si mesmo” (Jo 5,19.30). Entretanto, também diz: “Eu e o Pai somos um” (Jo 10, 30). A primeira sentença revela o caráter relacional da essência divina, o “Filho” pode ser compreendido somente enquanto é relativo ao “Pai”, aquele que O faz ser o que é: “Filho”. Em certo sentido, o si mesmo de Cristo é um em si-outro, referindo-se sempre à sua essencialidade relacional. O Filho é sempre a partir de outro, gerado de outro. Nesse sentido, Cristo é um com o Pai na medida em que não pode ser algo a não ser em relação a *ele, nele*.

O teólogo alemão une, então, à compreensão cristológica de João a proposta do *ser cristão*. Há uma continuidade explícita entre a relação entre Cristo e seu Pai e entre os cristãos e Cristo. Ao mesmo tempo em que “O Filho não pode fazer nada por si mesmo”, os cristãos ouvem do Senhor “Separados de mim, nada podeis fazer” (Jo 15,5). Do mesmo modo, Cristo afirma “Eu e o Pai somos um” e, também, “Para que eles sejam um como nós somos um” (Jo 17, 11-12). Há, desse modo, uma espécie de relacionalidade transitiva entre os homens e Deus em Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Assim:

Se, por um lado, fica evidente que o ser de Jesus enquanto ser de Cristo é um ser totalmente aberto, ou seja, um ser “a partir de” e “dirigido para”, que nunca se apegue a si mesmo nem jamais de baseie só em si próprio então está claro, por outro lado, que esse ser é pura relação (e não substancialidade) e, como pura relação, é pura unidade. O que se afirma nessas palavras sobre Cristo explica, conforme vimos,

também a existência cristã. Ser cristão significa para João: ser como o Filho, tornar-se Filho e isso quer dizer: não persistir para si e em si e sim viver totalmente aberto na relação “a partir de” e “em direção para” (RATZINGER, 2015, p.139).

Aparece na cristologia joanina, além de “Filho”, o termo “Palavra” (“*Logos*”) para designar o Cristo, assim como a categoria de “missão”, vista como teologia de relação e, portanto de unidade. Estar em missão, nesses termos, é ser “a partir de” e ser “dirigido para”, portanto ser abertura fundamental e relacional como o Cristo. O “*Logos*”, aqui, adquire nova compreensão: ser relacionado e aberto, proferido por Deus para que seja dirigido aos homens. O “*Verbum*” é pronunciado por Deus (“a partir de”) e direcionado (“dirigido para”) aos homens numa relação aberta.

Por fim, servindo-se de Agostinho, o autor mostra como compreender o Cristo é compreender o ser humano. Cristo afirma: “Meu ensinamento não vem de mim, mas daquele que me enviou” (Jo 7,16), como isso pode ser compreendido senão enquanto ele se identifica com a palavra de Deus? Segundo Ratzinger, na esteira de Agostinho, o que Cristo quer dizer é “Eu não sou apenas eu; eu não sou meu, meu eu é de outro” (RATZINGER, 2015, p.141). Desse aspecto da cristologia, se pode perceber como o homem não possui seu eu, que muitas vezes é estranho a ele próprio, por mais que seja a única coisa que ele possa chamar de seu. A pergunta é posta da seguinte forma: “O que é tão teu como tu mesmo, e o que é tão pouco teu como tu mesmo?”. A única resposta possível é Cristo, pois, em todos os possíveis sentidos, o mistério de Cristo ilumina o mistério do homem (*Gaudium et Spes*, 22).

CONCLUSÃO

Nossa conclusão é demasiadamente simples: o cerne mesmo da ação cristã é Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, que nos revelou que Deus é *Relação*, *Amor* fundamentalmente, que há uma diferença na identidade mesma da divindade e que participar dessa *Comunhão* nos foi dado pela Sua graça. Nesse sentido, o Deus dos cristãos supera sobremaneira o Deus dos filósofos pois, segundo Costeski,

O Amor, portanto, corrige e dá um novo sentido ao Deus dos Filósofos. Esta é a verdadeira “carta na manga” de Ratzinger. A sua compreensão filosófica sobre Deus não poderia se fixar na pura oposição entre o Deus dos Filósofos e o Deus da Fé de Pascal, haja vista, a experiência cristã ser essencialmente amor. É o amor que une em um mesmo Absoluto originário o Deus dos Filósofos e o Deus da Fé bíblica (COSTESKI, 2023, p. 11)

Desse modo, à compreensão de Deus enquanto Verdade e Pensamento, comum entre os filósofos modernos, o advento do Cristo acrescenta a noção de Deus Amor, de proximidade sempre nova e atual, geradora de vida, e vida em abundância, vida verdadeira. Por isso,

Do mesmo modo que no âmbito religioso, o cristianismo superou os limites das escolas filosóficas ao considerar o Deus que está no pensamento como um Deus Vivo, também aqui se deu um passo da teoria ética à prática moral vivida em comum, na qual a perspectiva filosófica é superada pela concentração de toda a moral no duplo mandamento do amor a Deus e ao próximo, e se traduz em ação real (RATZINGER, 2017, p.16).

Nesses termos, o *Logos*, identificado com o Ágape, determina todos os meandros da existência humana e condiciona as condições de possibilidade da perfeição do homem, pois tudo o que é relativo, enquanto relativo, faz referência ao absoluto. Não há como separar verdade e amor no agir cristão, pois

O logos do mundo inteiro, o protopensamento criador, é ao mesmo tempo amor, ou melhor, esse pensamento é criador justamente porque, enquanto pensamento, é amor e, enquanto amor, é pensamento. Revela-se nele a identidade original da verdade e do amor que, quanto estão plenamente realizados, não são duas realidades paralelas ou até opostas e sim uma coisa só, a saber, o absoluto único (RATZINGER, 2015, p. 111).

Por isso, a caridade que brota do olhar cristão, aqui em termos de fraternidade, só é realmente cristã se se opera com o auxílio e com a força da verdade, assim como um cooperador da verdade torna-se um corruptor desta se age em falta da caridade.

A Igreja não é uma ONG humanitária, seus interesses não são sumariamente imanentistas, é pela fé que ela age. Pelo mistério do Amor e da Verdade de Deus, que é luz sumamente transcendente. Ninguém jamais derramou sangue por uma débil noção de fraternidade, compreendida no abstracionismo moderno, ao contrário, foi a força da fé que levou os cristãos perseguidos a entregar-se como oblação. Não porque certamente eram melhores homens que os outros, mas porque o amor que vem da fé habilita o que crê para os maiores feitos, justamente por fazer com que se mire o horizonte absoluto do transcendente. Só por esta fé se pode superar o egoísmo que nos tenta cada vez mais, pois

A fé é aquele ponto no amor que o identifica realmente como amor; ela consiste em vencer a presunção e a auto-satisfação dos que se acham suficientes e afirmam: já fiz tudo, já não preciso de qualquer ajuda. Só uma “fé” assim põe fim ao egoísmo, a verdadeira antítese do amor. Desta forma, a fé está presente no amor verdadeiro; ela é, simplesmente, aquele momento do amor que o conduz verdadeiramente para si próprio: a fraqueza daqueles que não insistem na sua própria capacidade, mas que sabem ser presenteados e necessitados (RATZINGER, 2009, p.71-72).

Nesses termos, somente a graça faz com que sejamos capazes de amar, servir e ir de encontro com o nosso próximo de maneira fraterna, sem intenções escusas, autopromoção e vaidade. Só no Cristo servo, nos santos que o imitaram e nas orientações da Igreja se pode encontrar o modo verdadeiramente cristão de exercer a fraternidade. Aquele que esvaziou-se a si mesmo, tomou nossas culpas, serviu-nos, alimentou-nos, curou-nos e salvou-nos, nos mostrou que, como *Logos* encarnado, era o próprio *Amor*. Somente Nele nós encontramos o coração de carne que Deus havia prometido (Ez 36, 26-28) e é neste coração que podemos amar verdadeiramente ao nosso próximo. Há verdadeira fraternidade somente na *Imitatio Christi*, Cristo servo, Cristo crucificado.

REFERÊNCIAS

COSTESKI, Evanildo. *Fé e Razão na Introdução ao Cristianismo de J. Ratzinger*. Basiliade - Revista de Filosofia, Curitiba, FASBAM, v. 5, n. 9, p. 73–89, 2023. Disponível em: <https://fasbam.edu.br/pesquisa/periodicos/index.php/basiliade/article/view/430>. Acesso em: 21 out. 2024.

RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo. Preleções sobre o credo apostólico*. Com um novo ensaio introdutório. 8 ed. São Paulo: Loyola. 2015.

RATZINGER, Joseph. *Do Sentido de Ser Cristão*. São Paulo: Loyola. 2009.

RATZINGER, Joseph. *Deus Existe?*. São Paulo: Planeta, 2017.

BÍBLIA – Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2019.

