

ANAIS

SEMANA NACIONAL DE TEOLOGIA, FILOSOFIA E ESTUDOS DE RELIGIÃO

COLÓQUIO FILOSÓFICO: FILOSOFIA E RELIGIÃO

ISSN 2763-7433 | VOL. 3 2021



**RELIGIÃO E CIDADANIA:
TECER DIÁLOGOS E CONSTRUIR NOVOS HORIZONTES**

PPGTEO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM TEOLOGIA DA UNICAP



**FACULDADE
CATÓLICA**
DO RIO GRANDE DO NORTE

UERN



SEMANA NACIONAL DE TEOLOGIA, FILOSOFIA E ESTUDOS DE RELIGIÃO

III COLÓQUIO FILOSÓFICO: FILOSOFIA E RELIGIÃO

*RELIGIÃO E CIDADANIA:
TEGER DIÁLOGOS E CONSTRUIR NOVOS HORIZONTES*

FRANCISCO MÁRCIO BEZERRA DOS SANTOS
JOSAILTON FERNANDES DE MENDONÇA
PHILPE VILLENEUVE OLIVEIRA REGO

ORGANIZADORES



PPGTEO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM TEOLOGIA DA UNICAP


UNIVERSIDADE
CATÓLICA
DE PERNAMBUCO



**FACULDADE
CATÓLICA**
DO RIO GRANDE DO NORTE

UERN

SEMANA NACIONAL DE TEOLOGIA, FILOSOFIA E ESTUDOS DE RELIGIÃO

COLÓQUIO FILOSÓFICO: FILOSOFIA E RELIGIÃO

© 2021 FACULDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO NORTE - FCRN

Praça Dom João Costa, 511 – Bairro Santo Antônio.

Mossoró/RN | CEP 59.611-120

(84) 3318-7648

E-mails: teologia@catolicadorn.com.br

seminario.teologico@catolicadorn.com.br

Site: www.catolicadorn.com.br

Plataforma do evento: https://doity.com.br/tfr

Copyright da Compilação: Semana Nacional de Teologia, Filosofia e Estudos de Religião e Colóquio Filosófico

Copyright dos textos: dos autores

Realização

Curso de Teologia da Faculdade Católica do Rio Grande do Norte – FCRN

Parceria

Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN e Programa de Pós Graduação em Teologia da Universidade Católica do Pernambuco - UNICAP

Dados Técnicos**Título:** Semana Nacional de Teologia, Filosofia e Estudos de Religião e Colóquio Filosófico**Periodicidade:** Publicação anual em língua portuguesa**Ano:** 2021**Volume:** 3**Páginas:****ISSN:** 2763-7433 (Online)**DOI:****Organização:** Francisco Márcio Bezerra dos Santos / Philippe Villeneuve Oliveira Rego**Editora/Autor corporativo:** Faculdade Católica do Rio Grande do Norte - FCRN**Cidade:** Mossoró/RN**Editoração Eletrônica:** Francisco Márcio Bezerra dos Santos / Philippe Villeneuve Oliveira Rego**Revisão Final:** Francisco Márcio Bezerra dos Santos

Os conteúdos e as opiniões externadas nesta obra são de responsabilidade exclusiva dos autores de cada texto.

S471a

Semana Nacional de Teologia, Filosofia e Estudos de Religião (3. : 2021 : Mossoró, RN). Anais da III Semana Nacional de Teologia, Filosofia e Estudos de Religião e do III Colóquio Filosófico: Filosofia e Religião: Religião e Cidadania: tecer diálogos e construir novos horizontes [recurso eletrônico] / Organização: Francisco Márcio Bezerra dos Santos, Josailton Fernandes de Mendonça, Philippe Villeneuve Oliveira Rego. – Mossoró, RN : FCRN, 2021.

Dados eletrônicos (1 arquivo : PDF)

Evento realizados entre os dias 22 a 26 de novembro de 2021.
ISSN: 2763-7433

1. Teologia - Evento 2. Filosofia – Evento. I. Santos, Francisco Márcio Bezerra dos. II. Mendonça, Josailton Fernandes de Mendonça. III. Rego, Philippe Villeneuve Oliveira. IV. Faculdade Católica do Rio Grande do Norte. IV. Título.

CDD: 210

CORPO EDITORIAL

ORGANIZAÇÃO GERAL

Francisco Márcio Bezerra dos Santos | FCRN
Josailton Fernandes de Mendonça | UERN
Philippe Villeneuve Oliveira Rego | FCRN

COMISSÃO ORGANIZADORA

Aíla Luzia Pinheiro de Andrade | FCRN / FCF / UNICAP
Alfredo Leonardo Fernandes | FCRN
Anderson Monteiro Araújo | FCRN
Augusto Lívio Nogueira de Moraes | FCRN
Cecília de Lima Pinheiro Gadelha | FCRN
Charles Lamartine de Sousa Freitas | FCRN
Francisco Alex Soares Matias | UERN
Francisco Gabriel da Silva | FCRN
Francisco Isaías da Costa | FCRN
Francisco Márcio Bezerra dos Santos | FCRN
Ikaro Renan Lima dos Santos | UERN
João Bosco Brito do Nascimento | UERN
José Roberto da Silva | FCRN
Lucas Henrique Beserra Souza | FCRN
Maciel Rodrigues da Silva | FCRN
Marcílio Oliveira da Silva | FCRN
Marcos Bruno Fernandes | FCRN
Marcos Maciel de Souza Araújo | UERN
Mércia da Silva Pereira | FCRN
Miqueias Ícaro de Oliveira | FCRN
Pedro Vítor Fernandes Damião | FCRN
Philippe Villeneuve Oliveira Rego | FCRN
Victor Emanuel da Silva Paiva | FCRN
Wesley Paulo Pereira de Melo | FCRN
Willian Giovanne Oliveira Praxedes | UERN

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	6
ST 1 – BÍBLIA E HERMENÊUTICA	8
CULTO DE MÃOS DADAS À ÉTICA: UTOPIA DEUTERONOMISTA?	9
ANÁLISE CRÍTICA DA REALIDADE COMO MÉTODO TEOLÓGICO A PARTIR DO LIVRO DE JÓ	18
MARCOS 15,40-41: MULHERES QUE SEGUIAM E SERVIAM JESUS	27
A FIGURA DA MÃE DE JESUS E O EVANGELHO SEGUNDO JOÃO: REFLEXÕES TEOLÓGICAS	35
O DISCÍPULO AMADO E O SEU RECLINAR-SE: UMA ANÁLISE DE JOÃO 13,23	42
O PROJETO DE EVANGELIZAÇÃO DE PE. CAETANO MINETTE DE TILLESSE A PARTIR DA EXPERIÊNCIA COM A BÍBLIA	49
ST 2 – RELIGIÃO, FÉ, POLÍTICA E PROFETISMO	57
OS PROFETAS ESTÃO PRESENTES: O APELO POR JUSTIÇA E COMPAIXÃO EM ABRAHAM HESCHEL	58
FUNDAMENTALISMO BÍBLICO: UM ESTUDO DE CASO ENTRE CATÓLICOS DA DIOCESE DE SANTA LUZIA DE MOSSORÓ	68
OLODUMARÉ, EXU E IYÁMI OXORONGÁ	77
A PRÁTICA PEDAGÓGICA DE PAULO FREIRE NO CONTEXTO DA GUERRA FRIA	84
ST 3 – MICHEL FOUCAULT E O INDIVÍDUO COMO PROTAGONISTA DE SUA PRÓPRIA HISTÓRIA	92
RELAÇÕES DE PODER E SUBJETIVAÇÃO	93
A RESISTÊNCIA ENTRE O NÃO ENFÁTICO E O BOICOTE NAS RELAÇÕES DE PODER EM MICHEL FOUCAULT	101
O MÉTODO ARQUEOLÓGICO: FOCOS LITERÁRIOS DE MICHEL FOUCAULT	109
<i>EPIMELEIA HEAUTOU</i> E IDENTIDADE HOMOSSEXUAL: UMA PERSPECTIVA NA FILOSOFIA DE MICHEL FOUCAULT	116
ST 4 – A PASTORALIDADE COMO PRÁXIS CRISTÃ	124
UM CAMINHO ÉTICO NA PASTORAL EM SAÍDA: FRANCISCO E A DESCENTRALIZAÇÃO DA IGREJA	125

A FILOSOFIA GRECO-HELENÍSTICA COMO PONTO DE ENCONTRO ENTRE PAULO E AGOSTINHO NA OBRA <i>A ORDEM</i>	132
CLEMENTE DE ALEXANDRIA E A EDUCAÇÃO: DA PAIDÉIA GREGA À PAIDÉIA CRISTÃ	140
ST 5 – TEMA LIVRE	150
A BÍBLIA, LITERATURA QUE HUMANIZA	151
O CONCEITO DE AMOR DE SI NO PENSAMENTO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU	159
ESTUDO SOCIOANTROPOLÓGICO DA EDUCAÇÃO E DA RELIGIÃO: POSSIBILIDADES LEGAIS DE RESSOCIALIZAÇÃO DAS PESSOAS PRIVADAS DE LIBERDADE	168

APRESENTAÇÃO

Prezadas e prezados congressistas e demais leitoras e leitores,

Desde os mais incipientes registros da história, o ser humano revelou-se inclinado a diferentes crenças, ritos e liturgias que atestam a influência religiosa sobre seu modo de agir. Em diversos períodos históricos é possível constatar o papel preponderante das religiões na construção da identidade e do comportamento humanos. Ademais, a composição dos valores basilares de sua eticidade está diretamente relacionada com sua inerente vocação à coletividade, a qual o convoca a agir pelo bem comum. Nesse sentido, o binômio Religião e Cidadania comporta uma força que deve impulsionar a humanidade na busca pelo bem comum, fundamentada em valores favoráveis à diversidade que é própria da coletividade humana.

Entretanto, é preciso reconhecer que este cenário ideal, por inúmeras vezes, tem sido comprometido pelo individualismo típico da sociedade do século XXI, o qual afeta as mais variadas dimensões humanas, inclusive a religiosidade e a eticidade. De um lado, é cada vez mais evidente a propagação de “religiosidades verticalizadas”, cuja preocupação é a relação sujeito-divindade, caracterizada pela indiferença em face aos diversos problemas sociais enfrentados na atualidade, uma vez que seu foco está na realidade transcendente. Por outro lado, é perceptível a influência que o fundamentalismo religioso tem exercido sobre sociedade hodierna, à qual deseja impor o seu modo de enxergar a vida como o único legítimo, execrando qualquer contrariedade a seu modo de pensar o fenômeno sócio-religioso.

Nesse sentido, o binômio Religião e Cidadania revela interfaces importantes que merecem ampla discussão, tais como a justiça social, a eticidade, o fundamentalismo religioso, o respeito às minorias, a desigualdade social e tantos outros. Muitos desses cenários foram agravados pela Pandemia da Covid-19, que escancarou as desigualdades sociais tanto no nível nacional, quanto internacional. Diante de tais desafios, a Faculdade Católica do Rio Grande do Norte (FCRN), em parceria com a Universidade Estadual do Rio Grande do Norte (UERN) e Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), realizou a terceira edição da **Semana Nacional de Teologia, Filosofia e Estudos de Religião e Colóquio Filosófico** com o tema “*Religião e Cidadania: Tecer diálogos e construir novos horizontes*”.

O evento foi realizado de forma totalmente online, por meio do canal da Faculdade Católica do RN no *You Tube* e plataforma *Google Meet*. Destacou-se a participação de professores notáveis, especialistas no tema abordado, pesquisadores e estudantes de diversas Instituições de Ensino Superior de várias regiões do Brasil.

É com grande alegria e satisfação que a Comissão Científica da terceira edição da **Semana Nacional de Teologia, Filosofia e Estudos de Religião e Colóquio Filosófico** apresenta o terceiro volume dos Anais, contendo os textos aprovados das comunicações apresentadas no evento, ocorrido entre os dias 22 e 26 de novembro de 2021. Foram 25 resumos submetidos para a comunicação oral, distribuídas em cinco Sessões Temáticas, dos quais 21 foram aprovados pela Comissão Científica para a publicação nos Anais do evento.

É importante ressaltar que os textos publicados refletem as leituras e pesquisas de estudantes, docentes, pesquisadoras e pesquisadores e, conseqüentemente, o engajamento desses sujeitos com o desenvolvimento e fortalecimento da Teologia, Filosofia e das Ciências da Religião. Esperamos que o conteúdo dos Anais sirva ao diálogo aberto, democrático e não hegemônico da religião e/ou das ciências possibilitando novos horizontes sobre o binômio Religião e Cidadania.

Em suma, a terceira edição da **Semana Nacional de Teologia, Filosofia e Estudos de Religião e Colóquio Filosófico**, promovida pela FCRN, UERN e UNICAP, oferece a sua contribuição à reflexão crítica sobre as relevantes interfaces entre Religião e Cidadania, a fim de repensar, afirmar ou mesmo questionar as influências de uma sobre a outra.

Boa leitura.

Comissão Científica.

ST 1 – BÍBLIA E HERMENÊUTICA

Coordenação:

Prof. Me. Francisco Márcio Bezerra dos Santos* (FCRN)

A Bíblia é o conjunto de livros que carrega as experiências fundantes da fé cristã. Sua compreensão e interpretação são fundamentais para que a mensagem que ela transmite continue significativa e orientadora para as diversas tradições cristãs. Essa Sessão Temática quer ser um espaço para partilha de trabalhos no campo da pesquisa bíblica nas suas diversas áreas: análises exegéticas, estudos aplicados de hermenêutica bíblica e de análise dos diversos métodos de estudo da Sagrada Escritura, interpretações atualizadas e aplicadas a realidade atual numa perspectiva pastoral.

Palavras-chave: Sagrada Escritura. Hermenêutica. Teologia bíblica. Tradições cristãs.

* Possui Bacharelado em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF), Bacharelado em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), e Mestrado em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). É membro pesquisador do Grupo de Pesquisa “A Bíblia em Leitura Cristã” (FAJE). Atualmente é professor titular de Sagrada Escritura na Faculdade Católica do Rio Grande do Norte (FCRN), onde coordena Curso de Teologia. Atua na área da Teologia Bíblica, com ênfase nas teologias veterotestamentária, em especial a deuteronomista.

CULTO DE MÃOS DADAS À ÉTICA: UTOPIA DEUTERONOMISTA?

Pedro Vítor Fernandes Damião ¹
Francisco Márcio Bezerra dos Santos ²

RESUMO

A lei, para o povo de Israel, é resultado da ação libertadora de Deus, abraçada pelo povo como norte orientador de sua vida na terra que o Senhor prometeu. Por meio dela, o povo vive o direito e a justiça, garantindo a bênção e o dom de Iahweh. A busca por uma sociedade solidária e fraternidade, comprometida com os mais vulneráveis, constitui a imagem ideal do povo de Deus. Na perspectiva deuteronomista, a Lei é expressão da Aliança bilateral entre Deus e seu povo: YHWH garante a proteção, a vida e a bênção, e Israel lhe deve fidelidade absoluta. Todavia, a infidelidade marca a história de Israel, exigindo um esforço teológico significativo para compreender seus efeitos ao longo da história. Nesse sentido, a Teologia Deuteronomista surge como aparato teológico para o povo, com o objetivo de reler a trajetória de Israel sob a ótica da Aliança e da fidelidade ou infidelidade do povo. O presente artigo pretende pontuar como a leitura de Dt 14,22-29 evidencia o desejo Deuteronomista em salvaguardar a Aliança do Senhor com o seu povo, reforçando seus sinais concretos, por meio do culto e do cuidado com os mais empobrecidos como um sonho e uma realidade a ser alcançada.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia Deuteronomista, Lei, Justiça social, Ética, Empobrecidos.