Mistagogia e acompanhamento espiritual

Marcelo Vinicius Picini⁸

Resumo: O objetivo deste artigo é analisar as relações entre o acompanhamento espiritual e a mistagogia, entendida, para tais propósitos, como a prática da iniciação do homem no mistério da fé e da vida cristã. Nesse sentido, parte-se do pressuposto que o acompanhamento se define como um espaço da ação do Espírito Santo à conversão espiritual, ou seja, é a formação espiritual, a capacidade consciente e em permanente fortalecimento de viver uma vida espiritual a partir do coração. Dessa maneira, pretende-se apontar que o acompanhamento espiritual dentro de uma compreensão evangélica, do Espírito Santo, voltada para a iniciação cristã, só pode encontrar um sentido, renovado e atual, da ação pastoral, a partir da mistagogia.

Palavras-chave: Acompanhamento Espiritual. Espírito Santo. Mistagogia.

INTRODUÇÃO

“Não vos conformei com este mundo”, exorta-nos o Apóstolo Paulo, “mas transformai-vos pela renovação do vosso espírito, para que possais discernir qual é a vontade de Deus, o que é bom, o que lhe agrada e o que é perfeito” (Rm 12,2). Tendo como norte essas palavras, considera-se a mistagogia como a via desta condução, ou seja, da experiência do mistério da vida cristã. A experiência do homem com Deus, que se retroalimenta por si mesma, dando-lhe possibilidade de estar constantemente refazendo a sua ligação com Deus. A partir dele próprio, da sua existência e em todas as coisas.

Para dar conta desta visão mistagógica do acompanhamento espiritual, iniciaremos contextualizando em que momento social as pastorais eclesiais estão inseridas e quais as propostas levantadas pela CNBB e por outros estudiosos para o enfrentamento da secularização.

Diante deste panorama do distanciamento do homem em relação a Deus, torna-se necessário repensar o homem, também sob o olhar da mistagogia, no que diz respeito “ao fortalecimento da fé, o aprimoramento da oração, a acolhida do Espírito Santo, o discernimento, a conversão, a experiência da vida nova e a inserção numa comunidade cristã” (SILVA, 2017, p. 46). Dessa forma, entende-se que o acompanhamento espiritual como ministério da Igreja também está suscetível a todas essas mudanças catequéticas.

A secularização da sociedade tem despertado um grande desafio na Igreja, pela via da ação pastoral. Levar a mensagem de salvação, deixada nos evangelhos a partir de Jesus de Nazaré, torna-se algo preeminente e, ao mesmo tempo, distante daqueles que ainda não a conhecem (ALBUQUERQUE, 2018).

8 Mestrando no PPG de Teologia da FAJE. Bolsista CAPES. E-mail: marcelopicini@uol.com.br

A doutrinação, neste sentido, já não ajuda. É preciso encontrar novos meios de evangelizar que estejam mais próximos das necessidades dos outros. Falar de Deus sem incluir a vida, o contexto social onde as pessoas vivem, sua história e seus problemas, não consegue trazer para a realidade a experiência com Deus.

Como fazer a passagem da doutrinação para uma evangelização inserida no mundo? O documento da CELAM, resultado da Conferência de Aparecida, em 2007, convoca todos para a passagem da pastoral de manutenção para uma pastoral decididamente missionária. Convidando a todos para uma nova compreensão prática, a ação pastoral identifica-se com a ação missionária. Uma pastoral atenta às necessidades e fragilidades daqueles que procuram seguir a Jesus a partir da sua realidade existencial, como sugere o documento.

Mas como acontece este processo de conversão pastoral? Sem uma prática pastoral bem definida como referência, pela qual hoje se busca, a partir de uma experiência cristã necessária em tempos atuais, dificilmente se pode pensar em uma mudança neste processo de conversão pastoral. Desse modo, quais critérios de comparação usar? É preciso partir de uma experiência básica, de iniciação cristã, para identificar o que, dentro de uma sociedade secularizada, distanciou-se do caminho da relação do homem com Deus e assim pensar, na prática, a conversão pastoral. Encontramos o meio paradigmático dessa renovação comunitária nas primitivas comunidades cristãs, tais quais são apresentadas em Atos 2,42-47, que souberam buscar novas formas para evangelizar de acordo com a cultura e as circunstâncias.

Segundo Reinert (2019, p. 18) e Machado (2019, p. 28), é necessária uma experiência básica de iniciação cristã para poder pensar hoje a conversão pastoral. É o resgate da metodologia catecumenal, um dos modelos de iniciação cristã dos mais antigos na Igreja, que tem o querigma e a mistagogia como dois alicerces da pedagogia da fé. A partir, portanto, dessa visão catecumenal, deveria se pensar todas as formas de catequeses, de iniciação cristã e de fortalecimento da fé através da ação pastoral. Nesse sentido, contrapõe-se essa referida visão renovada à de uma pastoral de manutenção.

O acompanhamento espiritual, sob o ponto de vista da prática pastoral, também poderia ser repensado a partir do ponto de vista da iniciação cristã ou de uma pastoral missionária? Conforme veremos adiante, há indícios que sim.

Tanto partindo do princípio de que a “conversão espiritual” não se esgota em si mesma e que se repercute na missão evangelizadora da igreja, ou seja, quando é de Deus se abre ao serviço do próximo, quanto no sentido da iniciação cristã, “o termo Iniciação Cristã sugere, alguma coisa para além da ideia de iniciar, comportando também a visão de introduzir alguém em alguma coisa” (PARANHOS, 2017, p. 384). Assim, o termo iniciação não se refere só aos neófitos, mas a todos, inclusive aos que já iniciaram a caminhada de fé.

E, por fim, pretende-se apontar que o acompanhamento espiritual dentro de uma compreensão evangélica, da ação do Espírito Santo, voltada para a iniciação cristã, só pode encontrar um sentido, renovado e atual, da ação pastoral, a partir da mistagogia. A partir destes

questionamentos, será realizada uma pesquisa bibliográfica que contribua à busca de pistas, diante das questões levantadas acima, destacando que o assunto exige um aprofundamento maior, além do possível, para este artigo.

1 ACOMPANHAMENTO ESPIRITUAL

O Acompanhamento Espiritual (AE) é um caminho de reaproximação do homem com Deus. Neste percurso toda a direção é dada à ação do Espírito Santo, que realiza a presença e a experiência com Deus, renovada na vida do acompanhado. O Espírito Santo é o verdadeiro acompanhante, o que precede.

Segundo De Mori (2019, p. 3-4), é possível pensar esta direção por duas vias paralelas: em primeiro lugar, pela ação do Espírito Santo, o acompanhante ouve o acompanhado, como ele se conforma à imagem e semelhança de Deus, no coração (via interioridade) e na vida presente, no seu contato com o mundo. Em segundo lugar, pensar o ser humano a partir da fé cristã, dos principais conteúdos a partir dos quais a fé o pensou, ou seja, assemelhar-se a Jesus de Nazaré.

No *Dicionário de Espiritualidade* (ERMANN, 2012, p.577-579) o termo, “Conformidade à vontade de Deus” significa: encontrar a vontade de Deus e conformar-se a ela é o problema mais importante e decisivo da vida. A criatura, então, “é” e “vale” enquanto realiza o plano do Criador, que é o ser e o valor, do qual tudo vem e ao qual tudo retorna. “Aqui está o homem inteiro” porque “o que faz a vontade de Deus, permanece para sempre”. O acompanhamento espiritual é um serviço de conformação a Cristo pela ação do Espírito Santo. Supõe a vontade do acompanhado de mover-se, pois o Espírito tende a movimentar a configurar a pessoa a Cristo, através de um carisma. O elemento necessário para se fazer a vontade do Espírito é a fé.

Essa conformação a Deus é um dom do Espírito Santo, sua inabitacão em nós, para nos fazer filhos e filhas. (...) A liberdade implicada no deixar-se conformar não é um dado pressuposto, mas uma forma posta no ser pelo Espírito, no humano mesmo. O Espírito (graça) não é alternativo à liberdade (DE MORI, 2019, p. 5).

A função do acompanhante espiritual será a de escutar, fazer um peregrinar, sobre o processo, o caminho, do acompanhado espiritual, que busca o seu encontro com Deus. “Este processo além de teológico é antropológico, pois o ser humano encontra a si mesmo no encontro com o outro - e teológico - a realidade relacional do corpo místico de Cristo” (MONDONI, 2002, p. 157).

1.1 O ACOMPANHAMENTO ESPIRITUAL: O CAMINHO DE UMA BUSCA DO PRÓPRIO HOMEM À LUZ DE JESUS CRISTO

Poderíamos perguntar: apesar de toda a autocomunicação de Deus, por que o homem ainda é um enigma para si mesmo?

1. O homem é obra por excelência de Deus. Criado como “muito bom” (Gn 1,22.31).
2. Imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26; Gn 5, 1-3).
3. O Homem é o interlocutor de Deus, a quem Deus conhece, ama, compreende e com quem quer estar unido, por meio de uma aliança.
4. O homem é o filho de Deus, amado por ele acima de todas as coisas. (Mt. 6,8; Mt 18,23).
5. Para Jesus o homem não é problemático em si mesmo. Seus problemas surgem na ausência de Deus nele.
6. O homem para Jesus não é um homem fechado a partir de uma compreensão abstrata de si mesmo, mas um homem individual, concreto e único.

O homem está para o fato de que é Deus quem diz quem é o ser humano. A pessoa vai descrevendo, no acompanhamento espiritual, o caminho que Deus faz continuamente na sua vida. A maneira como ele é conduzido por Deus. A partir de Jesus de Nazaré, a história do homem, conforma-se com o projeto de Salvação de Deus. No entanto, o acesso a este projeto de salvação é um mistério, conforme é possível observar abaixo:

Mistério no sentido de que é ele demasiado rico, demasiado profundo e demasiado amoroso para ser conhecido e, portanto, é Deus. Os acompanhantes espirituais podem apenas ser companheiros para ajudar aqueles que viajam, pelo caminho semelhante de Jesus (BARRY & CONOLLY, 1990, p.144).

O acompanhamento espiritual é um caminho diante da busca existencial do homem de estar consigo mesmo a partir da sua relação com Deus. Nas palavras de Vásquez:

É o próprio Deus que caminha e orienta para o Mistério do seu Caminho, os caminhos todos da pessoa. Esta possui assim a memória de uma história espiritual aberta que lhe proporciona um horizonte de referências e um sentido graças ao qual tem também a possibilidade ainda de continuar caminhando (VÁSQUEZ, 1994, p. 57-58).

O homem se constrói e se identifica com esse Deus, o invisível e insaturável, vivendo a sua fé na maior escuridão. Nesse sentido, “o mistério do homem somente é possível sondar como o mistério de Deus e vice-versa. Poderíamos dizer que para Jesus, a prova mais clara da existência de Deus é a vida do homem. A partir deste mistério, naturalmente o homem estará

diante das suas limitações, terá inúmeras demandas sobre si mesmo e a esse Deus. Questões “existenciais como: “o sentido da vida”; “quem é o homem”; “qual a forma correta de viver”; “como posso encontrar a felicidade” etc. sempre vão rodear o caminho dos homens que negam a sua incapacidade de compreender tudo.

Assim sendo, a primeira coisa a fazer quando procuramos o acompanhamento espiritual é tocar nas nossas próprias lutas, dúvidas e inseguranças – ou seja, aceitar a nossa vida como uma demanda de uma busca pessoal diante do que mais nos toca, diante da experiência relacional com Deus. A sua vida, a minha vida foram dádivas de Deus. Como afirma Nouwen, “não são problemas a serem resolvidos, mas viagens a empreender, tendo Jesus como amigo e o melhor dos guias” (NOUWEN, 2016, p. 26). Assim, o acompanhamento espiritual ajuda a pessoa a saber a verdade sobre si mesma, a sua unicidade com Cristo e sobre o máximo sentido dado gratuitamente por Deus, à humanidade de Jesus de Nazaré.

A proposta do acompanhamento espiritual, a partir de Jesus de Nazaré, é um processo de integração que configura a pessoa inteira e a plenifica: nossa interioridade, o próprio coração, a própria afetividade, nosso entendimento e nossa própria corporeidade (CÁRDENAS, 1999, p. 58). Somente a partir de uma experiência de encontro com Deus, que é amor, de uma forma existencial, é que o homem, deixando em segundo plano, todos os seus atributos racionais vai associar o mistério sobre si mesmo, ou seja, as marcas existenciais de Deus na sua vida (VÁSQUEZ, 2001, p. 10), com o mistério de Deus, da sua encarnação, da sua cruz morte/ ressurreição e do seu amor. O testemunho que cada cristão dá na sua vida deste amor de Cristo é contagiante e é ele que pode transformar as relações pessoais em oportunidades de evangelização, ou seja, de se colocar no lugar do outro, de caridade, de estar com o outro.

Apropriar-me do modo como Jesus compreende o mundo a maneira como Ele viveu a sua vida. Por isso, a importância de sacrificar o próprio ego (o individualismo, o egoísmo) para deixar espaço para Deus agir, pela ação do Espírito Santo, na vida do homem, no seu processo de conformação a Ele. Diante deste caminho o ser humano vai realizar a sua liberdade na forma como Jesus viveu a sua liberdade. Jesus que é o filho voltado para o Pai, de obediência ao Pai, pela ação do Espírito Santo. Para o homem ser cristão vai supor a existência de toda a sua vida, a obediência à graça de Deus e a predestinação da salvação, a toda a humanidade.

Esta predestinação é como uma escolha universal, de Deus, por todos os homens. No entanto, Deus não violenta a nossa liberdade, mas se oferece em sua morte e ressurreição, para a salvação. A liberdade que Deus nos dá não está associada à nossa opção pelo egoísmo ou ao individualismo, eu escolho o que é melhor para mim.

Aquilo que caracteriza a obra do Espírito Santo nessa humanidade que perdeu o seu verdadeiro modo de existir, é sempre a caridade, porque, por onde passa o sopro do Espírito, a humanidade apreende-o como caridade. Por onde quer que sopra o vento do Espírito Santo, florescem rebentos de abertura, por que o primeiro sinal da vida segundo o Espírito é precisamente a abertura (RUPNIK, 2019, p. 97).

1.2 O ESPÍRITO SANTO

Seguindo as afirmações de Libanio, “O homem é, pois, a própria condição de possibilidade da ação do Espírito. Como ser espiritual pode experimentar em si, pode ouvir o Espírito. Sua vida é uma busca desta palavra, desta fala do Espírito” (LIBANIO, 1977, p. 9). Sob a ação do Espírito Santo somos convidados à corresponsabilidade, junto de Deus, de levar a Boa Nova de Jesus Cristo a todos os homens, ou seja, àqueles que necessitam de Deus, desejosos por encontrar-se com Ele e de viver esta liberdade até às últimas consequências. Somente pela Graça de Deus e a prontidão da ação do Santo Espírito é que poderemos olhar para além de nós mesmos e nos colocarmos a serviço do próximo, como por exemplo, na evangelização.

Claramente que não é pela capacidade humana, mas para isso o Espírito Santo concede também aos fiéis dons particulares, distribuindo-os para cada um da forma que lhe apraz (1Cor 12,11). Somos todos capazes de utilizar os dons de Deus, dados pelo Espírito, em favor do próximo. Nesse bojo, “o acompanhamento espiritual tem que evoluir, passando a se preocupar não somente com a santidade e a busca da vontade de Deus como também com a articulação dessa vontade com a responsabilidade pelo mundo” (CABARRÚS, 1991, p. 95).

O Espírito Santo é o movimento de Deus na sua Igreja colocando-a em reflexão. O Papa Francisco tem insistido para uma igreja “em saída”, que se coloque a serviço missionário, conforme afirma o pontífice em *Evangelii Gaudium* (EG) (2014). O acompanhamento espiritual é um ministério da Igreja para ser colocado a serviço do povo de Deus. Historicamente, esse ministério não se limita aos que foram ordenados:

(...) A direção espiritual pode ser considerada (...) a forma central da qual todas as outras formas de assistência pastoral se irradiam, já que, em última análise, todos os tipos de assistência pastoral e de aconselhamento visam, ou deveriam visar, ajudar as pessoas a centralizarem suas vidas no mistério a que chamamos Deus (BARRY, 2005, p. 111).

Nota-se, portanto, que a busca, pelo atendimento, quando colocado a serviço pastoral, está emergindo com destacada ênfase nas comunidades. Cada vez mais pessoas estão buscando este acompanhamento. Pela ação do Espírito Santo, tanto quem dá o acompanhamento como quem o recebe, estão a serviço da Igreja, ou seja, numa escuta empática de cada um que procura se reaproximar de Deus, a partir de sua história e de sua experiência com Deus, ambos buscam discernir o caminho da fé.

Este serviço de escuta, de ajuda ao irmão, sob um olhar mistagógico, “pegar pelas mãos”, quem busca uma reaproximação com Deus faz parte de uma compreensão missionária da Igreja. A graça recebida diante desta busca, o discernimento, dado gratuitamente por Deus, ao acompanhado, pela ação do seu Santo Espírito. Deveriam motivar o desejo e a vontade do serviço à igreja.

Este serviço à Igreja, de escuta, comunga com a vida dos primeiros cristãos, que com a fé e a vivência espirituais que tiveram junto de Jesus Cristo – a experiência de sentir-se amado por Ele, experiência de vida – sentiam-se tão cheios de seu Santo Espírito que levavam a todos que não o conheciam o testemunho de Jesus de Nazaré, sendo que através dele pudessem descobrir a vontade de Deus (RUPNIK, 2019).