1 INTRODUÇÃO

A conhecida tradição Deuteronomista, consolidou-se em um longo processo histórico de desenvolvimento da sociedade judaica. Experiências fundantes, como o Êxodo ou mesmo a destruição da Samaria, em 722 a.C., e a queda de Jerusalém para a Babilônia, em 587 a.C., são marcos importantes considerados por esta forma de pensar.

Tema muito caro para esta teologia, a liturgia se revela um lugar privilegiado para a relação de Deus com seu povo. Vale notar a insistência com a qual os deuteronomistas relacionam o culto com a vida ética dos israelitas. Nesse sentido, busca-se entender a relação

¹ Licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), Mossoró/RN – e bacharelado em Teologia pela Faculdade Católica do Rio Grande do Norte (FCRN), Mossoró/RN – E-mail: pedrovito.pv48@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8457362572537415>

² Mestre em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), também possui bacharelado em Teologia pela mesma instituição. É bacharel em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF) e membro pesquisador do Grupo de Pesquisa “A Bíblia em Leitura Cristã” (FAJE), atualmente professor titular de Sagrada Escritura na Faculdade Católica do Rio Grande do Norte (FCRN), onde coordena Curso de Teologia. Atua na área da Teologia Bíblica, com ênfase nas teologias veterotestamentária, em especial a deuteronomista. E-mail: fcomarciofni@hotmail.com.

existente entre o culto e a vida social. Em outras palavras, como o culto e a ética se relacionam. Embora a relação seja observada em vários textos, nos ateremos a Dt 14,22-29. Investigando tal relação, busca-se apontar o ambiente histórico no qual surge a teologia deuteronomista e relacionar, a partir de uma breve análise, o culto e a ética javista na compreensão teológica presente na perícopes citada.

Dividida em duas partes, a presente pesquisa visa, apresentar a relação entre o culto religioso e a vida concreta do povo de Deus, o qual, tendo sido libertado por Iahweh, precisa corresponder à sua eleição, transformando-se em libertador na terra que o Senhor lhe deu, vivendo conforme o direito e a justiça. Este é certamente um dos focos da reflexão teológica deuteronomista.

2 GÊNESIS HISTÓRICA DO DEUTERONÔMIO

Parece claro que os conteúdos, temas e tradições teológicas presentes no livro do Deuteronomio são de diversas épocas. O complexo processo de elaboração do livro pode ser visto na obra de Kramer (2006, p. 16), o qual entende o escrito como imagem de um rio com várias fontes de água e afluentes, que já apresenta a difícil tarefa “de determinar com precisão que tipo de água pertence exatamente a cada um dos afluentes”. Tendo em vista a complexidade de tal processo, apresentar-se-á apenas as linhas gerais que apontem, mais sistematicamente, o ambiente histórico de surgimento e do desenvolvimento da teologia deuteronomista.

A princípio, seguindo Vitório, se acredita que muitas tradições legais presentes no Dt são anteriores à monarquia. Então parece evidente que os conflitos entre as famílias e os clãs foram resolvidos em alguma espécie de normas ou leis formuladas oralmente e, posteriormente, escritas de modo mais elaborado. “Este material avolumou-se no decorrer do tempo, especialmente ao ser trabalhado no Reino do Norte pelos grupos empenhados em garantir a pureza da fé javista no contexto de expansão do baalismo (VITÓRIO, 2020, p. 27).

Esta informação reforça a ideia de que a Teologia Deuteronomista não nasce dissociada do itinerário histórico do povo de Israel, de suas experiências de sofrimento ou da necessidade de evitar, a todo instante, as consequências das transgressões às legislações que regulam as

relações dos sujeitos entre si e com o próprio Deus. Desse modo, tais transgressões são compreendidas sob o prisma da infidelidade a Deus.

É possível que Dt comporte material já do período do rei Ezequias (725-697 a.C.), o qual encabeçou o movimento de centralização do culto no templo de Jerusalém, antes mesmo de Josias (KRAMER, 2006). Frente à ameaça assíria, o rei implementa uma política de proteção da população, promovendo um “êxodo rural”, levando a população para cidades fortificadas. Segundo Braulik, ao agir assim, o rei favoreceria a centralização do culto no templo de Jerusalém (KRAMER, 2006, p. 18).

O autor defende, então, o princípio redacional da Torá por volta do ano 700 a.C.. Possivelmente, por ordem do rei Ezequias, a partir das leis de privilégio (Ex 34) e do Código da Aliança (Ex 20–23) (BRAULIK *apud* KRAMER, 2006). No entanto, as iniciativas do rei Ezequias, ainda não apontam para indícios de uma preocupação propriamente social, com os mais pobres (KRAMER, 2006). O texto continua a se desenvolver durante o reinado de Josias, compreendido como o grande rei, exímio observante da Lei do Senhor (2Rs 23,25).

3 A UTOPIA DE UMA SOCIEDADE SOLIDÁRIA: CULTO E VIDA

O ponto de partida aqui é compreender o Deuteronômio como fruto de um longo processo histórico, o qual visa responder às necessidades do povo acerca da compreensão dos eventos marcantes da destruição das grandes referências sociais, políticas, econômicas e, principalmente, religiosas de Israel. Em vista disso, lida com uma questão primordial para a fé javista: salvaguardar a exclusividade de Deus no coração do povo. O problema de fé do povo se torna o ponto central da OHDta:

Concretamente, a destruição de Jerusalém e o exílio da Babilônia feriam profundamente a consciência israelita e colocavam um problema de fé. Deus não havia empenhado sua palavra no sentido de que duraria para sempre a dinastia davídica? Não havia referendado com um juramento a promessa da terra? Jerusalém não era uma cidade santa e inviolável, eleita pelo Senhor como a morada do seu nome? (LAMADRID, 2015, p. 18)

O problema que nasce do aparente abandono do Senhor em relação ao seu povo, traz consequências para a compreensão identitária de Israel e de sua relação com seu Deus. Afinal, aquele que prometeu garantir ao povo estabilidade e prosperidade, parece não cumprir. O tema teológico da Aliança de Deus com Israel toma novo relevo. As legislações e normas, que antes foram usadas para resolver conflitos internos, passam a ser compreendidas como palavra de Deus dada aos eleitos para viver em harmonia como irmãos.

Ao propor uma releitura da história, o autor do Dt reconhece na Aliança com Iahweh uma dimensão bilateral. No Sinai, depois de libertar o povo da casa da escravidão, Deus faz um pacto, assume um compromisso, faz uma aliança com o seu povo: “Vós sereis para mim um reino de sacerdotes, uma nação santa [...]. Então todo o povo respondeu: “Tudo o que Iahweh disse, nós o faremos.” (Ex 19,6.8 e Ex 19). Trata-se aqui de um compromisso de Deus cuja resposta do povo consista não só na aceitação dos mandamentos ou preceitos, mas também no seu cumprimento.

Desse dado, a teologia deuteronomista entende que os eventos trágicos advindos sobre o povo, são consequências da não-observância da Lei do Senhor. O Deuteronomio revela-se como uma autêntica pregação composta por lei e a história pregadas (ROSE, 2010, p. 261). Nesse sentido, as falas de Moisés servem de bússola para animar e orientar a caminhada de Israel na terra prometida. De fato, o livro se apresenta como um conjunto de grandes discursos de Moisés, encerrando com a peregrinação do povo pelo deserto, situando-o às vésperas da entrada na terra prometida.

Por meio dos seus discursos, a personagem Moisés oferece ao povo de Israel as linhas mestras do seu agir como um todo organizado em harmonia com a vontade de Deus, a sua Lei. Neste sentido, a teologia deuteronomista se apresenta como um grande movimento de resistência para afirmar não só a exclusividade da adoração a Iahweh, mas voltar à prática da solidariedade econômica como expressão de sua fé em resposta à eleição como povo de Deus, fazendo memória do período tribal de Israel, como o tempo da fidelidade (ZABATIERO, 2004, p. 9).

Segundo Zabatiero (2004), a resistência popular dos pobres que cultivavam a terra e de imigrantes sem-terra do reino do Norte se levanta contra a dominação monárquica e contra a dominação assíria, no que se referia à tributação extra e à adoção de aspectos da religião assíria

no culto oficial de Judá. Há ainda o sincretismo religioso e a banalização da fé. O deuteronomismo surge como movimento de resistência, a partir dos círculos proféticos do Reino do Norte, oriundos de Elias e Eliseu.

O texto, elaborado entre os reinados de Acáz (início da presença assíria) e Josias (no final da dominação assíria), aponta para uma constante necessidade de conversão do povo em relação aos mandamentos do Senhor, compreendidos como base para a religião oficial de Israel, apresentada na lógica deuteronômica a partir da relação entre o culto e a vida social.

Nesse sentido, merece destaque a perícopes de Dt 14,22 – 15,23, que comporta “[...] um projeto de reorganização econômica, a partir da lógica da solidariedade existente nas relações econômicas do tribalismo, a qual fora rompida pela organização tributária da economia, com o advento da monarquia em Judá e Israel” (ZABATIERO, 2004, p. 9).

Zabatiero apresenta a perícopes em questão como uma estrutura concêntrica, cujas molduras (14,22-29: A; 15,1-6: B; e 15,12-18: B’; 15,19-23: A’; estando no centro da perícopes 15,7-11 identificado com C) correspondem a um quiasmo entre as leis que se referem ao dízimo aos sacrifícios (A e A’), temas ligados ao culto e o perdão de dívidas (B e B’), a lei da remissão (B) e a lei sobre a libertação dos escravos (B’). No centro da passagem encontra-se a lei da solidariedade (15,7-11: C).

A lei do dízimo, na qual certifica-se o apelo por uma sociedade solidária, presente em Dt 14,22-29, se caracteriza pela entrega ao Senhor da décima parte de tudo que foi produzido na terra: “A entrega dos dízimos no Templo [...] não servirá para sustento do sacerdote, mas, consumida em um festivo banquete” (ZABATIERO, 2004, p. 11) para celebrar a bondade do Senhor, que abençoa seu povo com os bens cultivados na terra. A menção à alegria é muito importante na teologia deuteronômica, pois expressa o caráter festivo do culto ao Senhor, cujo ápice é levar a alegria à comunidade dos israelitas (Dt 16,11.14.15).

Um outro apontamento do texto é a motivação com a qual se deve ofertar a Deus os bens que Ele dá: “para que se aprenda a temê-lo” (Dt 14,23). O temor ao Senhor não deve ser aqui entendido como sinônimo de medo, mas como respeito e reconhecimento do lugar próprio de Deus, reconhecer sua transcendência e soberania diante dos homens. O tema do temor de Deus é muito recorrente no Dt e se torna um fator importante para uma adequada compreensão desta teologia.

Em Dt 14,24-26 se regulamenta a oferta do dízimo em circunstâncias específicas. O texto fala de uma venda dos produtos caso o ofertante more longe, facilitando assim o traslado para a capital, mas também evidenciando uma certa prática monetária no mundo israelita: “o ofertante compraria o equivalente ao que houvera vendido, a fim de cumprir a determinação da lei: realizar a refeição diante de Javé, com sua família e os levitas” (ZABATIERO, 2004, p. 12).

Este aspecto denota uma dimensão sociológica, mas também dá vazão a uma dimensão teológica, a partir da qual se percebe uma “des-sacralização” do dízimo, uma vez que “o produto separado para o dízimo não possui santidade inerente” (ZABATIERO, 2004, p. 12). Outro ponto relevante, o fato de “o conceito de bênção não pode ser ‘espiritualizado’ ao modo dualista ocidental, pois a bênção de Javé engloba tudo aquilo de que se precisa para viver, e viver bem sobre a terra” (ZABATIERO, 2004, p. 12). Certamente a noção de bênção se refere à posse da terra prometida, mas também sobre à relação do povo com Deus e a prosperidade das colheitas.

A bênção é, por vezes, condicionada ao modo de proceder do povo. Se fiel, será abençoado; se, infiel, experimentará o elemento punitivo. Nota-se que a fidelidade é atrelada ao cumprimento de legislações sociais, por meio das quais se realiza o projeto de uma sociedade solidária e fraterna, cuja justiça seja uma marca constante. No fundo, Israel é visto como uma sociedade de irmãos. Por isso, a compreensão de família alarga-se, indicando que os pobres são irmãos. Desse modo, evidencia-se o compromisso ético da fé do povo de Deus.

É justamente esse o aspecto que mais salta aos olhos nesta passagem, pois o dízimo trienal (14,28-29) deve ser destinado às camadas mais pobres da sociedade. “A cada três anos [...] o dízimo deve ser entregue, em cada localidade, aos grupos menos privilegiados – às pessoas que não possuem terra. Isso deveria acontecer à porta da localidade, no lugar de reuniões públicas e da administração da justiça” (CRÜSEMANN *apud* ZABATIERO, 2004, p. 12).

É certo que tal preceito parece apresentar uma visão muito otimista para sanar as desigualdades, porém, não gera uma “base econômica” que seria essencial para dar segurança a todos, garantindo-lhes o necessário para viver bem sobre a terra que o Senhor Deus deu. Porém, é necessário partir da compreensão do Dt como um projeto ideal de vida na Terra de Canaã. Assim, não apenas o dízimo, mas o culto em geral é revestido de um caráter social, por

meio do qual cria-se uma estrutura de superação das injustiças, fundamentada no cuidado com os mais pobres, vistos como legalmente dependentes e irmãos a serem cuidados (Dt 15,1-11).

A lógica deuteronomista é certamente inspiradora, contudo é necessário indagar sobre sua real aplicação na vida da comunidade. O constante apelo à justiça, além da luta contra a idolatria e a insistência no tema da fidelidade, revela um Israel que deixa a desejar no cumprimento das exigências da Aliança. De fato, é pouco provável que tudo isso tenha sido colocado em prática. Assim, poder-se-ia dizer que o entrelaçamento de culto e vida, proposto pelos deuteronomistas seria apenas uma utopia? Não necessariamente!

Os deuteronomistas propõem elementos de ordem prática para eliminar a desigualdade e a injustiça. Um dos mais significativos é o reconhecimento do outro mais vulnerável como irmão. O dízimo trienal é um desses relevantes mecanismos de solidariedade que almeja proporcionar uma sociedade sem famintos e excluídos. Compreendendo a terra como dom de Deus, eles partem do pressuposto de que as colheitas refletem a benevolência divina para todos. Portanto, também os pobres devem usufruir de tais dádivas. Por isso, a cada três anos, o dízimo deve ser levado às portas da cidade para servir de alimento aos pobres do povo. Nesse sentido, o dízimo como expressão de solidariedade e fraternidade é expressão do desejo de que se concretize (cf. ZABATIERO, 2004, p. 14).