A partir de uma situação de crise, a secularização da sociedade delve levar a repensar nos dias de hoje, uma Igreja missionária, voltada para uma catequese permanente é uma ação do próprio Espírito Santo, que sopra diante das necessidades da sua igreja. Quando associamos o acompanhamento espiritual com a mistagogia é estar em consonância com esta realidade renovada, no mesmo Espírito.

A igreja missionária deve estar inserida em uma espiritualidade de fé, de valores e de testemunhos, semelhante ao que se busca em um processo do acompanhamento espiritual. Sob a visão mistagógica, pensar a experiência com Deus, do acompanhante, ou de um catecúmeno é propor a possibilidade de se encontrar com Deus, de uma forma mais íntima, que não envolva só o intelecto, mas o seu o coração.

Segundo Nouwen, “O primeiro passo para essa passagem é olhar para dentro, de si mesmo, refletir sobre o nosso dia a dia e procurar Deus e sua atividade em tudo isso” (NOUWEN, 2014, p. 24). O coração na tradição bíblica é o centro do nosso ser. É o lugar onde não há divisões; trata-se do núcleo interior no qual estamos unificados conosco mesmos, com Deus e com as outras pessoas e com o resto da criação (RANIERI, 2015, p. 86).

2 MISTAGOGIA

Como o acompanhamento espiritual pode ajudar um outro ser humano a ter um olhar espiritual sobre si mesmo? Indo para além da compreensão humana, relacionada muitas vezes, a um sentimento de desamparo, diante dos problemas e dificuldades, o homem distante da experiência de filiação amorosa com Deus, sente-se incapacitado de lidar sozinho com as adversidades da sua vida. Como sair desta situação de solidão para se tornar um caminhante junto de Cristo? Como fazer essa mudança de paradigma?

Podemos entender o termo mistagogia como: esta palavra vem do grego *mist*, que indica “mistério, o oculto” e *agagein*, “conduzir, guiar”. Refere-se a tudo o que ajuda a conduzir ao mistério (grego: *myo*, “fechar, ocultar”). Mistagogia significa “ser introduzido no mistério”, ou seja, no plano salvífico de Deus de salvar o mundo em Cristo (Ef 1,3-13).

O mistagogo é aquele que toma pela mão os irmãos e o introduz no mistério, ou seja, leva-os a encontrar-se verdadeiramente com Cristo. O mistagogo, evidentemente, prescede a mistagogia. Por que aquilo que acontece é em relação às pessoas humanas e divinas, que se encontram” (PARANHOS, 2016, p. 387).

Mas como pensar uma condução mistagógica no acompanhamento espiritual? À luz do texto “O Peregrino”, de Santo Inácio, é possível pensar o processo mistagógico, no acompanhamento espiritual, indagando-se: “Por Cristo”: “Considerar o que faço por Cristo”; Compreender a própria vida à luz da vida de Cristo. “Com Cristo”: “Quem quiser vir comigo” A leitura da vida acontece à luz do Evangelho na Igreja e como Igreja. A eucaristia, como o ápice deste momento. E, por fim, “Em Cristo”: “O que devo fazer e padecer com, em e por Ele”. O seguimento de Jesus se dá no caminho pascal. No mistério da sua morte e ressurreição. Não se trata só de fazer as coisas pelo Senhor, mas de seguir o seu caminho (FRETES MARTINEZ, 2008, p. 112-116).

Berger, a partir de uma visão sociológica

diz que a teologia começa não com o Deus que revela, mas com o ser humano e sua experiência humana. Em outras palavras Berger diz que a verdadeira experiência humana que está em dúvida é, paradoxalmente, o ponto em que encontraremos a resposta. Nele E só nele encontraremos os sinais da “transcendência”, o “rumor dos anjos” (BERGER, apud BARRY, 1990, p. 32).

A escuta, a atenção À experiência humana relatada pelo acompanhado, faz com que nos defrontemos com a questão de Deus.

A questão não é respondida apenas por ter sido formulada. Nem pode ser descartada como frívola. O esforço para respondê-la exige um movimento de interiorização, já que a resposta é alcançada não pelo exame de algum exemplo ou objeto exterior, mas entrando em acordo com a plenas implicações do que significa ser um formulador de questão (BERGER, apud BARRY, 1990, p. 32).

O que não está explícito, é que a ação enquanto sujeito indagante, a partir da sua experiência com Deus, é o a priori da sua necessidade humana. A experiência com Deus é uma indagação que o homem faz sobre si mesmo. E que o coloca na dinâmica relacional com Deus. Rupnik vai dizer que

O método da teologia espiritual é um método ‘simbólico’ no sentido da primeira época cristã, onde o símbolo era um modo de ver a realidade, escrito na Criação, realizada por meio do Verbo e levada a cumprimento pela encarnação de Cristo: assim também todas as realidades fenomênicas manifestam entre si mesmas algo de mais profundo e de mais real e que, todavia, se manifesta através dela. Então, quando o pensamento as verifica, não o faz com os esquemas de linguagem que habitualmente utiliza. O mergulho no mistério de Deus (...) possui um caráter fortemente simbólico. O símbolo aponta para o “algo mais” que a relação entre dois ou mais indivíduos é capaz

de produzir e comunicar mexe com sentimentos e fortalece compromissos (...). No campo religioso os símbolos são realidades sensíveis utilizadas para a produção de envolvimento pessoal e comunitário com as realidades transcendentais e invisíveis (RUPNIK, 2019, p. 40).

Através do simbólico, as pessoas se sentem comprometidas com o mistério profundo das coisas, das pessoas e do próprio Deus. O mistério encontra-se no processo mistagógico, de conformação, de seguimento de Jesus de Nazaré. Em última instância, leva o homem a uma união espiritual com Deus. Referindo-se à catequese mistagógica, Silva vai dizer que

A catequese mistagógica consiste em ajudar a pessoa a fazer a experiência da Presença de Deus na sua própria vida, no seu íntimo, como também nos sinais de comunicação incessantes no mundo, na sua Palavra, na história, na natureza, nas comunidades, nas relações e nos acontecimentos (SILVA, 2017, p.47).

Portanto, a recuperação da mistagogia no acompanhamento espiritual é um trabalho de mediação adequado e necessário diante de uma sociedade indiferente e incrédula. Nesta mesma linha podemos indicar Tetlow (2006); Vásquez (2001); Ruiz de Gopegui (2005); Barreiro, (2004); Josaphat (1990); Barry (1997); Mardones (2003).

CONCLUSÃO

Sentir-se amado por Deus a partir dos Mistérios de Jesus Cristo, de sua morte na cruz e de ressurreição, na própria vida humana, é uma visão mistagógica, da maneira como o Espírito Santo guia no acompanhamento espiritual, o encontrar-se com Deus.

A partir de uma visão antropológica o homem se coloca, como aquele que se pergunta sobre si mesmo “quem sou eu” e “para onde eu vou”. E sob a visão mistagógica, as respostas, para as questões essenciais sobre a sua vida não estão fora, mas nele próprio, na sua conformação a Jesus de Nazaré.

A partir das suas indagações dirigidas a Deus no dia a dia, nas súplicas, no seu momento de oração de silêncio, e de afirmação da sua fé, de agradecimento em qualquer momento da sua vida o homem retoma a sua certeza de já ter sido amado primeiro por Deus.

O acompanhante espiritual é um mistagogo. Porque a ação do Espírito Santo precede o que de humano poderia ser dito. Isto porque o acompanhamento espiritual não se dá pelo que se pode atribuir basicamente pelo entendimento.

Por fim podemos dizer que é possível correlacionar que não só no acompanhamento espiritual é necessário retomar os sentidos mistagógicos, da fé cristã. Como também diante de uma sociedade, secularizada. E entrar em diálogo com a cultura contemporânea. Diante de uma dificuldade de transmitir a fé, de traduzi-la em outra linguagem. A tradição que perguntando sobre a fé, pergunta sobre o sentido pela vida humana. Para Mardones (2003) é

preciso, portanto, localizar o que poderíamos chamar de reação ou virada simbólica, no guiar o homem, no seguimento da fé cristã.

Para Newman a refutação da fé nasce muitas vezes de uma inadequação do coração, não do intelecto. Daí a importância da imaginação. A imaginação tem a função de tornar a fé uma presença viva na vida das pessoas.

Porém, é necessário que cada ser humano viva o seu próprio drama interior sobre a fé. Mas não vive esse drama sozinho, vive em comunidade. Neste caminho a imaginação é importante, mas também a verdade, a liberdade e a beleza que toca a fé no coração e na realidade de cada um.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, F. C. *A pastoral numa igreja em saída*. São Paulo: Loyola, 2018.
- BARREIRO, Álvaro. *Buscar a Deus e encontrar-se em Deus*. Como orar no mundo de hoje. São Paulo: Loyola, 2004.
- BARRY, W.; CONNOLLY, W. *A prática da direção espiritual*. 2ª ed., São Paulo: Loyola, 1990.
- BARRY, W. *A direção espiritual e o encontro com Deus: uma indagação teológica*. São Paulo: Loyola, 2005.
- BARRY, W. *Para encontrar Deus em todas as coisas*: Retiro para os exercícios espirituais de Santo Inácio. São Paulo, Loyola, 1997.
- BÍBLIA SAGRADA. 1ª edição. Brasília: CNBB, 2018.
- CABARRÚS, Carlos R. *A pedagogia do discernimento: A ousadia de “deixar-se levar”*. São Paulo: Loyola, 1991.
- ERMANN, Ancilli. *Dicionário de Espiritualidade*. vol. I. Pontifício Instituto de Espiritualidade Teresianum (org.). São Paulo: Loyola/ Paulinas, 2012.
- FRANCISCO, Papa. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium*. A Alegria do Evangelho. São Paulo: Paulinas, 2013.
- CÁRDENAS, Salvador V. “Alguns pressupostos do acompanhamento espiritual”. *Revista Itaici - Revista de Espiritualidade Inaciana* (Set de 1999).
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida: Texto conclusivo da V Conferência geral Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. Brasília: CNBB; São Paulo: Paulus/Paulinas, 2007.
- FRETES MARTINEZ, Nancy Raquel. *El acompañamiento espiritual un ministerio profético al servicio de la inmediata comunicacion creador-criatura en Ignacio de Loyola*. Dissertação de Mestrado, Belo Horizonte: FAJE, 2008.
- GESCHÉ, A. *O ser humano*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- GONÇALVES, Ranieri de Araújo. *Introdução à práxis da Orientação Espiritual*. Apostila ECOE 1º módulo, 2018.
- JORGE, José Antônio. *O serviço da escuta cristã: Formação de equipes e implantação nas paróquias*. São Paulo: Vozes, 2008.

JOSAPHAT, Carlos. *Fé, esperança e caridade: encontrar Deus no centro da vida e da História* São Paulo: Paulinas, 1998.

LIBANIO, J. B. *Discernimento Espiritual*. Reflexões Teológicas-Espirituais. São Paulo: Loyola, 1977.

MACHADO, Ariél P. Aspectos metodológicos que brotam da inspiração catecumenal: pistas para a formação de discípulos missionários. *Vida Pastoral*. Ano 60, nº 325. Jan-fev. de 2019.

MARDONES, José Maria. *La vida del símbolo: La dimensión simbólica de la religión*. Espanha: Editorial SAL TERRAE/SANTANDER, 2003.

MONDONI, Danilo. *Teologia da Espiritualidade Cristã*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.

DE MORI, G. *Antropologia Teológica e Orientação Espiritual: Dizer o humano à luz de Jesus de Nazaré*. (material não publicado utilizado em sala de aula).

NOUWEN, Henri. *Acompanhamento Espiritual*. Braga (Portugal): Editorial A.O., 2016.

NOUWEN, H. *A formação espiritual seguindo os movimentos do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2012.

PARANHOS, W. S. *Teologia Sacramentária e a Liturgia em Perspectiva Teo-Metodológica: O caso da Iniciação Cristã entre 1990-2015*. Tese de Doutorado, Roma: Università Pontificia Salesiana, 2016-2017.

RANIERI, A. G. “A formação espiritual como movimento da cabeça para o coração”. *Revista Itaici- Revista de espiritualidade Inaciana*. São Paulo, nº 102, dez. 2012.

REINERT, J. F. “Inspiração catecumenal e conversão pastoral”. *Vida Pastoral*. Ano 60, nº 325. Jan-Fev de 2019.

RUIZ de COPEGUI, J. A. *Procurar e encontrar Deus no dia a dia por meio dos exercícios espirituais de Santo Inácio*. São Paulo: Loyola, 2005.

RUPNIK, M. I. *Segundo o Espírito: A teologia espiritual no caminho com a igreja do Papa Francisco*. Brasília: CNBB, 2019.

SILVA, A. M. “O papel do catequista mistagogo”. *Revista de catequese*. São Paulo, ano 40, nº 150. Jul-dez de 2017.

TETLOW, J. A. *Encontrar com Deus em todas as coisas*. São Paulo: Loyola, 2006.

VÁSQUEZ, U. *A orientação espiritual: Mistagogia e Teografia*. São Paulo: Loyola, 2001.

VÁSQUEZ, U. Pequenos avisos sobre a orientação espiritual um roteiro. In - *Itaici – Revista de Espiritualidade Inaciana*. V.5 n. 18, p - 55-59. Dez. 1994.

Hermenêutica Feminista Negra: *Talitha cum* como poder da ressurreição

Lucien Nzamba¹

Resumo: Em muitas sociedades as mulheres sempre foram subjugadas e consideradas inferiores aos homens. Partindo da visão tradicional de que as mulheres são vítimas desde a aurora dos tempos, por parte dos homens, o presente trabalho revela que não só uma certa interpretação machista da Bíblia tem contribuído para essa opressão, mas também que a mesma Bíblia, lida diferentemente, pode propor solução para prevenir e evitar os danos causados por sua má interpretação. Este é nada menos que o trabalho que cabe ao Círculo de Teólogas Africanas Preocupadas, pioneiras da hermenêutica *Talitha cum*, considerada como a arte de se levantar continuamente contra os poderes mortíferos que causam tanta desolação e infortúnio no continente africano. Essa hermenêutica segue, *mutatis mutandis*, os passos de Kimpa Vita (1682-1706) que, à custa da sua própria vida, iniciou um vigoroso protesto contra o poder religioso e político do seu tempo no reino do Congo, ao propor uma interpretação “anti-imperialista” da Bíblia. Algo impensável para uma mulher negra no auge da colonização europeia entre o final do século XVII e início do século XVIII.

Palavras-chave: Opressão. Mulheres. Bíblia. Kimpa Vita. *Talitha cum*.

INTRODUÇÃO

A história da humanidade é marcada por altos e baixos nas relações humanas. Os homens, por vários motivos, sempre consideraram as mulheres inferiores a eles. Um dos instrumentos utilizados para afirmar a autoridade ou a superioridade do homem sobre a mulher é, paradoxalmente, a Bíblia. Ela carrega o peso cultural não apenas do lugar, mas também das pessoas que a elaboraram. Porque a cultura judaica de onde provém a atravessa com sua inegável marca patriarcal. Lidos e interpretados por homens, os textos sagrados muitas vezes foram aplicados de forma machista. Demorou muito para que a consciência feminina despertasse, vozes se levantassem exigindo uma interpretação da Bíblia desvinculada do tom patriarcal.

As mulheres tomaram coragem para interpretar a Bíblia mostrando que os mesmos textos que são usados para oprimi-las também podem ser a fonte de sua liberdade se forem bem lidos, sem óculos patriarcais. O estudo da Bíblia por mulheres que se originou no Ocidente acabou desembarcando na África. Da interpretação contextual da Bíblia por teólogas africanas nasceu a hermenêutica *Talitha cum* – expressão tirada da conhecida perícope de Mc 5,21-43 – entendida como “arte de viver no espaço da ressurreição: a arte de se levantar continuamente contra os poderes da morte – os poderes do patriarcado, os poderes da

¹ Religioso e padre jesuíta congolês, bacharel em teologia e mestrando em Teologia pela FAJE, bolsista da CAPES/PROEX. E-mail: nzambalt@gmail.com

opressão e exploração colonial, os poderes que produzem e perpetuam pobreza, doença e todas as formas de exclusão e desumanização” (DUBE, 2009, p. 18).

O ponto de partida que motivou esta pesquisa foi uma pergunta feita pela professora Cleusa Caldeira numa aula: “Quantas teólogas negras você conhece?”³ Numa sala de aula onde havia apenas dois estudantes africanos, sentimo-nos particularmente desafiados. Longe de querer responder a essa pergunta citando os nomes das teólogas negras que finalmente conhecemos, tentaremos apresentar aqui um dos aspectos do trabalho científico delas: a hermenêutica *Talitha cum*. O presente trabalho admira, saúda e encoraja essa iniciativa na perspectiva de que ela produza os frutos esperados, os frutos que permaneçam, os frutos da ressurreição. Para isso, um furtivo olhar histórico sobre a opressão da mulher, a audácia da hermenêutica feminista africana da Bíblia e a expectativa de uma colheita abundante dessa hermenêutica são os eixos que estruturam este trabalho.

1 LONGA HISTÓRIA DA OPRESSÃO DE MULHERES

A história da opressão ou dominação das mulheres pelos homens remonta a tempos imemoriais. E isso, em todas as sociedades mesmo que, *mutatis mutandis*, haja sempre lugar para a exceção. E essa dominação é fruto de um longo processo milenar. De fato, de acordo com Gerda Lerner: “O patriarcado é uma criação histórica formada por homens e mulheres em um processo que levou quase 2.500 anos até ser concluído. A princípio, o patriarcado apareceu como Estado arcaico” (LERNER, 2019, p. 261). Este último foi organizado em torno da família como unidade básica e daí foram se criando tanto suas regras como seus valores. A história bem antiga antes da nossa era mostra que ao conquistar um povo, os conquistadores matavam os homens e escravizavam as mulheres. O passo seguinte – o de submeter também à escravidão os homens das terras conquistadas – se deu:

Somente depois que os homens aprenderam como escravizar as mulheres dos grupos que podiam ser definidos como estranhos é que eles aprenderam a escravizar os homens desses grupos e, em seguida, grupos subordinados de suas próprias sociedades (LERNER, 2019, p. 262).