Assim, o deuteronomismo insiste numa ética embasada na solidariedade, cuja marca principal é o cuidado com as classes mais pobres, exemplificadas na tríade estrangeiro, órfão e viúva, por vezes, ainda complementada com os escravos e os levitas. A gênese desse *ethos* solidário parece estar na experiência exodal com o Deus libertador, o qual convoca Israel a repetir seus feitos libertadores em favor dos oprimidos. É exatamente essa a intenção do autor deuteronomista com as leis litúrgicas e socioeconômicas, pois visa uma sociedade sem empobrecidos e excluídos, que se pautem na fraternidade e na solidariedade.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao ler o livro do Deuterônomo, logo saltam aos olhos as narrativas e legislações que estão contidas no grande discurso de despedida de Moisés. Ao se aproximar de modo mais sistemático do escrito bíblico, é possível verificar a sua profunda preocupação com a dimensão

concreta da fé que deve ser vivida em solidariedade entre os israelitas. Uma dimensão que não pode jamais ser esquecida pelo povo de Deus é justamente esta: não deixar de fazer ou cumprir a vontade do Senhor. A verticalização do culto e da fé não só de hoje, mas já no mundo bíblico, implicava um grave pecado contra os irmãos mais vulneráveis.

Diante disso, o livro do Deuteronômio aparece como síntese do movimento de resistência da fé Javista, a fim de salvaguardar a fidelidade ao Senhor, expressa no cumprimento de normas que não visam apenas o culto em si, mas almejam abrir o horizonte da vida cotidiana. Desse modo, evidencia que o serviço ao Senhor passa, essencialmente, pelo compromisso em proteger e defender os pobres, garantindo-lhes o necessário para viver bem, com dignidade, na fraternidade, como irmãos e irmãs.

A complexidade do tema, certamente exige mais espaço para a reflexão e a discussão. Contudo, fica evidente a importante relação entre a fé e a vida, apresentada pelo livro do Deuteronômio. O presente artigo, porém, lança luzes sobre tema tão relevante e atual que precisa ser recuperado na reflexão teológica e pastoral da atualidade. De fato, é cada vez mais comum a religiosidade verticalizada, cuja única preocupação é a busca por realidades “espirituais” que negligenciam elementos irrenunciáveis da fé Javista como a justiça social, a solidariedade e a fraternidade.

Em suma, mais que uma palavra conclusiva, a pesquisa quer ser instrumento de provocação que traz à tona temas relevantes, a fim de que não sejam esquecidos. Mais do que nunca, é fundamental superar o descompasso entre a fé professada e celebrada no culto, e a fé vivida no cotidiano, nos momentos concretos da vida.

4 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2015.

LAMADRID, Antônio González. **As tradições históricas de Israel**: Introdução à história do Antigo Testamento. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

ROSE, Martin. Deuteronomio. **Antigo Testamento**: história, escritura e teologia. São Paulo, p. 260-284: Loyola, 2010.

VITÓRIO, Jaldemir. O Deuteronomio e a Historiografia Deuteronomista. **Deuteronomio**: “Escuta Israel”. São Paulo, p. 25-61, Paulinas, 2020.

KRAMER, Pedro. **Origem e legislação do Deuteronomio**: programa de uma sociedade sem empobrecidos e excluídos. São Paulo: Paulinas, 2006.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. Em busca de uma economia solidária: Dt 14,22–15,23: Resistência popular e identidade social. **Estudos Bíblicos**. Petrópolis, n. 84, p. 9-21. 2004.

ANÁLISE CRÍTICA DA REALIDADE COMO MÉTODO TEOLÓGICO A PARTIR DO LIVRO DE JÓ

Francisco Márcio Bezerra dos Santos³
Phillipe Villeneuve Oliveira Rego⁴

RESUMO

Fazer teologia é uma tarefa árdua que requer, como toda área do saber, métodos específicos os quais ajudem a elaborar respostas para os diversos problemas enfrentados na sociedade humana. O livro de Jó manifesta-se como uma literatura de resistência ao método tradicional de fazer teologia em sua época, marcado por uma “leitura engessada” da retribuição, conforme a qual aos justos cabe necessariamente a bênção; e, aos ímpios, necessariamente o castigo. Entretanto, o autor sagrado evidencia veementemente a fragilidade deste tipo de teologia que tenta enquadrar a realidade em dogmatismos pré-fabricados, incorrendo no grave risco de ignorar/deturpar a realidade das coisas, a fim de não mudar seus métodos “infalíveis”. Nesse sentido, o presente artigo tem por objetivo evidenciar a postura crítica do livro de Jó contra a teologia dominante em seu tempo e sua insistência em propor uma teologia que parta da realidade e dos problemas do povo, a fim de dar-lhe respostas legítimas para tais questões. Para isso, a pesquisa será dividida em três momentos. Inicialmente, apresentar-se-á as duas faces distintas do personagem Jó, o qual assume traços bem diferentes na parte narrativa e na parte poética. Em seguida, será explicitada a postura crítica sustentada pelo livro à teologia retributiva de seu tempo, a qual ignorava a realidade em nome de suas “seguranças”. Por fim, propor-se-á uma hermenêutica libertadora, influenciada pelo método do livro de Jó, a qual parta da realidade para elaborar teologias que considerem os problemas enfrentados pelos homens e mulheres de cada tempo, denominada aqui o nome de *prototeologia*, em oposição àquela teologia de segunda categoria (*deuteronoteologia*) que apenas repete o que outros disseram.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia da Retribuição. Prototeologia. Análise crítica da realidade. Método. Dêuteroteologia.

1 INTRODUÇÃO

O personagem Jó é certamente muito conhecido no imaginário popular, sobretudo por sua fama de paciente. Contudo, esse pensamento revela grande limitação na compreensão tanto da obra quanto do personagem. É possível afirmar que, ao falar de Jó, a grande maioria das

³ Bacharel em filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF), bacharel em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) e mestre em Teologia pela mesma instituição. Membro Pesquisador do Grupo de Pesquisa “A Bíblia em Leitura Cristã” (FAJE). Atualmente é professor e coordenador do curso de Teologia da Faculdade Católica do Rio Grande do Norte. E-mail: fcomarciofni@hotmail.com.

⁴ Licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), bacharelado em Teologia pela Faculdade Católica do Rio Grande do Norte (FCRN). E-mail: phillipe.villeneuve27@gmail.com.

peessoas traz à mente os dois primeiros capítulos da obra e frequentemente entende Jó à luz de 1,21, ápice de sua personalidade paciente. “Nu sai do ventre de minha mãe, nu voltarei para lá. O Senhor deu, o Senhor tirou. Bendito seja o Senhor”.

Entretanto, o personagem central deste livro não pode ser reduzido monoliticamente a esta visão. Acredita-se que uma análise mais atenciosa da obra pode revelar traços deste personagem que, muitas vezes, passam despercebidos pela compreensão popular. Esses traços ajudarão a compreender a mensagem teológica da obra que propõe a análise crítica da realidade como elemento basilar para uma teologia correta. Ademais, evidencia-se a crítica ao que se intitula aqui de dêuteroteologia, ou seja, aquela teologia de “segunda mão”, cujo princípio fundamental não é a experiência pessoal e intransferível com Deus, mas uma teologia pré-fabricada por terceiros.

No primeiro momento, analisar-se-ão as partes narrativas e poéticas em busca de elementos que ajudem a traçar as características de Jó em cada parte da obra. Posteriormente, explicitar-se-á sua crítica à chamada teologia de retribuição e sua forma quadrática de pensar a ação de Deus. Por fim, partindo da práxis de Jesus, propõe-se uma hermenêutica que liberte o ser humano dos esquemas pré-fabricados, os quais tendem a limitar a experiência ético-religiosa.

2 FACES DISTINTAS DE UM MESMO PERSONAGEM

Este primeiro momento visa a analisar algumas características da personagem Jó tanto na parte narrativa quanto na parte poética. O objetivo é evidenciar as incoerências da personagem, as quais revelam um pouco do processo redacional do texto. Para isso, primeiro serão analisadas algumas características dos dois primeiros capítulos e, em seguida, abordar-se-á alguns textos da parte poética.

2.1 Os traços de Jó nos capítulos 1 – 2 e 42,7-17

A parte mais conhecida da obra apresenta o seu personagem principal como modelo de extrema piedade e reverência a Deus. O gênero narrativo marca o início e o fim da obra,

funcionando como um prólogo (1 – 2) e um epílogo (42,7-17) nos quais a fidelidade e, principalmente, a gratuidade de Jó são postas em xeque

Os dois primeiros capítulos apresentam-no como homem ideal, justo e piedoso. Já os primeiros cinco versículos desempenham uma função fundamental para a temática da obra. É uma introdução que pinta o perfil de Jó como homem extremamente piedoso e temente a Deus. Merece destaque as virtudes atribuídas ao personagem principal no v.1 e reafirmadas no v.8.⁵

Já o primeiro versículo dá ao leitor um prognóstico de Jó: trata-se de um homem realmente íntegro em quem não há deturpação nem falsidade. Sua conduta está totalmente pautada numa vida ética e reta, cujo princípio fundamental é o seu temor a Deus. Depois de apresentar o perfil ético de Jó, a obra expõe sua riqueza, compreendida como consequência natural de sua piedade. A ela aparece como consequência da justiça, afirmada anteriormente por meio dos quatro termos supracitados. Assim, esse primeiro momento da introdução destaca o justo que traz em sua vida os sinais da bênção divina: riqueza e muitos filhos.

Merece nota também o v.5 que comporta a purificação dos filhos de Jó. Trata-se de um artifício literário para negar qualquer possibilidade de castigo divino ou desgraça na vida de Jó e de seus familiares em consequência de pecado. No fundo, é uma forma de negar desde já o eixo central da argumentação dos amigos de Jó.

A partir de agora começa a alternância entre cenas celestes e terrestres cuja questão principal repousará sobre a fidelidade desinteressada de Jó: “É por nada que Jó teme a Deus?” (Jó 1,9). Nesta interrogação, Satã põe em xeque não somente o temor de Jó, fundamento de sua piedade, mas principalmente a gratuidade do seu temor. Em síntese, o homem será provado em sua fidelidade e gratuidade. Os sinais da bênção e da proteção divinas desaparecem de sua vida, é instigado por sua esposa a amaldiçoar a Deus e morrer, mas, apesar de tudo isso, sua integridade permanece e não comete pecado algum. Por um lado, o adversário acusa Jó de uma fé interesseira que permanece inabalável enquanto os sinais da bênção estiverem presentes em sua vida. Por outro, é possível perceber indícios de uma acusação também contra Deus que

⁵ O texto hebraico atribui a Jó os seguintes lexemas: *tām*, *yāshshār*, *yāre’* e *sūr*. O primeiro, comporta a ideia de integridade, perfeição e completude. O segundo, expressa sua retidão com a qual segue os preceitos divinos. Por seu turno, o terceiro termo pode ser traduzido por temente e revela o seu modo de se relacionar, de forma reverente com o divino. Não se trata de sinônimo de medo, mas de reverência. Por fim, o verbo *sūr* (afastar-se), aponta Jó como alguém que se afasta de tudo o que não é desejado por Deus.

“levantou um muro de proteção” ao redor de Jó (1,10). No fundo, Satã acusa ambos de uma relação interesseira: Deus protege Jó porque é justo, e Jó é justo porque Deus o protege.

Em face a tal acusação, os sinais da bênção são retirados da vida de Jó, que permanece fiel e paciente diante da prova: “O Senhor deu, o Senhor tirou. Bendito seja o Senhor” (Jó 1,21). A cena terrestre termina com a constatação de que Jó não cometeu pecado algum (Jó 1,22). Todavia, o segundo capítulo aumenta a dramaticidade da prova, passando dos bens para a carne de Jó: “Para salvar sua vida, o homem dá tudo o que possui” (Jó 2,4). Observe-se, porém, que não se trata de mero sadismo divino, no qual Deus se alegra por ver seu servo fiel sofrer. Trata-se de ressaltar a profunda confiança que Deus tem na retidão e na gratuidade de seu servo. O essencial é a observação do v. 10c: “Apesar de tudo isso, Jó não cometeu pecado com seus lábios”. Portanto, a suspeita de Satã foi, mais uma vez, anulada. Não há, na boca de Jó, maldição ou mesmo murmuração contra Deus.

Assim, observa-se que o personagem Jó dos capítulos 1-2 carrega em si duas características essenciais para a narrativa: justiça e paciência. A justiça aponta para a lógica de uma retribuição positiva conforme o pensamento da época, ao passo que a paciência mostra que, mesmo diante da situação adversa, Jó permaneceu em seu caminho de integridade não cometendo pecado, não merecendo castigo. Portanto, o personagem está totalmente protegido contra os argumentos acrílicos da teologia da retribuição: mesmo fiel, encontra-se pobre, sem filhos e gravemente enfermo.

2.2 Os traços de Jó segundo a parte poética

Inicialmente, merece destaque o capítulo 3, que serve de transição da parte narrativa para a poética. Já no v. 1, Jó rompe o silêncio e age radicalmente diferente do que havia sido apresentado nos capítulos anteriores. O autor coloca na boca de Jó palavras duríssimas que provocam a reação firme dos amigos. Ele amaldiçoa o dia do seu nascimento, apresentando uma visão negativa de sua própria criação.

Os vv. 10-19 intensificam o drama de Jó explicitando o seu desejo de não ter sequer nascido. Não se trata do anseio por morrer, mas sua vontade é de sequer ter vindo ao mundo,

pois estaria tranquilo na mansão dos mortos e não passaria por todo o tormento que o toca. Na fala de Jó, é mais desejável ser um abortivo que viver da forma como está.

O sofrimento que o toca tem um motivo bem específico, expresso no v. 25: “Sucedeu-me o que eu mais temia, o que mais me aterrava, acontece-me”. O seu maior temor é a possibilidade de achar injustiça em Deus. Diante dos fatos que acontecem e da certeza de sua inocência, ele tem duas possibilidades: acusar Deus de injustiça ou questionar o esquema teológico da época.

Por outro lado, seus amigos defendem insistentemente que seu sofrimento é consequência de algum pecado (Jó 4,7-8.17; 9,20; 15,14-15; 22,2-10 etc.), mas Jó não abre mão de sua inocência e de sua retidão, a ponto de acusar até mesmo Deus (9,20). Assim, nota-se traços de um Jó resoluto, destemido e questionador que defende sua inocência diante de seus amigos e mesmo de Deus (13,16-23).

A intensidade de seu sofrimento é tamanha que Jó compreende-se como alguém entregue por Deus aos injustos e jogado nas mãos dos ímpios (16,11), cuja esperança é habitar o Sheol para não mais sofrer (17,13). Portanto, o Jó desta segunda parte carrega uma grande angústia, cujo motivo não é apenas o sofrimento em si, mas há uma questão teológica por trás. Essa questão coloca em xeque a justiça de Jó ou a justiça divina. Seus amigos buscam ver a situação da forma mais simplória possível: “Jó pecou e Deus o castigou” (teologia da retribuição). Mas, o insistente Jó pede que se tenha um novo olhar para a realidade, que se escape desse engessamento teológico que prefere deturpar a realidade para não pôr em risco a teologia tradicional. Nesse sentido, Rossi esclarece:

Os quatro amigos representam o pensamento teológico oficial em Israel, ou seja, defendem a justiça de Deus e afirmam o agir humano e seus consequentes pecados como causa para qualquer desgraça na vida humana. Os amigos falam a partir do discurso oficial, mas Jó fala a partir da periferia, do luto, do abandono, da enfermidade e da humilhação (ROSSI, 2017, p. 34).