Assim sendo, a conquista da África subsaariana pela Europa escravizando homens e mulheres do continente a partir do século XV inscreve-se nessa prática milenar⁴. E aqui na

2 Aqui e em seguida onde aparece essa autora, a tradução é nossa.

3 Essa pergunta foi ampliada em: CALDEIRA, Cleusa (org.). *Teologia feminista negra: Vozes que ecoam da África e da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2023, p. 14-15: “Quantas teólogas negras você conhece ou estudou nas faculdades de teologia? Quantas teólogas ameríndias você conhece? E quantas teólogas africanas você já estudou? Você já se perguntou a razão pela qual você nunca ouviu falar de teólogas negras, africanas ou ameríndias? Como explicar essa invisibilidade?”

4 De acordo com Laurentino Gomes, o registro do primeiro leilão de africanos escravizados aconteceu em Portugal, na vila de Lagos, Algarve na presença do Infante dom Henrique em 1444. Ver GOMES, Laurentino. *Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares*. v.1. Rio de Janeiro: Globolivros, 2019, p. 11.

África, o conquistador europeu não chegou de mãos vazias. Enquanto em uma das mãos segurava uma arma, sob as axilas da outra sustentava a Bíblia. Todos os meios eram bons desde que servissem aos interesses dos conquistadores. Estes últimos, enviados pelos monarcas com a missão de conquistarem para o Cristo os povos ditos infiéis africanos, embarcavam da Europa para a África com missionários. Então a evangelização e a conquista das terras africanas andavam tão juntas que muitas vezes se confundia a diferença entre a missão evangelizadora e a da conquista. Mais ainda, a Bíblia foi não somente usada abusivamente, mas também interpretada para legitimar a escravidão dos africanos. É por isso que tanto teólogas negras quanto teólogos negros não acham errado afirmar que “a Bíblia para a comunidade negra é uma ‘fonte amarga’, porque ela foi usada não apenas para legitimar a escravidão como também para amaldiçoar o povo negro, por meio de interpretações racistas, classistas e etnocentristas” (CALDEIRA, 2023, p. 239).

Na realidade, não só na África, mas o patriarcado europeu se apoiou também na Bíblia para assegurar seu domínio sobre as mulheres. É por isso que, conforme Lerner, as mulheres, por mais de mil anos, se empenharam no trabalho de reinterpretação da Bíblia em crítica feminista massiva. Todavia, dada a sua marginalização no mundo do pensamento tanto religioso quanto filosófico, sua crítica não tinha servido por nada no sentido de os homens se sentirem interpelados. “A crítica de mulheres à Bíblia não só não mudou o paradigma patriarcal, mas também falhou em estimular o avanço do pensamento das mulheres em uma direção feminista, pois elas não sabiam que outras antes delas haviam tido essa iniciativa de repensar e revisar” (LERNER, 2022, p. 336). Se com isso, pelo menos algumas mulheres conseguiram a legitimação do modo individual, o óbvio é que o esforço intelectual feminino ficou historicamente descontinuado. “De modo contínuo, geração após geração, muitas Penélopes teceram o tecido desfiado apenas para desfiá-lo de novo” (LERNER, 2022, p. 336).

O impulso dessas tentativas de reinterpretação dos textos bíblicos fora de moldes machistas que as mulheres fizeram ao longo dos tempos, embora em descontinuidade, não se extinguiu definitivamente. Como brasas brilhantes sob cinzas espessas que uma única rajada de vento não poderia revelar nem reacender, assim o desejo de uma interpretação não machista da Bíblia habitava no fundo do coração de tantas mulheres. Foram tantas as camadas de cinzas sobrepostas ao longo dos séculos que, na ausência de tempestade, foram necessárias várias rajadas de vento para não mais negar a presença óbvia dessas brasas incandescentes. Nesse sentido, a última rajada de vento só soprou no final do século XIX nos Estados Unidos da América.

A teologia feminista apareceu no século XIX ao mesmo tempo que a luta das mulheres pela melhoria de sua condição jurídica, social e econômica. Por volta do final do século, uma presbiteriana americana de mais de oitenta anos, Elisabeth Cady Stanton, reuniu uma equipe de colaboradores para comentar tudo o que se referia às mulheres na Bíblia. O resultado desses trabalhos foi *The Woman's Bible* (1895 e 1898), um *best-seller* editado desde então (LOADES, 2004, p.

1207-1208).

Mostrar não só os limites, mas também a riqueza dos livros canônicos é a pretensão da teologia bíblica feminista. Esses textos em si e o uso que é feito deles podem constituir o lugar da manifestação da inferioridade das mulheres, já que não podem, supostamente, representar Deus ou Cristo. Nesse sentido, os referidos textos consagram o androcentrismo. Os mesmos textos, no entanto, “bem lidos, também fornecem meios para transformar a situação presente para melhorar o futuro” (LOADES, 2004, p. 1208). Foi o trabalho iniciado por Stanton e continuado por suas sucessoras até hoje.

Sem dúvida, num mundo do pluralismo religioso em que vivemos, não se pode mais falar de correntes teológicas nos dias de hoje sem aludir à teologia feminista, ou melhor, às teologias feministas. De fato, ao lado da corrente ocidental a que aludimos até aqui, existe, entre outras, a teologia feminista negra.

2 AUDÁCIA DA HERMENÊUTICA FEMINISTA NEGRA

Se com a teologia feminista – surgida num contexto ainda fortemente marcado pelo patriarcado – podemos falar da vitória das mulheres, nem todas as mulheres se sentiram representadas pela interpretação da Bíblia feita por suas congêneres ocidentais. Foi o caso das teólogas africanas que fizeram uma observação lúcida de que a interpretação dos textos bíblicos feita por suas pioneiras norte-americanas e europeias não levava em conta o problema de raça e classe com a mesma consideração que o problema do sexo. Aqui se entende a necessidade de uma reflexão teológica contextual que leva em consideração a cultura em que é elaborada. Como disse Gutiérrez: “Se a teologia é uma linguagem para comunicar Deus, em cada lugar deve assumir as inflexões daqueles que a formulam e daqueles a quem se dirige. Todo falar é marcado por um acento característico” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 36). Dito de uma outra forma: “O fazer teológico deve ter abertura orientada para a prática, para os problemas do lugar e do tempo” (ZILLES, 2014, p. 8). A teologia feminista feita pelas mulheres brancas norte-americanas e europeias não escapa a esta regra. A sua interpretação da Bíblia permitiu que as teólogas africanas não ficassem de mãos cruzadas.

Como este trabalho pioneiro foi desenvolvido por mulheres brancas norte-americanas e europeias, hermenêutica feminista foi identificada com a aproximação teológica de mulheres brancas à leitura da Bíblia. Mulheres das minorias negra e hispânica que sentiram que a aproximação das mulheres brancas lidou com o assunto do sexo, mas não suficientemente com os de classe e raça, respectivamente forjaram os termos “womanista” e “mujerista” para descrever sua interpretação (OKURE, 2010, p. 31).

A década das Mulheres da ONU com suas conferências em 1975 (México), em 1980 (Copenhague) e em 1985 (Nairóbi) mostrou claramente que as mulheres ocidentais e as não ocidentais não tinham as mesmas preocupações:

A divergência de opinião entre feministas ocidentais e feministas do Terceiro Mundo nessas conferências sobre o que constitui as questões e prioridades das mulheres ressalta a dificuldade de conceber uma categoria sociopolítica de ‘mulheres’, em nível global (OVÈRÓNKÉ, 2021, p. 259).

Se a hermenêutica bíblica dessas mulheres brancas não levou em consideração certos problemas concernentes às mulheres africanas a ponto de estas saírem dessa insatisfação para empreender sua própria hermenêutica bíblica, cabe, porém, afirmar que a interpretação feminista africana negra da Bíblia remonta a uma época antiga. “As mulheres sempre desempenharam papéis importantes na história da África, embora, muitas vezes, as narrativas escritas por homens as tenham marginalizado” (ASANTE, 2023, p. 398). Como escreveu Musa Dube em 2009, há provavelmente menos de trinta anos que as mulheres da África subsaariana fazem as leituras bíblicas acadêmicas. “No entanto, a interpretação bíblica das mulheres da África subsaariana remonta ao tempo em que a Bíblia passou a coexistir com as culturas, povos e terras da África subsaariana” (DUBE, 2009, p. 13).

Musa Dube faz alusão à Kimpa Vita (1682-1706) do reino do Kongo, que fora batizada como Dona Beatriz. Tendo constatado que a religião estava aliada à causa da conquista e servia para a submissão do seu povo, ela teve a coragem de lutar para libertar seu povo da ocupação portuguesa e reunificar o reino do Kongo. Sua luta não foi lançada apenas politicamente, mas também religiosamente. No plano religioso, depois de ter proclamado que o Espírito de Santo Antônio se apoderou dela, ela começou a profetizar. Por ter querido a destruição de todas as cruzes, de todos os crucifixos e de todas as imagens de Cristo, alegando que eles eram tão bons quanto os velhos fetiches, Kimpa Vita não pôde agradar de jeito nenhum as autoridades tanto religiosas quanto políticas. Sua pregação, que evocava também a restauração do reino do Kongo por Deus, não passava de um protesto muito significativo contra a Igreja Católica e o governo colonial. Musa Dube fala disso bem e laconicamente nesses termos:

Significativo, porém, foi a articulação de Kimpa Vita de um cristianismo culturalmente integrado. Vita sustentava que Cristo veio ao mundo como africano em São Salvador e que ele tinha apóstolos negros. Daneel coloca esta proclamação dentro do contexto anti-imperialista adequado, observando que, ‘sua proclamação deu expressão a um anseio profundo: o anseio por um Cristo que se identificasse com o africano desprezado; ’ pois ‘como poderia o Cristo Branco de imagens portuguesas, o Cristo dos exploradores - como poderia ele ajudar o africano sofrendo, ansiando por liberdade?’ (46). Com esta proclamação radicalmente subversiva tanto para a igreja colonial como para o governo, Kimpa Vita foi reconhecida como uma perigosa pensadora. Ela foi assim condenada à morte e foi queimada na fogueira em 1706 (DUBE, 1996, p. 113).

Condenada como herege, porém, sua memória não foi apagada definitivamente. Pois por ter resistido audaciosamente ao imperialismo e ter apresentado Jesus e seus apóstolos como negros, Kimpa Vita articulou, afirma Dube, uma cristologia africana da resistência. Assim sendo, é no legado dela que se inscreve a hermenêutica *Talitha cum* das mulheres africanas. Essa hermenêutica está ligada ao Círculo de Teólogas Africanas Preocupadas cujas pioneiras são Mercy Amba Oduyoye (Gana); Madipoane Masenya (África do Sul), Musa Wenkosi Dube (Botswana) e Teresa Okure (Nigéria). Do que se trata? Este Círculo, cuja honra de fundação vai para a professora Mercy Amba Oduyoye, foi lançado pela primeira vez em 1989, em Gana. Trata-se de “uma comunidade de mulheres teólogas africanas que se reúnem para refletir sobre o que significa para elas ser mulheres de fé dentro de suas experiências de religião, cultura, política e estruturas socioeconômicas na África” (PHIRI, 2008, p. 1-2).⁵ E quais são seus objetivos?

O Círculo busca desenvolver a capacidade das mulheres africanas de contribuir com seu pensamento crítico e análise para avançar o conhecimento atual usando uma estrutura teórica baseada em teologia, religião e cultura. Ele capacita as mulheres africanas a trabalhar ativamente pela justiça social em suas comunidades e refletir sobre suas ações em suas publicações (PHIRI, 2008, p. 2)⁶.

De acordo com a visão e a missão⁷ do Círculo, “a investigação, a escrita e a publicação sobre religião e cultura a partir da perspectiva das mulheres africanas constituem a atividade principal do Círculo. É o que distingue o Círculo de outras organizações e movimentos de mulheres em África” (PHIRI, 2008, p. 3).

Quanto à hermenêutica *Thalita cum*, parece-nos mais fácil passar a palavra a uma das pioneiras que, num artigo do qual reproduzimos o extrato, explica de forma clara e concisa o que precisamos entender.

A hermenêutica *Talitha cum* refere-se à arte de viver no espaço da ressurreição, a arte de se levantar continuamente contra os poderes da morte: os poderes do patriarcado, os poderes da opressão e exploração colonial, os poderes que produzem e perpetuam a pobreza, a doença e todas as formas de exclusão e desumanização. Caminhando no legado de Kimpa Vita, a hermenêutica *talitha cum* das mulheres africanas significa viver e insistir em permanecer viva, mesmo quan-

5 Aqui e em seguida onde essa autora é citada a tradução é nossa.

6 Na segunda nota de rodapé do artigo já citado, Phiri afirma que “Esses são os objetivos do Círculo, conforme refletidos no projeto de constituição do Círculo, de 2007”.

7 Na quarta nota de rodapé da mesma página a autora escreve: “A missão do Círculo é realizar pesquisas, escrever e publicar sobre questões africanas da perspectiva das mulheres. A visão do Círculo é capacitar mulheres africanas para contribuir com seu pensamento crítico e análise para avançar o conhecimento atual. Teologia, religião e cultura são os três focos escolhidos, que devem ser usados como estrutura para pesquisas e publicações do Círculo.”

do confrontada com poderes opressivos que esmagam. Alguém ousa se levantar (DUBE, 2009, p. 18).

Essa postura hermenêutica não só envolve resistência às ideologias colonizadoras e patriarcais nos cânones bíblicos e orais africanos, mas “também requer a construção de um espaço de interdependência libertadora entre culturas, gêneros, etnias, raças, sexualidades, religiões, nações, mundos culturais e meio ambiente” (DUBE, 2009, p. 27). É uma proposta hermenêutica da vida. Como bem diz Teresa Okure, se é verdade que a história da Bíblia é uma história sobre a vida, não é errado afirmar que a vida contém a chave para a compreender.

Como brasas sob as cinzas que não precisam de muitas rajadas de vento para que se reacendam, assim foi a manifestação da sede da liberdade que habitava o coração de Kimpa Vita perante a opressão do seu povo. Ela se tinha atrevido contra os opressores sem demora nem medir as consequências inerentes ao seu agir. Do mesmo jeito, a hermenêutica *Talitha cum* tem a audácia de levantar a voz não só contra uma interpretação machista da Bíblia, mas contra todo tipo de opressão, contra toda força de morte em prol da vida. Como esta hermenêutica das mulheres africanas pode produzir frutos esperados?

3 INÍCIO DO COMEÇO

A história mostra que aquelas que, sob outros céus, tentaram iniciativas semelhantes, mas individualmente, não conseguiram ir longe. Muitas são mulheres cujas incríveis conquistas individuais inspiram respeito, “mas devemos notar que o esforço individual não pôde resultar em um avanço coletivo de consciência. Mulheres de talento existiram. Lutaram com coragem, conquistaram – e foram esquecidas” (LERNER, 2022, p. 336-337). E aquelas que vinham depois não lhes incumbia um outro trabalho a não ser o de Sísifo, como um eterno recomeço.

Todavia, conforme a hermenêutica *Talitha cum*, o fato de essa visão não ser prerrogativa de uma só mulher, mas de um grupo de mulheres, já é um bom começo. Como verdadeiras africanas, elas entenderam melhor do que ninguém o provérbio africano que diz: “Se quiser ir depressa, vá sozinho. Se quiser ir longe, vá junto” (NGOMANE, 2023, p. 32). E a beleza dessa caminhada conjunta está no fato de que essas mulheres não são do mesmo país, nem da mesma cultura, muito menos da mesma denominação religiosa. Isso certamente lhes permite analisar os problemas da opressão na África de vários ângulos e com diferentes sensibilidades.

Sabendo que – por várias razões, incluindo culturais, econômicas, políticas, sociais e até religiosas – a taxa de alfabetização das mulheres na África está entre as mais baixas, esta luta contra a opressão e todo tipo de discriminação não só deve incentivar as mulheres a estudar teologia para darem continuidade às atividades do Círculo, mas também apoiar o acesso das meninas à escola. Já que, em muitos países no continente africano, há uma “percepção cultural de que quando as famílias não têm dinheiro suficiente para educar todos os

seus filhos, a prioridade é dada aos meninos porque eles crescerão para serem o ganha-pão, enquanto as meninas serão casadas com homens que as sustentarão” (PHIRI, 2008, p. 5).⁸

Precisam frequentar escolas que lhes proporcionem uma formação melhor, sólida e integral, a ponto de levar os estudos o mais longe possível. Isso poderá despertar a consciência dessas jovens, permitir que tenham as mesmas oportunidades de trabalho que seus irmãos e tenham acesso a todos os instrumentos possíveis para continuar a luta contra todo poder da morte na África. Como disse o Papa Francisco: “Uma boa educação escolar em tenra idade coloca sementes que podem produzir efeitos durante toda a vida” (LS, n. 213).