Nesse sentido, mais que um discurso sapiencial acerca do sofrimento do justo, o livro quer ser uma literatura de resistência ao modo de pensar a ação de Deus naquele momento, entendida numa leitura mecânica da realidade sob o prisma da retribuição. Partindo dos sinais da bênção (riqueza, vida longa e prole), a teologia tradicional entendia esses elementos como

materialização da benevolência divina. Por outro lado, sua ausência seria o claro indício de maldição/castigo em consequência de algum pecado cometido.

Exatamente por isso é tão relevante para Jó a defesa de sua inocência, pois ela comprova que algo está errado. O dado irrenunciável da justiça de Jó deixa apenas duas opções: Deus está sendo injusto ou o esquema tradicional, o método teológico, não condiz com a realidade. Desse modo, as indagações levantadas pelo personagem, mais que luta contra Deus, é resistência e indignação contra a mentalidade simplória da época, a qual muitas vezes legitimava riquezas injustas como frutos da bênção divina. A constatação de Jó é simples: há ímpios que trazem consigo os sinais da bênção e justos que não os trazem (Jó 21). É evidente que algo está errado! A sua própria vida é a prova cabal de que esta mentalidade não se confirma na realidade: “Esperei felicidade, veio-me a desgraça; esperei a luz, veio-me a escuridão” (Jó 30,26).

Em suma, as características do personagem Jó, na parte poética, são bem diferentes das apresentadas no bloco narrativo. Agora, sua personalidade é marcada pela inquietação, o questionamento e a indignação, pois aquilo que ouviu da teologia tradicional: O justo é sempre abençoado, não se comprova em sua vida. Nesse sentido, a busca de Jó por uma compreensão primeira de Deus aparece como método teológico, o qual não se compraz com dêuteroteologia, ou teologia de segunda mão, mas esforça-se por elaborar uma teologia cujo ponto de partida seja a experiência pessoal e não formulações de terceiros.

3 A CRÍTICA AO PENSAMENTO TEOLÓGICO DA ÉPOCA

A criticidade da seção poética, expressa a crítica profunda à forma tradicional de fazer teologia na época da composição da obra, no período persa (KNAUF; GUILLAUME, 2010, p. 607). Esta teologia surge para preencher um vazio dentro da compreensão escatológica primitiva de Israel, segundo a qual todas as pessoas ocupavam o mesmo lugar após a sua morte: o Sheol. Entretanto, essa mentalidade configura um sério problema para o tema da justiça divina. Por se tratar do destino último de todos os mortos, independentemente de como procederam enquanto vivos, não havia forma alguma para distinguir bons e maus; pois, no fim da vida, todos eram iguados num só lugar.

Ao tematizar a retribuição de ímpios e justos, a teologia da retribuição aparece como uma forma de solucionar este impasse. Tendo em vista que não há distinção no pós-morte, a retribuição se dá durante a vida, por meio de um esquema lógico simples: Deus abençoa os justos e castiga os ímpios. Na teoria vê-se um modelo razoável, todavia a verificação da realidade denuncia o esquema, pois muitas vezes o injusto pode trazer, em sua vida, os sinais da bênção, enquanto o justo experimenta o oposto. É o caso de Jó.

O autor trabalha incisivamente a justiça de Jó com o objetivo opor-se à maneira tradicional de pensar. É possível dizer que Jó torna-se a figura representativa de uma realidade verificável na história de Israel e da humanidade toda: “há justos que sofrem e ímpios que trazem os sinais da bênção divina”. Tendo em vista que a realidade não se constata nesse esquema simplório da teologia da retribuição, é preciso mudar a lógica: o esquema teológico deve ser lido à luz da realidade, mas a teologia da retribuição faz exatamente o oposto: lê a realidade à luz de um esquema teológico pré-fabricado.

Essa hermenêutica viciada pode causar sérias deturpações da realidade, pois provoca uma leitura acrítica, identificando sempre o rico como justo abençoado, e o pobre como ímpio castigado. Nesse sentido, o livro de Jó é uma voz crítica contra este tipo de leitura hermenêutica. A obra insurge contra a deturpação da realidade em favor de um esquema teológico que não corresponde ao que é verificado no cotidiano da vida. “À leitura opressora da tradição por seus amigos, Jó opõe sua experiência, sua própria reflexão e sua leitura subversiva das tradições” (KNAUF; GUILLAUME, 2010, p. 611).

O livro propõe um novo modo de fazer teologia, cujo ponto de partida é a experiência pessoal e não a experiência de terceiros ou esquemas preestabelecidos por outros. Trata-se de um convite à prototeologia, ou seja, uma teologia de primeira mão. Assim, livro de Jó faz emergir um novo método teológico, que supera a leitura mecânica da realidade, fazendo dela a base do fazer teológico, suplantando o esquema tradicional da retribuição mecânica.

4 PROPOSTA DE UMA HERMENÊUTICA LIBERTADORA

Partindo então dessa nova leitura teológica, proposta pelo livro de Jó, fala-se em uma hermenêutica libertadora, cuja marca principal é possibilitar a releitura livre de esquemas determinados, defendidos pela mentalidade hegemônica.

Nesse sentido, é possível afirmar que a obra propõe uma saída do comodismo hermenêutico mecanicista no qual Israel estava inserido, marcado por uma leitura simplória da realidade segundo o modo de pensar da teologia da retribuição. É uma tentativa de superar um modo de pensar que não corresponde com a realidade. Assim, a obra propõe que se priorize a realidade, assumida como ponto de partida para uma reflexão à luz da fé.

Essa conclusão é bastante importante se se leva em consideração que esta postura não é estranha ao cristianismo. Na verdade, o pensamento crítico ao modelo estático da compreensão teológica, percebido no livro de Jó, também faz parte da práxis de Jesus que, por meio de seus questionamentos, insere uma nova lógica no antigo modo de pensar judaico.

Partindo dos relatos evangélicos, é claro que Jesus assumiu em sua vida uma postura contra o modo comum de ver o mundo na religião judaica. Isso pode ser verificado, entre outros momentos, por meio da expressão “Eu, porém, vos digo”, tão presente no Sermão da Montanha, através da qual Jesus apresenta uma visão que foge do senso comum da fé e provoca novas hermenêuticas de antigas leis.

Compreendendo que esta postura é claramente verificável na vida pública de Jesus, acredita-se que é radicalmente válida para uma autêntica releitura cristã da realidade. Nesse sentido, é necessário que o mundo cristão volte à sua inspiração primeira de ortopraxis: Jesus Cristo. Assim, fugirá dos mesmos vícios criticados por Jesus na religião oficial de seu tempo.

Trata-se de retirar o véu que muitas vezes cega os olhos do homem religioso, o qual tende a acostumar-se a estruturas rígidas e mentalidades engessadas, as quais se esforçam para salvaguardar os “esquemas tradicionais” mesmo que não correspondam à realidade. Todavia, Jesus convida a uma reflexão que salvaguarda e se compromete com a realidade. Em última instância, é possível dizer que Jesus dá prioridade à necessidade humana, provocando uma espécie de “reviravolta antropológica”, na qual o mais relevante é levar em consideração as angústias da vida humana para dar-lhes respostas.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo como ponto de partida as duas faces apresentadas para o personagem central do livro de Jó, explicitou-se a crítica elaborada pelo livro contra a teologia da retribuição, ainda em voga no período de elaboração do texto. Esta crítica tem por objetivo fazer com que Israel supere o modo tradicional de fazer teologia, o qual não bate com a realidade observada, provocando uma mudança de paradigma teológico: o ponto de partida da reflexão deve ser a realidade. Essencial é perceber que esta proposta não é algo isolado em Jó, mas verificável em Jesus e na Igreja primitiva. Destarte, esta proposta foi certamente um dos motivos que levou Jesus à condenação e morte, assim como à perseguição da Igreja primitiva.

Em síntese, o presente artigo pontuou o olhar crítico do livro de Jó contra a teologia da retribuição, compreendida como um modo engessado de pensar a ação de Deus. A obra literária convoca seus leitores a transcenderem o esquema mental (método teológico) da época, a fim de pensar a partir da realidade vivida. Nesse sentido, mais que apenas uma reflexão sobre o sofrimento do justo, o livro porta-se como verdadeira crítica à teologia da retribuição, caracterizada pela teologia do Deus previsível.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 2. Impr. São Paulo: Paulus, 2003.

KNAUF, Ernst Axel; GUILLAUME, Philippe: Jó. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Orgs.). **Antigo Testamento: História, escritura e teologia**. São Paulo: Loyola. 2010.

LÍNDEZ, José Vílchez. O livro de Jó. In: _____. **Sabedoria e sábios em Israel**. São Paulo: Loyola. p. 137-165. 1999. (Bíblica Loyola – 25).

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. **Origem do sofrimento do pobre: Teologia e antiteologia no livro de Jó**. São Paulo: Paulus. 2017.

MARCOS 15,40-41: MULHERES QUE SEGUIAM E SERVIAM JESUS

José Landes Marinho Soares⁶

RESUMO

O texto de Mc 15,40-41 traz, em sua trama, algumas mulheres que estavam no ambiente e no momento em que Jesus foi crucificado e morreu na cruz, mulheres que permaneceram com seu mestre, que o seguiam e serviam desde a Galileia, mesmo quando tudo ao redor indicava que, o melhor a fazer era desistir, voltar para suas casas e retomar seus afazeres domésticos. Isto posto, este escrito tem por objetivo dar destaque à presença feminina durante a vida pública de Jesus, como também, à importância do testemunho de fé e discipulado dessas mulheres para a Igreja primitiva. Neste sentido, primeiro procura apresentar o texto bíblico norteador do estudo, em seguida traz à luz alguns aspectos importantes referentes à situação das mulheres no tempo em que Jesus viveu; por fim, disserta sobre uma possível possibilidade de interpretação do texto para os dias atuais. Para isso, como metodologia, se utiliza da pesquisa bibliográfica, onde busca fundamentar o conhecimento e todas as informações expostas. Mesmo vivendo em uma sociedade patriarcal e bastante opressora, Jesus, em sua prática cotidiana, faz questão de se aproximar, de tratar com respeito e dignidade as mulheres de seu tempo. Sua forma de relacionar-se com o feminino revela que as mulheres precisam ter sua dignidade religiosa, social e econômica restituída por parte dos que se acham detentores do poder. Por outro lado, boa parte das que o acompanhavam em suas atividades missionárias, tornaram-se e continuam sendo, referências, ou melhor, protótipos para todas e todos que querem ser suas discípulas e discípulos.

PALAVRAS-CHAVE: Mulheres. Evangelho segundo Marcos. Serviço. Seguimento. Testemunho.

1 INTRODUÇÃO

Nos tempos atuais, interpretar os textos bíblicos a partir da perspectiva feminina é algo urgente e fundamental, para que se possa avançar na compreensão integral da mensagem que os mesmos pretendem transmitir. Por muito tempo, a apreciação da Bíblia realizada apenas pela ótica masculina, ofuscou e relegou a importância das mulheres nas religiões de forma geral a segundo plano.

Neste sentido, o presente estudo tem por objetivo dissertar sobre Mc 15,40-41 destacando a presença e importância das mulheres durante a vida de Jesus, como também, o seu

⁶ Mestrando em Teologia na Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP (2020). Possui Especialização em Hermenêutica Bíblica pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP (2020); Graduação em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP (2017); Graduação em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (2012). E-mail: jose.2018714819@unicap.br

papel fundamental na Igreja primitiva. O texto está dividido em três partes: a primeira, apresenta características importantes do Evangelho segundo Marcos, especialmente dos versículos em estudo. A segunda, destaca aspectos significativos da relação de Jesus com as mulheres de sua época. A terceira e última, busca oferecer uma possibilidade de interpretação do texto.

2 APRESENTANDO MC 15,40-41

Segundo a maioria dos estudiosos o texto de Marcos é o mais antigo do gênero literário evangelho e serviu de base para os textos de Mateus e Lucas. Portanto, Marcos foi o primeiro a juntar pequenos relatos da vida e dos ensinamentos de Jesus e colocá-los em sequência lógica e didática, por volta dos anos 70 a 75 (BÍBLIA, 2013, p. 1696-1699).

No passado, por se apresentar de forma literária simples, humilde e sóbria, o livro de Marcos não recebia tanta importância por parte dos estudiosos. Era considerado como um parente pobre de Mateus, Lucas e João. Porém, nos últimos dois séculos, foi justamente a sua simplicidade, pobreza e sobriedade que chamaram a atenção, tornando-o o primeiro na lista de preferência de muitos pesquisadores (FABRIS, 2014, p. 423).

Quando o texto marcano foi escrito, haviam-se passados mais de trinta anos da morte de Jesus e muita coisa havia mudado em relação à época em que estava vivo. As comunidades haviam crescido e foram surgindo novos desafios, exigindo uma revisão constante da forma de viver o Evangelho de Jesus. O ambiente externo era de hostilidade e perseguição aos cristãos de Roma por parte de Nero (Imperador Romano) no ano 64, também merece destaque a morte figuras importantíssimas para o cristianismo primitivo, tais como Pedro, Paulo e Tiago, e não se pode esquecer os pesados impostos cobrados pelos romanos aos habitantes da Palestina e a destruição do Templo de Jerusalém no ano 70 (OLIVEIRA, 2017, p. 177).

O texto que está sob análise pertence ao capítulo 15 do livro Marcos e é composto por dois versículos. Esse capítulo tem como ápice de sua narrativa a morte de Jesus na cruz. Mc 15,40-41 é antecedido por Mc 15,33-39 que narra o exato momento em que Jesus morreu na cruz. Na sequência, encontra-se Mc 15,42-47, texto que descreve como aconteceu o sepultamento de Jesus, encabeçado pela iniciativa de José de Arimateia, importante membro do Sinédrio romano (BÍBLIA, 2013, p. 1782-1784).

Segue abaixo, o texto bíblico sob análise, segundo a versão da Bíblia de Jerusalém:

40E também estavam ali algumas mulheres, olhando de longe. Entre elas, Maria de Magdala, Maria, mãe de Tiago, o Menor, e de Joset, e Salomé.
41Elas o seguiam e serviam enquanto esteve na Galileia. E ainda muitas outras que subiram com ele para Jerusalém.

A respeito dos capítulos 14 e 15 de Marcos é possível dizer que: “É o bloco literário mais vistoso e que projeta sua luz sobre todo o resto do Evangelho. Os temas mais importantes anunciados e desenvolvidos durante a inteira trajetória do texto são aqui retomados e esclarecidos” (FABRIS, 2014, p. 425).

Na maioria das traduções da Bíblia para língua portuguesa, Mc 15,33-41 forma uma única perícopé. Porém, o presente estudo optará por seguir a tradução da Bíblia de Jerusalém que traz Mc 15,40-41 como sendo um texto que está em relação direta com o acontecimento ocorrido em Mc 15,33-41, mas também pode ser tomado de forma independente (BÍBLIA, 2013, p. 1784).

Mesmo que Mc 15,33-41 narre um episódio mais significativo (morte de Jesus na cruz), quando em Mc 15,40-41, o autor retira o foco do personagem principal (Jesus crucificado) e destaca a presença de mulheres naquele ambiente, ele traz à luz novas personagens que, a partir daquele momento passam a fazer parte da narrativa. Segundo Silva (2000, p. 70), em textos narrativos a aparição de novos personagens é um critério a partir do qual se pode fazer a delimitação de um texto.