Como destacou Okure, o problema da opressão na África vai além de uma simples questão de gênero. Assim, esse trabalho de luta pelo acesso das meninas a uma boa formação intelectual e humana seria incompleto se não levasse em consideração seus irmãos homens, potenciais detentores do poder patriarcal. Daí não apenas a necessidade de incluir os teólogos africanos nessa luta, mas também de formá-los na perspectiva de uma teologia desvinculada da visão machista de leitura da Bíblia. Nesse sentido, é louvável o trabalho de Teresa Okure como professora de homens clericais no Instituto Católico da África Ocidental (CIWA). Faz leituras feministas da Bíblia com os estudantes a quem é pedido de apresentar um trabalho crítico sobre as discriminações presentes na Bíblia, na Igreja e nas culturas contra mulheres. Segundo ela:

Avaliações que recebemos quando os estudantes voltam ao seu ministério paroquial provam a efetividade de suas “leituras feministas” da Bíblia. Mudanças genuínas acontecem nas atitudes em relação a mulheres e nos métodos pastorais; programas de conscientização são desenvolvidos para multiplicar o efeito. Embora o exercício não torne os estudantes feministas – se entendemos por isso a reflexão de mulheres sobre assuntos de mulheres – ele os torna cristãos melhores e pregadores mais fiéis da Boa Nova de Jesus de Nazaré (OKURE, 2010, p. 34).

Esse trabalho de inclusão constitui uma grande força para a hermenêutica *Talitha cum*. Por mais que essa inclusão seja louvável, ela não pode ficar restrita ao solo africano. Se é verdade que é inegável a participação de África na situação de opressão em que se encontra, também não é falso que o peso do colonialismo e do neocolonialismo continua esmagando todas as tentativas africanas de *talitha cum*, para não dizer de ressurreição. Assim sendo, o diálogo com outras teologias feitas além-mar é imprescindível. “Quem conhece o outro e se conhece, pode travar cem batalhas sem nunca correr perigo. Quem não conhece o outro mas conhece a si mesmo, a cada vitória, experimentará uma derrota. Quem não conhece nem o outro nem a si mesmo, inevitavelmente perderá todas as batalhas”, disse Sun Tzu.

8 Mas é também verdade encontrar em muitas famílias, alusão feita à República democrática do Congo, que quando pelas mesmas razões econômicas a família tem de escolher entre um moço e uma moça que já completaram o ensino médio para ingressar na universidade a moça seja privilegiada. Pois culturalmente, o primeiro pode esperar muitos anos antes de iniciar o ensino superior o que não é fácil para a segunda.

Esse diálogo é entendido aqui no sentido da civilização do universal conforme Léopold Sédar Senghor. Sem dúvida alguma, se a humanidade toda luta com todas as suas forças, é “para chegar ao *ponto ômega*, identificável com Jesus Cristo, o único mediador entre Deus e seu povo. Em termos seculares, a civilização do universal é o encontro de dar e receber, uma iniciativa que é para todos os seres humanos construírem” (KAHIUDI, 2011, p. 8).⁹ Esse diálogo, podemos afirmar com segurança, já é uma realidade transatlântica entre as teólogas negras africanas da África subsaariana e as da diáspora, sem esquecer as teólogas indígenas da América Latina.¹⁰

Respondendo de uma cadeia de Birmingham, em 16 de abril de 1963, a uma declaração publicada por oito de seus colegas clérigos do Alabama, aquele que ganhará o Nobel da paz no ano seguinte escreveu que “Injustiça em qualquer lugar é uma ameaça à justiça em todos os lugares” (KING, 2020, p. 88). Se isso é verdade, então podemos afirmar sem risco de sermos contrariados que a hermenêutica *Talitha cum* está fazendo um trabalho valioso tanto para a África quanto para a humanidade na medida em que promove a vida contra todas as forças que lhe são hostis, prejudiciais. Esses esforços ainda sofrem de invisibilidade. Talvez um dos grandes entraves à divulgação desses trabalhos seja o poder econômico do que padece o continente africano em geral e, conseqüentemente, essas mulheres e teólogas africanas em particular. Todavia, como diz um provérbio árabe: “Quem quer fazer alguma coisa arranja um jeito, quem não quer fazer nada arranja uma desculpa”. A falta de recursos financeiros não pode nem deve sufocar o fogo de liberdade, de um mundo sem qualquer tipo de opressão a que aspiram as pioneiras da hermenêutica *Talitha cum*. Esta última está somente trilhando a passagem. O caminho a percorrer não é apenas longo, e mesmo muito longo, mas também rochoso, difícil. E a vontade de descobrir o que há no fim do caminho é tão forte que nenhum obstáculo se mostra intransponível. *Talitha cum, África!* É só o início do começo.

CONCLUSÃO

Se é verdade que o patriarcado foi criado por homens e mulheres ao longo da história, para derrotá-lo é fundamental que os dois autores históricos unam esforços. E como a Bíblia foi usada e até mesmo abusivamente para consagrar a opressão de mulheres pelos homens, se esse trabalho de superar a leitura machista dos textos bíblicos pertencer apenas às mulheres teólogas, o grande risco será de não atingir a meta ou, como diz uma expressão francesa, despir São Pedro para vestir São Paulo. Ou seja, esta nobre iniciativa – por seu objetivo de lutar contra todas as forças da morte na África – realizada pelos membros da hermenêutica *Talitha cum*, se não for apoiada, melhor abraçada de frente pelos teólogos africanos, correrá o risco de suplantar patriarcado com matriarcado. Já que a iniciativa é nobre e inclusiva, por que todas as teólogas e todos os teólogos da África não deveriam abraçá-la para que a vida

9 A Tradução é nossa.

10 Testemunho desse diálogo, entre outros, a recente publicação já mencionada: CALDEIRA, Cleusa (org.). *Teologia feminista negra: Vozes que ecoam da África e da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2023.

num mundo da ressurreição como entendida pela hermenêutica *Talitha cum* se torne cada vez mais possível?

REFERÊNCIAS

ASANTE, Molefi Kete. *A história da África: A busca pela harmonia eterna*. Petrópolis: Vozes, 2023.

CALDEIRA, Cleusa. Leitura feminista negra da Bíblia: Cântico dos Cânticos 1,5-6 e África como autorreferencial. In: CALDEIRA, Cleusa (org.). *Teologia feminista negra: Vozes que ecoam da África e da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2023, p. 238-271.

DUBE, Musa. Readings of Semoya: Batswana Women's Interpretations of Matt 15:21-28. *Semeia* 73, Botswana, p. 111-129. 1996. Disponível em: https://www.Researchgate.net/profile/MusaDube/publication/304495980_Readings_of_Semoya/links/5aaeda2ba6fdcc1bc0bc75f5/Readings-of-Semoya.pdf. Acesso em: 05 jul. 2023.

DUBE, Musa. Talitha Cum Hermeneutics: Some African Women's ways of Reading the Bible. In Botha, eds. *Semeia Studies: Twenty-Five Years of Liberation Theology*. p. 13-27. 2009. Disponível em: https://www.academia.edu/37437717/TALITHA_CUM_HERMENEUTICS_SOME_AFRICAN_WOMENS_WAYS_OF_READING_THE_BIBLE. Acesso em: 30 jun. 2023.

FRANCISCO, Papa. *Carta encíclica Laudato Si' do Santo Padre Francisco sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Loyola, Paulus, 2015. (Documentos do magistério).

GOMES, Laurentino. *Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares*. v.1. Rio de Janeiro: Globolivos, 2019.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*. São Paulo: Loyola, 2000.

KAHIUDI, Claver Mabana. Léopold Sédar Senghor et la civilisation de l'universel. *Diogenes*, v. 2011/3-4, n. 235 -236, p. 3-13. 2011. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-diogene-2011-3-page-3.htm>. Acesso em: 06 jul. 2023.

KING, Martin Luther. *Por que não podemos esperar*. São Paulo: Faro Editorial, 2020.

LERNER, Gerda. *A criação da consciência feminista: A luta de 1.200 anos das mulheres para libertar suas mentes do pensamento patriarcal*. São Paulo: Cultrix, 2022.

LERNER, Gerda. *A criação do patriarcado: História da opressão das mulheres pelos homens*. São Paulo: Cultrix, 2019.

LOADES, Ann. Teologia feminista. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 1207-1210.

NGOMANE, Mungi. *Ubuntu todos os dias: Eu sou porque nós somos*. 2. ed. Rio de Janeiro: BestSeller, 2023.

OKURE, Teresa. Interpretações feministas na África. *Mandragora*, São Paulo. v. 16, n. 16, p. 30-38. 2010. DOI: <https://doi.org/10.15603/2176-0985/mandragora.v16n16p30-38>. Disponível em: <https://www.Metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/MA/arti cle/view/1886>. Acesso em: 05 jun. 2023.

OYÈRÓNKÉ, OYÈWUMÍ. *A invenção das mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

PHIRI, Apawo Isabel. Major Challenges for African Women Theologians in *Theological Education* (1989-2008). Disponível em: https://www.oikoumene.org/sites/default/files/Document/challenges_faced_by_African_women_in_Theological_Education_1_by_IA_Phiri.pdf. Acesso em: 25 ago. 2024.

ZILLES, Urbano. *História da teologia cristã*. Porto Alegre: Letra e Vida, 2014.