3 JESUS E AS MULHERES DE SEU TEMPO

No tocante à relação de Jesus com as mulheres, deve-se levar em consideração três aspectos importantes: primeiro, todas as fontes que temos sobre Jesus foram escritas por homens, que refletem sempre a partir da ótica masculina. Por segundo, esses escritores, usam uma linguagem genérica e sexista que faz questão de ocultar a presença das mulheres. Terceiro e último, no decorrer de vinte séculos, os estudiosos dos evangelhos impuseram uma leitura tradicional masculina aos textos sagrados (PAGOLA, 2014, p. 255).

Segundo Andrade (2020, p. 19), por meio de pesquisas é possível constatar que o contexto cultural do Evangelho segundo Marcos é de uma sociedade organizada a partir de

estruturas patriarcais, especialmente na região siro-palestina, onde as mulheres eram relegadas, ou melhor, destinadas a viverem marginalizadas e oprimidas.

A sociedade patriarcal era uma forma de organização social em que o homem exercia o domínio político, religioso e econômico, como também, assumia o papel de dominação na família em relação à mulher. No mundo bíblico, falar de patriarcado, patriarcalismo, remete à produção literária realizada a partir da ótica masculina que remonta à história dos primeiros personagens bíblicos, situados a partir de 1850 a.C. (TEIXEIRA, 2010, p. 58).

Por outro lado, mesmo em sociedades patriarcais, existiam mulheres e grupos que resistiam a essa dinâmica de organização social imposta pelos que detinham o poder político, econômico e religioso. Mulheres que transgrediam as normas e costumes estabelecidos, no firme propósito de construir novas possibilidades de viver individualmente e em comunidade, novas formas de ressignificar a existência enquanto ser humano e filhas de Deus (REIMER; SOUZA, 2012, p. 208).

A posição neotestamentária a respeito da mulher não se pode dizer revolucionária no sentido próprio da palavra, mas contém princípios que se opõem à opressão social e jurídica da mulher no Oriente. A maneira com a qual Jesus tratava as mulheres é reveladora. Ele conhecia-lhes a vida e as fadigas cotidianas e se interessou por elas [...] (MCKENZIE, 1983, p. 636).

Jesus aproximou-se e ajudou as mulheres, especialmente as que traziam sobre si o fardo do preconceito. Deixou-se atender por elas e conversou longamente com todas que de alguma forma buscavam nele atitude de acolhida e respeito. Com tais atitudes rompe barreiras culturais profundas que afastavam os filhos e filhas de Deus. A partir de sua experiência e intimidade com o Pai, Jesus vai deixando pistas importantes de como resgatar e ressignificar a dignidade das mulheres enquanto filhas amadas de Deus (PALLARES, 1995, p. 71).

Segundo Reimer e Souza (2012, p. 207), Marcos apresenta Jesus curando e ensinando mulheres, intervindo diretamente na vida delas, em suas relações familiares, sociais, étnicas e econômicas. Por sua atitude, as retira de um contexto de doença, opressão e exclusão, oferecendo-lhes a oportunidade de exercer seu papel comunitário-social, indo de encontro ao padrão androcêntrico e patriarcal vigente.

O fato é que, as mulheres que se encontravam com Jesus viam nele uma atitude diferente. Nunca ouviram de sua boca frases depreciativas, tão frequentes entre os rabinos e outros homens da época. Nunca escutaram exortações no sentido de que fossem submissas a seus esposos, muito menos ao sistema vigente. Em Jesus, não existia animosidade, mas sempre uma atitude de respeito, compaixão e uma profunda simpatia (PAGOLA, 2014, p. 262).

4 INTERPRETANDO MC 15,40-41

Os versículos 40 e 41 do capítulo 15 do Evangelho segundo Marcos, apresentam uma breve narrativa que tem como pano de fundo principal um importante testemunho da Igreja primitiva, vivido por mulheres que perseveraram no seguimento de Jesus. Diferente de outros seguidores, elas, mesmo diante de toda dificuldade e perigo visível fizeram a opção de, pela presença, serem solidárias ao seu mestre no momento do sofrimento. Marcos se apressa em informar que elas não são de Jerusalém, mas que estão com Jesus desde a Galileia (MYERS, 1992, p. 469).

A Galileia, além de ser um lugar geográfico, é um lugar teológico com importante significado para o cristianismo. Foi lá que Jesus chamou os seus primeiros discípulos e provavelmente onde existiu a primeira comunidade cristã e foi também na Galileia que, após a ressurreição, Jesus voltou para reconstituir seu rebanho dispersado pelos últimos acontecimentos (KONINGS, 1994, p. 66).

Nos versículos em questão, três verbos permitem tomar consciência da importância da atitude daquelas mulheres. O autor diz que elas estavam ali, observando de longe todos os acontecimentos, afirma ainda, que elas seguiam e serviam Jesus desde a Galileia (cf. Mc 15,40-41). Com esta atitude elas tornaram-se modelo de discipulado, em poucas palavras, Marcos oferece às mulheres tão oprimidas e reprimidas por todo o contexto social, econômico e religioso, o papel de protótipo ideal no que diz respeito ao seguimento de Jesus.

Seguir, permanecer e servir são características fundamentais para aquelas e aqueles que aceitam o chamado para tornarem-se discípulas e discípulos de Jesus. Diante de uma cena tão forte e dramática como a da morte na cruz o autor do Evangelho foi capaz de perceber e trazer à luz a opção fundamental realizada por aquelas mulheres naquele momento. Na continuidade

da narrativa, que trata do sepultamento de Jesus, o texto diz que duas daquelas mulheres também participaram do sepultamento, ou seja, Maria Madalena e Maria de José (SOUZA, 2014, p. 110).

Um grupo de mulheres seguia a Jesus desde a Galileia, e retorna ao local da morte, arriscando a vida, solidárias com Jesus, observando de longe o evento da cruz. A impressão que se tinha ao ler o Evangelho até ali era que não havia mulheres entre os seguidores mais próximos de Jesus, e que ele encontrava mulheres esporadicamente. Em Mc 15,40-41, pela primeira vez, se visibiliza claramente e verbaliza a presença, o seguimento e a diaconia das mulheres. A partir deste ‘desvelamento’, a audiência é obrigada a repensar toda a narrativa, incluindo mulheres entre os seguidores de Jesus desde a Galileia e pensando em seu papel no movimento (SOUZA, 2014, p. 114).

Importante perceber também que, o autor faz questão de dar nome a algumas das mulheres que estavam no ambiente em que Jesus foi crucificado. São elas: Maria de Magdala, Maria, Mãe de Tiago, o Menor, e de Joset, e Salomé (Lc 15,40). Tal atitude quer dizer que elas eram pessoas conhecidas entre os seguidores de Jesus, na comunidade e possivelmente exerciam papéis de liderança.

Segundo Pallares (1995, p. 82), as mulheres que permaneceram com Jesus, com sua atitude, continuaram o honrando, mesmo tendo sido condenado à morte infame da cruz, mesmo que as autoridades religiosas e econômicas o tenham qualificado como sendo inimigo de Deus e como digno merecedor de toda a ira e maldição divina. Diante do medo e covardia de alguns, o autor faz questão de destacar o amor fiel e corajoso de algumas mulheres.

Nas simples palavras de Marcos, tomando como referência a forma como os papéis sociais eram estruturados a partir do sexo, o autor apresenta um importante exemplo de subversão à ordem estabelecida. A quebra de preconceitos começa dentro da comunidade cristã, onde essas mulheres, sendo as últimas, se tornam as primeiras a quem Jesus confia o anúncio da ressurreição (MYERS, 1992, p. 469).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo trouxe a oportunidade de lançar um olhar diferente sobre Mc 15,40-41, especialmente, a partir da perspectiva da participação e importância das mulheres dentro do

cristianismo nascente. Em apenas dois versículos, o autor resume de forma pontual, concreta e consistente, o modelo ideal de seguidoras e seguidores de Jesus.

A leitura e interpretação de Mc 15,40-41, ajuda a repensar a presença e a atuação da mulher dentro do cristianismo atual, especialmente, na Igreja Católica. Como também, contribui de forma incisiva a não perpetuação da opressão e exclusão das mulheres de instâncias importantes e decisivas em grupos religiosos e da sociedade de forma geral.

A forma como Jesus relacionou-se com as mulheres de seu tempo deixa pistas fundamentais para que, elas sejam olhadas, acolhidas e respeitadas como filhas amadas de Deus. A vivência da vida cristã é incompatível com qualquer tipo de proposta religiosa que pretenda tratar as mulheres como seres inferiores aos homens.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Aila Luzia Pinheiro; LEMOS, Fernanda. Jesus e a mulher siro-fenícia (Mc 7,24-30): uma hermenêutica de gênero. **Anais eletrônicos do VI Simpósio Cristianismo e Interpretações**. Disponível em: file:///C:/Users/lande/Documents/MESTRADO/COMUNICA%C3%87%C3%83O/MARCOS%2015,40-41/AILA.pdf. Acesso em 10 de maio de 2021.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2013.

FABRIS, Rinaldo; BARBAGLIO, Giuseppe. **Os Evangelhos I**. São Paulo: Loyola, 2014.

KONINGS, Johan. **Marcos**. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

MCKENZIE, John L. **Dicionário bíblico**. São Paulo: Paulinas, 1983.

MYERS, Ched. **O Evangelho de São Marcos**. São Paulo: Paulinas, 1992.

OLIVEIRA, Eduardo dos Santos. Mulheres: novo arquétipo para o seguimento em Marcos. **Anais do Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião**. V. 5, p. 175-185, 2017. Disponível em: file:///C:/Users/lande/Documents/MESTRADO/COMUNICA%C3%87%C3%83O/MARCOS%2015,40-41/MULHER%20EM%20MARCOS.pdf. Acesso em 07 de maio de 2021.

PAGOLA, José Antônio. **Jesus: aproximação histórica**. Petrópolis, Rj: Vozes, 2014.

PALLARES, José Cárdenas. **Ternura de Deus ternura de mulher: a mulher no Evangelho de Lucas**. São Paulo: Paulinas, 1995.

REIMER, Ivoni Richter; SOUZA, Carolina Bezerra de. As mulheres: modelo de seguimento no movimento de Jesus e na Igreja. **REVISTA DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DA UNICAP**, Recife, v. 1, n. 1, p. 207-216, 2012. Disponível em: <file:///C:/Users/lande/Documents/MESTRADO/COMUNICA%C3%87%C3%83O/MARCOS%2015,40-41/As%20mulheres%20-%20Modelo%20de%20seguimento%20no%20movimento%20de%20Jesus%20e%20na%20Igreja.pdf>. Acesso em 01 de maio de 2021.

REIMER, Ivoni Richter; SOUZA, Carolina Bezerra de. As mulheres nas cenas finais do Evangelho de Marcos: narrativa, discurso e teologia. **PERSPECTIVA TEOLÓGICA**, Belo Horizonte, v. 51, n. 1, p. 133-148, Jan./Abr. 2019.

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

SOUZA, Carolina Bezerra. **Jesus e as mulheres no evangelho de Marcos: paradigmas de relações de gênero**. Goiânia: Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2014.

TEIXEIRA, José Luiz Sauer. A atuação das mulheres nas primeiras comunidades cristãs. **Revista de Cultura Teológica**, v. 18, n. 72, p. 55-63 191-206, out./dez. 2010. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/culturateo/article/view/15374/0>. Acesso em 07 de junho de 2020

A FIGURA DA MÃE DE JESUS E O EVANGELHO SEGUNDO JOÃO: REFLEXÕES TEOLÓGICAS

Anderson Monteiro Araújo⁷
Augusto Lívio Nogueira de Morais⁸

RESUMO

O evangelho segundo João, junto com os evangelhos de Marcos, Mateus e Lucas, forma os evangelhos canônicos. Eles surgiram, provavelmente, no final do século I. O escrito joanino é marcado por uma riqueza simbólica e uma profundidade teológica bastante significativa. Partindo dessa perspectiva, o presente trabalho tem como objetivo tecer uma reflexão teológica a partir da figura da Mãe de Jesus no evangelho em estudo. Para isso, utilizaremos os textos de Jo 2,1-12 e Jo 19,25-27 para subsidiar a construção da temática, uma vez que são os dois únicos momentos em que a Mãe de Jesus é mencionada na obra joanina e que estão em profunda relação entre si. A metodologia utilizada será a pesquisa bibliográfica, a análise hermenêutica dos textos e o método dedutivo para a apresentação dos resultados. No primeiro relato, conhecido como o evento das Bodas de Caná (Jo 2,1-12), a Mãe de Jesus é quem assume o protagonismo da cena. É ela que, movida pelo sentimento de compaixão, percebe a falta de vinho e procura o seu filho para que faça alguma coisa. Já a segunda aparição da Mãe de Jesus se dá no momento da crucificação do seu filho (Jo 19,25-27). Notadamente se percebe uma mudança de cenário, se num primeiro momento a presença de Maria acontecia diante de uma festa de casamento e a preocupação dela se dava pela falta do vinho, agora a realidade é totalmente diferente, a situação acontece perante o calvário. As premissas do sofrimento humano parecem mover o coração daquela que gestou o crucificado. Por fim, os eventos descritos pelo autor do quarto evangelho nos impelem a perceber a mãe de Jesus para além de uma proximidade familiar ou carnal, Maria é por excelência, mulher e mãe, porque reverbera uma atitude de fé primordial, se coloca entre Jesus e os seus discípulos, como discípula fiel, atenta e obediente às palavras do seu filho.

PALAVRAS-CHAVE: Evangelho. Mãe de Jesus. Discípula.

1 INTRODUÇÃO

O evangelho segundo João, assim como Marcos, Mateus e Lucas conhecidos pela tradição como sinóticos, formam os evangelhos canônicos, ambos surgem provavelmente no

⁷Graduando do curso de Teologia (FCRN), Graduado em Geografia (UERN). andersongeografia2@gmail.com.

⁸ Mestre em Teologia com concentração em Literatura Bíblica e Teológica - interpretações, pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Membro do Grupo de Pesquisa Cristianismo e Interpretações da UNICAP e do Grupo de Pesquisa A Bíblia em Leitura Cristã da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Professor de Teologia na Faculdade Católica do Rio Grande do Norte (FCRN) na área de Sagrada Escritura. profaugustolivio@gmail.com.

final do século I. Nesse sentido, alguns exegetas colocam o quarto evangelho como tendo sido escrito por volta dos anos 80-90, considerando o contexto histórico apresentado no escrito, evidenciando o confronto entre os discípulos e a sinagoga, numa tentativa de expulsão, gerando uma relação bastante conflituosa (cf. Jo 9,22). “Para a fé dos cristãos joaninos, a confusão, o desânimo e o fracasso foram uma dura provação. O evangelho se inscreve nessa situação; ele tenta reestruturar a fé enfraquecida das comunidades joaninas” (ZUMSTEIN, 2012, p.458-459). Quando se fala no lugar de composição do texto, é certo que o local teria sido um local da Ásia ou Síria Menor, tendo como redator final algum membro ligado à tradição do discípulo amado, que ocupa grande importância em todo evangelho (Jo 13,23-26; 19,25-27).

Feita uma breve contextualização histórica, é preciso ressaltar a originalidade e o novo paradigma que o evangelho joanino apresenta, a riqueza do seu simbolismo e a profundidade teológica interpelam um caminho de revelação e fé com características imprescindíveis para compreensão da obra. Uma das novidades, sem dúvidas, do quarto evangelho encontra-se na abertura à figura da mulher, considerando o contexto social e religioso da época em que o sistema patriarcal prevalecia, “parece não apenas um traço cultural, mas uma opção consciente. A maneira adequada com que João apresenta as personagens femininas leva a supor um papel ativo de mulheres na evangelização e na vida da comunidade” (KONINGS, 2005, p. 40).

Partindo desse pressuposto, o presente trabalho envereda-se por tecer uma reflexão teológica sobre a figura da Mãe de Jesus no evangelho em estudo, buscando compreender sua relação no plano histórico-salvífico de Jesus. Para isso, utilizaremos Jo 2,1-12, episódio das bodas de Caná, e Jo 19,25-27, momento da crucificação, para subsidiar a construção da temática proposta.

2 A MÃE DE JESUS NAS BODAS DE CANÁ

A primeira aparição da Mãe de Jesus (modo pelo qual o evangelista chama a figura de Maria), acontece em Jo 2,1-12, no episódio conhecido como Bodas de Caná, ou o primeiro sinal de Jesus, autêntico escrito joanino, no qual quer mostrar que “não se trata de fato que diz respeito à narrativa de acontecimentos referentes à história, mas de importante verdade que diz respeito à fé” (MAGGI, 2013, p. 29). Vejamos o texto a seguir:

Três dias depois, celebravam-se bodas em Caná da Galileia, e achava-se ali a mãe de Jesus. Também foram convidados Jesus e os seus discípulos. Como viesse a faltar vinho, a mãe de Jesus disse-lhe: “Eles já não têm mais vinho”. Respondeu-lhe Jesus: “Mulher, isso compete a nós? Minha hora ainda não chegou”. Disse, então, sua mãe aos serventes: “Fazei o que ele vos disser”. (Jo 2,1-5)

O relato acima está inserido dentro da semana inaugural do ministério de Jesus (Jo 1,19–2,1-11). Faz-se necessário, nesse sentido, mencionar que a Mãe de Jesus estava presente entre os primeiros convidados da festa de casamento em Caná da Galiléia. Percebemos que a narrativa parte de um diálogo entre Jesus e sua Mãe, pois é ela que, assumindo o protagonismo da cena, movida pelo sentimento de compaixão e vendo as necessidades dos que estavam presentes, repara a falta de vinho e procura o seu filho para que faça alguma coisa. A respeito disso, Maggi (2013) nos ajuda a entender que

Todavia, nesse casamento falta o elemento mais importante, o vinho: “Não tem vinho!” (Jo 2,3) é a dramática constatação da mãe de Jesus. Não afirma que não há mais vinho, mas que nunca houve, e sem vinho não há núpcias. O vinho, expressão da alegria [...], é elemento indispensável no matrimônio, pois é o símbolo do amor entre os esposos (Ct 1,2; 7,10; 8,2). As núpcias sem vinho são o sinal de um matrimônio sem amor. (MAGGI, 2013, p. 30)

A partir daí encontra-se na narrativa a resposta imediata de Jesus “mulher, minha hora ainda não chegou” (Jo 2,4). É notório o caráter teológico presente, nessa afirmação bastante precisa, Jesus evidencia que ali não era o momento da sua manifestação enquanto Messias, uma vez que, para João, a hora verdadeira de Jesus se dá na cruz, em direção ao Pai. (Jo 12,23). Além disso, vale salientar a forma como que ele se dirige a sua Mãe, chamando-a de “Mulher”, para que ela de fato acreditasse nas suas palavras.

Nesse sentido, a mãe de Jesus é paradigma de obediência, fidelidade e entrega total à missão do seu filho, “faça tudo o que ele vos disser” (Jo 2,5) representando assim a confiança total mesmo antes do sinal ser realizado. “As palavras da mãe de Jesus são as mesmas palavras do Faraó a propósito de José (Gn 41,55). Jesus apresenta-se, agora, como o novo José, aquele

que salva a vida de seus irmãos” (SILVA, 2020, p. 162) ficando evidente a profunda relação que o autor do evangelho de João apresenta com o Antigo Testamento.

Nesse interim, “a mãe de Jesus assume o lugar do povo de Israel, quando foi fiel ao seu compromisso. Subentende-se, nas palavras de Jesus, que a antiga aliança expirou e que o Messias vai inaugurar a nova aliança” (MARTINS, 2020, p.77). Cabe aqui destacar que com isso, ela assume perfeitamente a condição de discípula e interpela então aos serventes assumirem a mesma postura e atitude.

3 A MÃE DE JESUS JUNTO À CRUZ

Partindo dessa perspectiva, podemos encontrar no quarto evangelho um outro momento em que aparece a Mãe de Jesus, dessa vez junto ao discípulo amado e mais algumas outras mulheres (Jo 19,25-27), portanto, podendo ser entendido em profunda relação com o evento acima mencionado. Um dos pontos a ser destacado dessa relação pode ser vislumbrado a partir dos títulos dados à figura de Maria pelo autor do evangelho. Nota-se que nos dois episódios em que se constata sua presença, ela é apresentada como Mãe de Jesus, tanto em (Jo 2,1) quanto em (Jo 19,25), além disso, Jesus dirige-se em dois momentos chamando-a de Mulher, conforme (Jo 2,4; Jo 19,26).

Outro elemento apresentado por Martins (2020) é o caráter temporal verificável em ambos os episódios, “em Caná, Jesus diz a Maria que ainda não havia chegado a sua hora (Jo 2,4), que, entretanto, chegou no Calvário, onde Jesus passa deste mundo para o Pai (Jo 13,1 cf. Jo 19,27b): “E a partir daquela hora...” (MARTINS, 2020, p. 76). A hora, é assim um conceito significativo na teologia joanina, indica o cumprimento da missão de Jesus dentro de toda perspectiva do mistério pascal, coadunando para entendermos também o papel da figura da sua mãe nesses contextos, ela está presente no início e no fim da sua vida pública, aponta o caminho da salvação.

Esse momento acontece diante da crucificação do seu filho culminando na sua morte de Cruz. A narrativa de Jo 19,25-27, traz de início uma particularidade ao registrar a proximidade da Mãe de Jesus junto à cruz, o que difere daquilo que os evangelhos sinóticos apresentam (cf. Mt 27,55-56). Aqui, o discípulo amado também ganha um destaque importante, é ele quem está

ao lado da Mãe de Jesus (cf.19,26) juntamente com outras mulheres, Maria de Cleófas e Maria de Magdala indicando traços de solidariedade que convivem com a dor em um mesmo ambiente.

Notadamente, constatamos uma mudança de cenário e reações da Mãe de Jesus, se num primeiro momento a presença de Maria acontecia diante de uma festa de casamento e a preocupação dela se dava pela falta do vinho; agora, a realidade é totalmente diferente. A situação acontece perante o calvário, as premissas do sofrimento humano parecem mover o coração daquela que gestou “o crucificado”, “trata-se da mãe de um filho que está sendo assassinado por sofrer a pena capital após um julgamento sumário, cheio de contradições e motivações político-religiosas” (GRENZER, 2017, p.465). Diante de tal fato, Grenzer (2017) ainda acrescenta que:

Com isso, a “mãe” de Jesus (v. 25b-c) se encontra inserida em determinada comunidade. De certo modo, ela representa Israel e o povo judeu, e isso justamente no momento de ela sofrer, indescritivelmente, com as injustiças apoiadas pelas lideranças de seu próprio povo. Mas há quem lhe faça companhia: sua “irmã” (v. 25c), “Maria de Clopas [sic]” (v. 25d) e “Maria de Magdala” (v. 25e). (GRENZER, 2017, p. 468)

Nisso, a figura da Mãe de Jesus aponta um caminho para a vida, um agir que desponta sentimentos de amor, misericórdia e compaixão, representa na sua integridade “não só uma mãe que sofre pelo filho, mas uma discípula disposta a sofrer com o seu Mestre” (MAGGI, 2013, p.176).

A respeito disso, é válido ressaltar detalhes importantes que a narrativa apresenta. Antes da sua paixão, o redator descreve que, da cruz, Jesus olha para sua mãe, para o discípulo amado e as demais mulheres (Jo 19,26). O verbo “ver” na obra joanina é de extrema importância, implica ação e decisão, seja por parte dos discípulos/personagens, seja por parte de Jesus. Nesse contexto, entendemos a atuação por parte do Mestre, é ele que, ao olhar para sua mãe, entrega o discípulo, “Mulher, eis aí o teu filho” (Jo 19,26), e, em seguida, confia ao discípulo a sua mãe que o acolhe consigo, “Filho, eis aí tua mãe” (Jo 19,27). Esse episódio retrata o rosto amoroso do Pai, “a dinâmica do amor, a qual, de forma tão marcante, caracteriza o ensino e a prática de Jesus, ganha sua última concretude ‘junto à cruz’ (Jo 19,25)” (GRENZER, 2017, p. 470).

O texto nos leva a refletir uma atitude de acolhida por parte do discípulo amado, mas também da própria Mãe de Jesus, quando se mostram fieis às palavras de Jesus. “Ao ‘acolher’ a mãe de Jesus, ou seja, aquela que Jesus lhe ‘enviou’, o discípulo amado ‘acolhe’ o próprio Jesus e ‘aquele que o enviou’ (Jo 13,20; 5,43-44)” (GRENZER, 2017, p. 471). O gesto do discípulo amado interpela-nos a compreender também uma configuração eclesial, experiência fundante de uma igreja que nasce aos pés da cruz, tendo como protagonista a Mãe de Jesus. Maria é mãe, porque gerou o Cristo, mas também mulher, pois, pelo seu “Sim” (cf. Lc 1,38) se dispôs a contribuir na missão do povo de Deus, junto daquele que tem como característica principal a irradiação do amor de Cristo, o discípulo amado do evangelho joanino.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As reflexões aqui apresentadas a partir da figura da Mãe de Jesus no evangelho de João, nos levam a perceber traços significativos que podem influenciar diretamente a vida das comunidades, mas também a práxis de todos os cristãos. A figura de Maria é carregada de profunda sensibilidade. Os eventos descritos pelo autor do quarto evangelho nos impelem a perceber a Mãe de Jesus para além de uma proximidade familiar ou carnal, Maria é por excelência, mulher e mãe, porque reverbera uma atitude de fé primordial, se coloca entre Jesus e os seus discípulos, como discipula fiel, atenta e obediente às palavras do seu filho.

O autor coloca a presença da figura da Mãe em dois momentos distintos, mas que estão em profunda relação num sentido estritamente teológico. Maria nas bodas de caná, evento descrito em Jo 2,1-11, é a imagem perfeita de uma mãe preocupada e atenta às realidades dos seus, percebe a falta de vinho e imediatamente procura aquele que poderia fazer alguma coisa. A falta do vinho era sinal da falta da alegria na festa, por isso a pressa da Mãe, que mesmo tendo sido advertida pelo filho de que não tinha chegado a sua hora, direciona o protagonismo do seu filho apontando o que é essencial ainda hoje “fazei aquilo que ele vos disser” (Jo 2,5).

Por fim, no momento da crucificação de Jesus, o discipulado da mãe ganha vitalidade, estando junto à cruz com o discípulo amado e algumas mulheres, o seu exemplo testemunha sinais de comunhão, ensinando aos discípulos e às discipulas de hoje viver as dificuldades e provações da missão. Outrossim, como mãe, sofre as dores ao ver o seu filho sendo morto

motivado por situações injustas de um sistema político-religioso perverso. Assim, a Mãe de Jesus neste evangelho é protótipo de uma igreja nascente aos pés da cruz. Acolhida pelo discípulo a quem Jesus amava, dá início a um novo projeto de comunidade, em que o amor e a acolhida são pontos-chaves para viver fielmente o desejo do Messias, o crucificado.

5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bíblia Sagrada Ave Maria: edição de estudos.12. ed. São Paulo: Editora Ave Maria, 2020

GRENZER, Martins. Convivências junto à cruz (Jo 19,25-27). **Atualidade Teológica.** Rio de Janeiro, v.21, n.57, p.458-475, set./dez., 2017.

KONINGS, Johan. **Evangelho segundo João:** Amor e Fidelidade. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MAGGI, Alberto. **A Loucura de Deus:** o Cristo de João. São Paulo: Paulus, 2013.

MARTINS, Francisco Remi Nogueira. **Um caminho de revelação e de fé:** um estudo exegetico-teológico de Jo 2,1-12. 2020. 98f. Dissertação (Mestrado Integrado em Teologia), Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Braga, 2020.

SILVA, Nelson Maria Brechó da. A figura de Maria na festa de Caná em Jo 2,1-11. **Atualidade Teológica.** Rio de Janeiro, v.4, n.64, p.153-170, jan/abr, 2020

ZUMSTEIN, Jean. O evangelho segundo João. In:__. MARGUERAT, Daniel. **Novo Testamento:** história, escritura e teologia. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

O DISCÍPULO AMADO E O SEU RECLINAR-SE: UMA ANÁLISE DE JOÃO 13,23

Francisco Gabriel da Silva⁹
Augusto Lívio Nogueira de Morais¹⁰

RESUMO

No Evangelho de João, a figura do Discípulo Amado é fundamental, inclusive a própria autoria do Evangelho é atribuída a ele (Jo 21,24). O norte do entendimento do escrito é colocado na figura desta personagem, uma vez que a exposição do Evangelho se produz na interpretação de sua fé, situando a escrita no seu testemunho no seio da sua comunidade. Portanto, o Discípulo Amado, no Evangelho, não assume apenas o lugar de figura simbólica, mas é o fundador da tradição e da escola joanina, sendo ele mesmo o modelo de discípulo de Jesus. O relato de Jo 13,23, nos coloca de frente a uma cena enigmática, um gesto corporal que precisa ser melhor compreendido na cultura da época, mas também em suas implicações teológicas. Desse modo, compreender aspectos da relação de afeto presente na cena nos ajudará a entender a figura do Discípulo Amado, assim como o Evangelho segundo João, que tem princípios norteadores na figura desse discípulo. Essa pesquisa tem por finalidade entender a figura do Discípulo Amado no evangelho de João, bem como realizar uma análise no referido Evangelho, precisamente no versículo 23 do capítulo 13, identificando esse discípulo que Jesus amava na atitude de reclinar-se junto ao seu mestre e as implicações desse gesto. Para atingir o objetivo proposto, o percurso metodológico utilizado consiste numa revisão bibliográfica em autores como Carson (2007), Konings (2005), Flanagan (2013), Malzoni (2018), Mateos (2011). Enquanto texto bíblico, utilizou-se A Bíblia (2015), da editora Paulinas, e Bíblia de Jerusalém (2002), da editora Paulus. Para se compreender a figura do Discípulo Amado levam-se em conta, nesta análise, muitos versículos e relações que ocorrem no texto sagrado com ele, porém destacamos aqui a importância de Jo 13,23. No discípulo e/ou na comunidade dele destacamos o testemunho herdado, um testemunho ocular e fruto de uma tradição representativa e filial.

PALAVRAS-CHAVE: Discípulo Amado. João. Evangelho.

1 INTRODUÇÃO

A expressão “discípulo a quem Jesus amava”, usada algumas vezes no Evangelho Segundo João, é colocada para designar um dos doze, no quarto Evangelho, esse discípulo

⁹ Graduando do curso de Teologia (FCRN), graduado em Geografia (UERN), especialista em Educação Ambiental e Geografia do Semiárido (IFRN). gabriel_sylvie@hotmail.com.

¹⁰ Mestre em Teologia com concentração em Literatura Bíblica e Teológica - interpretações, pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Membro do Grupo de Pesquisa Cristianismo e Interpretações da UNICAP e do Grupo de Pesquisa A Bíblia em Leitura Cristã da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Professor de Teologia na Faculdade Católica do Rio Grande do Norte (FCRN) na área de Sagrada Escritura. profaugustolivio@gmail.com.

assume papel importante na comunidade, tido como modelo no seguimento a Cristo. A conservação do anonimato sobre essa personagem, gera mistério e inquietações não apenas para se saber sua identidade, mas a respeito da justificativa deste *status* nos escritos sagrados, bem como o papel que ele incide na comunidade e na leitura do evangelho que é escrito no seio do seu grupo e contado sobre sua ótica.

Nesse sentido, este estudo é feito na tentativa de entender o relevante papel desse discípulo no escrito joanino. Destaca-se especialmente Jo 13,23 que narra uma cena intrigante: o referido discípulo a reclinar-se no seio do mestre Jesus. Acredita-se que esta cena não pode ser ignorada, e a investigação sobre ela nos fornece elementos importantes na compreensão da personagem a quem Jesus amava, nos dando inclusive uma chave de leitura sobre do referido Evangelho, sendo compreendido mais facilmente a partir do entendimento da relação estabelecida entre Jesus e o discípulo amado.

A revisão da literatura, recurso metodológico utilizado, apontou para divisão do trabalho em algumas partes. Inicialmente mapeamos as nomeações do discípulo, então chegamos à primeira sessão que trata da menção inicial, principal cena do nosso interesse. Nela, tentamos entender o contexto e a cultura da época e suas implicações teológicas, a posição ocupada à mesa nos leva a compreender melhor o relacionamento entre discípulo e mestre, no ato do reclinar-se. A segunda divisão da sessão apresenta o discípulo que Jesus amava e Pedro, buscando entender a afinidade entre esses discípulos, uma vez estando eles sempre relacionados na trama do Evangelho.

2 O DISCÍPULO AMADO E O SEU RECLINAR-SE

A primeira vez que o discípulo a quem Jesus amava é mencionado é em Jo 13,23 no seu ato de reclinar-se junto a Jesus no acontecimento da última ceia e lava pés (neste caso, no Evangelho de João o destaque dado é ao lava pés). A menção a esse discípulo é feita também junto à cruz de Jesus (19,26), no túmulo vazio (20,2), perto do mar de Tiberíades, quando o Jesus ressuscitado apareceu a sete de seus (21,7), e nos dois versículos finais que atribuem a autoridade deste Evangelho a ele (21,24-25).

Nas Escrituras não se nomina “o discípulo a quem Jesus amava” ou o “discípulo amado”, esta última sendo uma fraseologia mais frequentemente usada para tratar do discípulo,

porém a primeira se torna mais fiel à tradução da Escritura. A tradição cristã o entende como sendo João, embora o Evangelho de João saiba que esse discípulo é um dos doze, o Evangelho só faz questão de nomeá-lo como o discípulo a quem Jesus amava.

O fato é que a menção a esse discípulo nestes termos nos faz querer entender o porquê de tal afeto e as implicações dessa relação na comunidade. Amaria Jesus tal discípulo mais que aos outros? A esse questionamento Malzoni (2018) nos sugere:

Não se trata de um amor de predileção da parte de Jesus, que amaria mais a este que aos outros discípulos, mas sim de perceber que o Evangelho é comunicado no amor: do Pai para o Filho, Jesus; de Jesus para seus discípulos; destes para aqueles que os acolhem. A mesma palavra usada para designar o lugar que o discípulo ocupa na ceia em relação a Jesus (*kólpos*, "colo", "peito") é usada para designar o lugar do Filho na intimidade do Pai no prólogo do Evangelho (Jo 1,18). (MALZONI, 2018, p. 237).

Assim, no final do prólogo de João, quando se relata que Jesus está na intimidade do Pai, ou seja, no seu colo, no seu lado, significa uma intimidade e honra que versa também com a relação do Cristo com o discípulo.

Dessa maneira, cabe entender que o relacionamento de proximidade e fruto do amor não o colocava como arrogante por ser tido como amado, mas como de grato pela graça. O silêncio da identidade do discípulo ajuda inclusive a desvinculá-lo da predileção, o fato da omissão de sua identidade sugere-nos uma relevância ao testemunho.

2.1 O reclinar-se

O reclinar-se do discípulo que Jesus amava está no contexto do lava pés, episódio que nos lembra o serviço e a ação humilde do Messias. Inicialmente percebemos uma característica de serviço na cena, mas também sacramental, provavelmente referente ao Batismo (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p.1877, n.1). Então, ficamos cientes de que o gesto de Jesus não é um rito de purificação, como poderia ser pensado no seu contexto judeu e aspectos ritualísticos da situação, mas é um exemplo a ser imitado, como o próprio Cristo propõe em Jo 13,14-15: “Se eu, Senhor e mestre, vos laveis os pés, também vós deveis lavar os pés uns dos outros. Eu vos dei um exemplo para que, como eu vos fiz, também vós façais”. É nesta cena e nesse

contexto, que Jesus está a sós com seus discípulos, sem presença das multidões e estabelece um diálogo próprio entre mestre e discípulos.

O versículo em questão: “Um de seus discípulos, aquele que Jesus amava, estava reclinado junto a Jesus” (Jo 13,23), impele-nos compreender a estrutura à mesa e os gestos corporais desta cena. Na última ceia o discípulo mencionado reclinou-se, possivelmente à direita¹¹ como sugere o texto nos versículos seguintes, podendo nos fazer pensar inclusive que este era um lugar de honra à mesa, mas entendendo a cultura local, quem sentava à esquerda, do anfitrião é que possuía tal honraria (CARSON, 2017). Pedro não estava nem à direita, nem à esquerda e não sabemos quem dispunha da esquerda, poderia ser Judas Iscariotes provavelmente.

A posição ocupada pelo discípulo a quem Jesus amava, que estava à direita pode indicar o relacionamento que esse tinha com o mestre. Mas, mais que isso, impele-nos, imaginar uma relação semelhante a que Jesus ocupa junto ao seio do Pai. A esse respeito Carson (2017), apresentar-nos:

A oração “estava reclinado ao lado dele” é uma tradução bastante perifrástica do que literalmente significa ‘estava reclinado em seu seio’. A expressão está literalmente correta (cf. 24-26), mas também faz lembrar o versículo 1.18, no qual se diz que a Palavra de Deus, o unigênito, o próprio Deus, está no seio do Pai. Este versículo pode, portanto, sugerir que o discípulo amado tinha um relacionamento com Jesus análogo ao relacionamento que Jesus desfrutava com seu Pai celestial. A centralidade de tais relacionamentos analógicos já foi indicada no versículo 20. (2017, p. 473)

O mesmo autor supracitado (2017, p. 473) informa-nos ser costumeiro sentar-se na maioria das refeições, e sentando reclinar-se à mesa, esse sendo “um costume helenístico, reservado para refeições especiais”. Embora em um contexto diferente culturalmente falando, essa prática também foi introduzida no mundo judaico, “este costume provavelmente era um sinal de extrema decadência (Am 6,4-7), porém, nos tempos do Novo Testamento, isto era normal em banquetes importantes e festas” (Carson, 2017, p. 474).

Entendida a posição à mesa, os assentados apoiavam-se sobre o cotovelo esquerdo, deste modo o corpo ficava ligeiramente voltado para a esquerda; “um comensal ficava assim de frente

¹¹ Acredita-se que o discípulo estava à esquerda pelo costume helenístico de apoiar-se no cotovelo esquerdo, fazendo isso sua cabeça reclinava-se sobre o peito de Jesus que assumia o papel de comensal principal à mesa.

ao comensal principal e outro às suas costas. Estando os divãs colocados obliquamente com referência à mesa, a cabeça do que estava adiante encontrava-se à altura do peito de quem estava no centro” (Mateos, 2011, p. 591). Isso nos ajuda a entender Jo 13,25 “Reclinado como estava sobre o lado de Jesus, disse-lhe: ‘Senhor, quem é?’”

2.2 O discípulo que Jesus amava e Pedro

Em meio a uma cena dramática e complexa, quando o evangelista relata que Jesus agitou-se interiormente e declarará que um dos discípulos haveria de traí-lo (Jo 13,21), o autor sagrado sente a necessidade de relatar que entre os discípulos que se olhavam buscando compreender a situação, havia o discípulo que Jesus amava reclinado junto a Jesus (Jo 13,23). Além desta ser a primeira referência explícita ao Discípulo Amado, ele também é um mediador entre Pedro e Jesus. Atestando isso, Flangan (2013, p.128) afirma: “ele serve de mediador entre Jesus e Pedro; seus aparecimentos posteriores estão quase invariavelmente relacionados com Pedro”.

Quando Jesus testemunha a traição é ao discípulo que Jesus amava que Simão Pedro recorre para que houvesse a especulação sobre qual deles seria o traidor. Assim se dá o v. 24, sequência da menção ao discípulo que estava reclinado sobre Jesus: “Simão Pedro lhe acenou para que perguntasse a respeito de quem estava falando”. Malzoni (2018, p. 237) diz-nos que “a reação dos discípulos é de incompreensão (Jo 13,22). Entre eles, há um que está reclinado no peito de Jesus, isto é: a seu lado numa posição de honra e intimidade. É o discípulo que Jesus amava (Jo 13,23)”.

Esse discípulo que dispõe de intimidade e honra perante Jesus é a quem Pedro recorre para que se dirigisse ao mestre, talvez em virtude da proximidade estabelecida na relação, proximidade não só de corpo, mas também de alma. Embora o escritor sagrado não rebaixe Pedro, enxergamos o Discípulo Amado como superior em uma situação de intervenção perante o mestre, uma situação que não é necessariamente de poder, mas fruto de uma intimidade. O lugar de honra e confiança que o discípulo ocupa faz-nos olhá-lo como estando recostado no Cristo, no seu regaço.

Em meio a isso, “Pedro dá-lhe sinal para que pergunte quem é o traidor. Assim, num contraste dramático, no momento em que a apostasia se encarna em Judas, aparece em cena, pela primeira vez, o ‘Discípulo Amado’” (KONINGS, 2005, p. 262). Segundo Konings (2005), esse é um momento decisivo da iniciação dos discípulos no ministério de Cristo, é aí que enxergamos um discípulo perfeitamente iniciado, a quem é dada a intimidade, a quem é dado saber e compreender tudo. Esse é o momento de decidir quem seguiria e quem abandonaria a Jesus.

Essa relação entre Pedro e esse discípulo pode ser examinada em Jo 21,7. Próximo do mar de Tiberíades, Jesus ressuscitado aparece a eles e a alguns outros, “Aquele discípulo que Jesus amava disse a Pedro: ‘é o Senhor’. Simão Pedro, tendo ouvido que era o Senhor, vestiu a túnica, pois não estava vestido com ela, e atirou-se ao mar”. Pedro não reconhece inicialmente o Senhor, enquanto o Discípulo a quem Jesus amava faz isso rapidamente, sendo o primeiro.

Há, na figura de Pedro e do discípulo a quem Jesus amava, um contraste. O primeiro chega a falhar na fidelidade ao Cristo, o renega, não está junto à cruz na hora da sua morte. O segundo, é modelo de discípulo, o fato dele estar próximo, não ter deixado a presença junto a mãe de Jesus aos pés da cruz o põe como exemplo de fidelidade, como aquele que não trai nem abandona o Cristo, perfeito na fé e íntimo do mestre.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para se compreender a figura do Discípulo Amado leva-se em conta nesta análise muitos versículos e relações que ocorrem no texto sagrado com ele, porém destacamos aqui a importância de Jo 13,23. Essa é primeira menção ao discípulo, e ela assume um princípio norteador na compreensão do próprio Evangelho de João que é contado na ótica dele. Seria difícil suceder à contemplação das demais cenas sem captarmos essa chave de leitura, entendendo o discípulo que Jesus amava, como modelo de discípulo e o papel que ele incide no seio da comunidade. É necessário percebê-lo como figura íntima ao Cristo, usado pelo autor do Evangelho, até de maneira pedagógica, em uma relação de amor.

O discípulo a quem Jesus amava não é meramente uma figura fictícia, afim de representar o discípulo ideal. O evangelista o apresenta dentro da comunidade e fundamentado

na tradição joanina. Podemos perceber isso em Jo 21,24: “Esse é o discípulo que testemunha a respeito dessas coisas, e que as escreveu e sabemos que é verdadeiro seu testemunho”. No discípulo e/ou na comunidade dele destacamos o testemunho herdado, um testemunho ocular e fruto de uma tradição representativa e filial.

Não se busca aqui romantizar a figura do Discípulo Amado, distante e inalcançável. Ao contrário, podemos enxergá-la como próxima. Até porque se acredita que seu anonimato é colocado para que no seguimento a Cristo se tome posse desse modelo. No contexto atual, precisamos superar o distanciamento do Cristo e do modelo de discípulo. Que a figura do Discípulo Amado continue a ser contraponto ante à traição e à infidelidade, e que possa contribuir para a fidelidade e a constância ao Evangelho. A figura de Jesus perto do Discípulo Amado é o caminho proposto pelo Evangelho, seria difícil entender o amor no Evangelho de João, sem entender a experiência de amor entre Jesus e o Discípulo Amado.

4 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A Bíblia: Novo Testamento. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2015.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

CARSON, D. A.; tradução: Daniel Oliveira e Vivian do Amaral Nunes. **O comentário de João.** São Paulo: Shedd Publicações, 2007.

FLANAGAN, Neal. Evangelhos e Atos: João. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Roberto J (org.). **Comentário Bíblico.** 7. ed. São Paulo: Loyola, 2013. p. 74-109.

KONINGS, Johan. **Evangelho segundo João: amor e fidelidade.** São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MALZONI, Claudio Vianney. **Evangelho Segundo João.** São Paulo: Paulinas, 2018.

MATEOS, Juan. **O Evangelho de São João: análise linguística e comentário exegético.** 3. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

O PROJETO DE EVANGELIZAÇÃO DE PE. CAETANO MINETTE DE TILLESSE A PARTIR DA EXPERIÊNCIA COM A BÍBLIA

Kelviane Pontes Vieira¹²

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo abordar a trajetória de vida de Padre Caetano Minette de Tillesse, tendo como foco sua experiência com a Bíblia e os anseios provenientes do Concílio Vaticano II que geraram em seu coração o profundo desejo de realizar uma nova evangelização. Seguidamente discorre-se a respeito da pobreza no aspecto religioso e social tendo como propósito relacionar esta temática ao trabalho de Padre Caetano no Pirambu (grande favela situada na cidade de Fortaleza/CE) e associar com sua experiência com a Bíblia e a Teologia da Libertação que, na época de sua chegada no Brasil, estava em alta na América Latina. Por fim, faz-se uma breve explanação a respeito dos trabalhos sociais realizados por Padre Caetano Minette de Tillesse, tomando como premissa a compreensão de que sua experiência com a Bíblia não se resumiu ao contexto eclesial, mas o impulsionou a ir ao encontro dos pobres e necessitados, a fim de levá-los a uma experiência existencial a partir da Bíblia. Fez-se uso da pesquisa exploratória como percurso metodológico investigando documentos capazes de aumentar a familiaridade com o tema abordado e obter dados relevantes. Assim, partindo do contexto apresentado, tendo como figura principal Padre Caetano e sua metodologia de vida formada por sua relação com a Bíblia enquanto Palavra de Deus, pretende-se instigar uma renovada relação com a Bíblia tendo como pano de fundo o cenário atual, procurando, sobretudo, servir de estímulo aos agentes de pastorais em suas atividades tanto as que são desenvolvidas no espaço físico das igrejas como aquelas realizadas fora dos templos religiosos.

PALAVRAS-CHAVE: Padre Caetano Minette de Tillesse. Bíblia. Pirambu. Teologia da Libertação.

1 INTRODUÇÃO

Considerar a experiência com a Bíblia como algo para além dos muros das instituições religiosas é algo desafiador. Pensá-la como um instrumento de mudanças, de percepção e aproximação do próximo é um movimento que, por vezes, foge de nossas concepções. Aproximá-la da realidade do ser humano e das classes sociais, como parte de suas vidas, sugere uma discussão que perpassa o entendimento da Bíblia não somente enquanto conhecimento teórico, mas enquanto experiência eficaz que gera uma ação consequente de tal.

Trata-se de lançar o olhar para a Bíblia enquanto Palavra que se mantém viva e que, ao longo do tempo, proporcionou mudanças por onde foi anunciada e experienciada. É Palavra

¹² Aluna do Curso de Especialização em Estudos Bíblicos da Faculdade Católica de Fortaleza.

que “*transcende a letra*”¹³, “O céu e a terra passarão, mas minhas palavras jamais passarão” (Mt 24, 35), é Palavra que alcança não somente realidades espirituais ou próprias de instituições religiosas, mas que se insere no cotidiano das pessoas, em suas realidades sociais.

Surge então um questionamento: se tanto é atribuído à Bíblia, se muitos embebedos pelo poder emanado por ela a anunciam e falam do poder de sua ação, porque pensá-la de um modo tão restrito, exclusivista e, por vezes, até meritocrático? Deste modo, queremos refletir, a partir da experiência de quem já compreendeu a Bíblia enquanto verbo, “Palavra que se fez carne” (Jo1,14), Palavra que produz atitudes concretas, tendo como protagonista deste estudo Padre Caetano Minette de Tillesse.

2 CONTEXTUALIZANDO UMA GRANDE OBRA

Padre Caetano Minette de Tillesse, batizado com o nome de Ghislain Jean Marie Minette de Tillesse nasceu nas proximidades de Bruxelas, em Neder-Ockerzeel, no ano de 1925 e recebeu uma sólida formação espiritual. Mesmo tendo pais de sangue aristocrata, sofreu grandes privações no período em que a Alemanha invadiu a Bélgica. Tinha 15 anos de idade quando a Segunda Guerra Mundial estourou, tendo que emigrar de Bruxelas para Le Moëres (fronteira com a França) junto com sua família.

Aos dezoito anos, apresentou-se como voluntário na guerra, recebendo a identificação de “Soldado 7210”, uma vez que, em meio a uma crítica e ameaçadora situação, sentiu que era preciso lutar por sua nação. Tendo passado um ano, em 1945, retornava como sobrevivente.

Aos 21 anos de idade iniciou uma grande e nova jornada em sua história. Em 1946 ingressou no Mosteiro Cisterciense de Orval (Bélgica) no qual viveu por 22 anos em oração, silêncio, estudo e trabalho.

Demonstrava grande interesse e dedicação pela vida de oração e pela leitura e estudo das Sagradas Escrituras, além de estudar filosofia e teologia no mosteiro, foi enviado à Roma para licenciar-se em teologia na Universidade Gregoriana e, posteriormente, ao Pontifício Instituto Bíblico. No período em que esteve em Roma presenciou o germe do Concílio Vaticano

¹³ Parafrazeando a Exortação Apostólica Pós Sinodal Verbum Domini do Papa Bento XVI, v. 38.

II¹⁴, em que a Igreja iniciava um período de efervescência uma vez que, diante do contexto mundial entre guerras, mudanças políticas, econômicas e sociais, enfrentava grande fragilidade em sua ação evangelizadora.

A inspiração para um verdadeiro *Aggiornamento*¹⁵ na Igreja por meio do Concílio Vaticano II, foi motivo de inspiração e impulso para Padre Caetano

[...] mais ou menos na época do Concílio, senti no coração o desejo de fazer uma fundação diferente, mais próxima às necessidades e anseios do nosso tempo, do nosso século. Mas não na Europa, que tinha bastante fundações religiosas, ancoradas numa tradição de dois mil anos; acreditava que fosse melhor na América Latina. (LIMA, 2016, p .51)¹⁶

Em 1967, encontra-se com um amigo suíço jesuíta que, desde 1965, achava-se como missionário em Salvador (Brasil) e, àquela época já ordenado, Padre Caetano e seu companheiro Padre Norbert Gorrissen solicitam a autorização para realizarem uma experiência no Brasil que, discernida por seu superior local, foi permitida pelo prazo de 6 meses.

Os padres Caetano e Norbert, partem de Orval em 14/03/1968 com o mesmo espírito de silêncio, oração e os corações cheios de expectativas, passaram 12 dias em alto mar chegando ao Brasil em 28/03/1968.

Acolhidos pelo mosteiro de São Bento, em Salvador, fizeram ali uma experiência de oito meses onde Padre Caetano ouve falar de uma das maiores favelas da América Latina, localizada em Fortaleza - Ceará: o Pirambu.

¹⁴ O Concílio Vaticano II foi o 21º Concílio Ecumênico da Igreja Católica e ocorreu entre os anos de 1962 a 1965. Convocado pelo Papa João XXII, o Concílio ocupou-se em pensar de modo global, uma renovação da Igreja mediante as mudanças mundiais, cujo modo de evangelizar já não parecia tão eficaz.

¹⁵ Termo italiano que significa atualização. Utilizado por Papa João XXIII, como principal orientação para o Concílio Vaticano II.

¹⁶ Entrevista concedida à Comunidade Católica Shalom. Disponível em: <<https://www.comshalom.org/uma-geracao-que-ame-a-biblia/>> Acesso em: 14 set. 2019.

3 A POBREZA RELIGIOSA E A POBREZA NO PIRAMBU: CONTRASTES E SENTIDOS

A respeito da pobreza religiosa, São Bento adverte: “se possui quaisquer bens, ou os distribua antes aos pobres, ou, por solene doação, os confira ao mosteiro, nada reservando para si de todas as coisas pois sabe que, deste dia em diante, nem sobre o próprio corpo terá poder”. (Regra de São Bento, 58).

A pobreza caracteriza-se desta forma, como completo abandono e desapego aos bens materiais, antes entregar aos pobres ou ao mosteiro, que as possuir. É um verdadeiro despojamento do reter para si, “a pobreza é expressão da virtude teologal da esperança [...]”¹⁷ (TILESSE, 2002, p. 24). Aquele que se despoja dos bens terrenos, o faz encorajado pela esperança de que nada lhe faltará. Além disso, a pobreza “[...] deve ser uma expressão da obediência” (TILESSE, 2002, p. 24).

Se posta frente a frente a pobreza na vida religiosa e a pobreza com que se deparou Padre Caetano em sua chegada no bairro do sofrido Pirambu, fica perceptível o contraste. Enquanto uma caracteriza o abandono dos bens terrenos em favor de um bem maior, firmado em uma entrega de vida pelo Reino de Deus, a outra refletia-se enquanto fruto da busca incansável e inconsequente destes bens, acarretando em um completo descaso à população que ao contrário, ficava impossibilitada da posse de bens e até mesmo dos direitos que lhes eram devidos.

Ao chegar no Pirambu no final da década de 60, Padre Caetano depara-se com a realidade de um povo envolvido pelo sofrimento e a dor, cenário que não lhe intimidou

Neste Brasil, eu excluí Rio, São Paulo e mesmo Recife, por estarem mais “europeizados”; escolhi o Nordeste, onde pensei encontrar brasileiros “da gema do ovo”, para começar alguma coisa nova, diferente. Eu me empolguei e me identifiquei com o trabalho de Pe. Hélio Campos¹⁸ com o povo simples e humilde do antigo

¹⁷ O trecho pertence ao texto que compõe a Constituição do Instituto Religioso Nova Jerusalém do ano de 2002 escrito por Padre Caetano Minette de Tillesse fundador do instituto.

¹⁸ Padre Francisco Hélio Campos nasceu aos 24 de julho de 1912 em Quixerambim/ CE e foi ordenado em 05 de agosto de 1937. Trabalhou nas Paróquias do Mucuripe, em Fortaleza, Senador Pompeu e Pedra Branca, todas localizadas no Ceará. No ano de 1958 assumiu a Paróquia do Pirambu, onde realizou um vigoroso trabalho pastoral dando visibilidade ao bairro. Em 1 de janeiro de 1962 reuniu uma multidão em direção ao centro de Fortaleza, a fim de reivindicar os direitos da população, movimento que ficou conhecido como a “Marcha do Pirambu”.

“Pirambu” e me ofereci para continuar o seu trabalho, quando ele teve de se retirar. (Retiro na Nova Jerusalém. Fortaleza, 24 a 29 de julho de 2000, p.8)

Que sentido teria falar da Palavra de Deus a um povo ávido da atenção do Poder Público, faminto de comida, em situações degradantes de higiene, saneamento básico, educação, sedento de ser reconhecido enquanto gente, enquanto pessoas de direitos? Que lógica faria transmitir algo abstrato perante necessidades tão concretas, palpáveis e urgentes? E em que influiria todo seu conhecimento intelectual e bíblico? Ao longo dos anos de sua atuação no bairro do Pirambu (1969 – 2009), Padre Caetano agiu respondendo estes e tantos outros questionamentos.

4 UMA NOVA TEOLOGIA PARA UM CONTINENTE DIFERENTE

Na época da chegada de Padre Caetano ao Brasil, a Igreja Católica ainda fervilhava em torno das propostas de renovação eclesial apresentadas pelo Concílio Vaticano II. Uma das grandes preocupações do próprio Concílio Vaticano II foi rever o modo de transmitir e de proporcionar aos fieis maior aproximação com a Bíblia. Neste sentido, o próprio Concílio produziu um dos documentos mais importantes a respeito da Bíblia denominado “Dei Verbum”¹⁹, apontando a centralidade da Escritura na Igreja e na vida dos fieis.

Neste mesmo contexto, ainda como resultado da Conferência de Medellín (1968), Padre Caetano presenciou a efervescência da chamada Teologia da Libertação, que resultou do processo de reflexões teológicas no decorrer da Conferência. A Teologia da Libertação, propunha a opção preferencial pelos pobres e dentre suas marcas está o incentivo à leitura Bíblica por meio de um viés diferente, chamado de leitura popular ou libertadora da Bíblia.

Ao chegar no Pirambu, Padre Caetano se deparou com uma realidade social que carecia de profundas e rápidas ações concretas, as necessidades das pessoas eram urgentes, mas ele entendia que elas precisavam não apenas de respostas aos seus problemas imediatos, necessitavam também viver uma experiência existencial, que fosse capaz de adentrar sua história sem deixar de dar a devida atenção às suas necessidades objetivas.

¹⁹ É um dos principais documentos do Concílio Vaticano II, promulgado por pelo Papa Paulo IV, em novembro de 1965. Aborda a relação entre Revelação e Tradição, aponta a centralidade da Palavra de Deus na vida da Igreja e importância de conhecê-la e interpretá-la bem.

Tendo como base sua experiência com a Bíblia, Padre Caetano acreditava que era necessário se fazer objeto da obra divina, não apenas trabalhar para o Reino, mas fazer a diferença e se deixar ser instrumento de Jesus para o mundo de hoje (TILLESSE, 2002).

Sendo assim, Padre Caetano realmente propôs uma nova Teologia, um novo modo de levar a Palavra de Deus e adentrar na realidade humana. Seu projeto não consistia em levar o povo a uma revolta, mas ensiná-lo a enxergar na vida a Palavra de Deus e movidos por ela terem “vida em abundância” (cf. João 10,10).

Soube alinhar os extremos da pobreza religiosa e da pobreza social, em uma realidade completamente diferente da sua realidade de origem. Lima, ao nos apresentar a vida e a obra de Padre Caetano, discorre sobre a sensibilidade do Padre junto à realidade do Pirambu:

Olhou para nosso chão pobre e ficou com vontade de cultivar, ou melhor, tornou as dunas do Pirambu, terra fértil. Fala estrangeira, nem por isso tornou-se difícil a linguagem do coração. Cultura diferente, mas soube inclinar-se, cedo seu povo o acolheu como pastor, aquele homem teve que se transformar num dínamo²⁰ (...) (LIMA, 2016, p.123-124)

A experiência com a Bíblia é o centro do projeto de Padre Caetano para o povo do Pirambu e fez questão de mostrar com ações concretas que a Palavra de Deus não é apenas para alguns escolhidos, mas por ser Palavra viva se torna real na realidade humana seja ela qual for.

5 A BÍBLIA COMO RESPOSTA AOS APELOS SOCIAIS

Após uma caminhada acerca do percurso de vida de Padre Caetano, galgando a nova evangelização por meio da Palavra de Deus junto aos mais simples e humildes, é indispensável apresentar algumas das ações práticas que compuseram seu projeto no Pirambu.

Certamente, seria necessário mais tempo para discorrer sobre seu projeto, que inclui de modo grandioso trabalhos no campo social e espiritual, mas aqui apresenta-se uma pequena parcela de seus trabalhos, sobretudo, aqueles situados no âmbito social, a fim de salientar que a experiência com a Bíblia pode e deve ultrapassar o aspecto unicamente espiritual e eclesial.

²⁰ Cf. Edição do Jornal O Povo, 28/04/1980, p. 13.

A grande marca de Padre Caetano foi sua atuação junto aos moradores do Pirambu, ensinar o povo a liderar, a ter conhecimento para que soubesse compreender a sua própria realidade e lutar por seus direitos e encontrar formas de organização para que assim, pudessem ter maior força inclusive perante às autoridades públicas.

Em continuidade aos trabalhos de Padre Hélio Campos fomentou a formação dos Conselhos Comunitários e a Comissão da Conciliação. Em conjunto com seu Conselho Comunitário, Padre Caetano realizou seu primeiro trabalho que consistiu em acabar com os transtornos causados pelos alagamentos, realizando a abertura da Avenida Dr. Theberge até o mar. Também com o apoio da população Padre Caetano, conseguiu junto à Prefeitura de Fortaleza a instalação da primeira rede de esgoto do bairro.

Na chamada Zona dos Arpoadores, no ano de 1965, em um terreno doado pelo Padre Caetano, a Secretaria de Educação do Estado construiu uma grande escola (EEFM São José dos Arpoadores) que até hoje permanece funcionando e atendendo aos moradores do bairro, além do Centro Comunitário Cristo Redentor, construído com a ajuda do povo.

À custa de doações, Padre Caetano mantinha mais de 40 crianças que o chamava carinhosamente de “Pai” ou “Paizinho”, quando convidado pelo governo alemão para tomar conta de um núcleo com 40 mil crianças completamente financiado pelo governo da Alemanha afirmou: “Não troco nada neste mundo por meus filhos cearenses”²¹.

Há tantos outros trabalhos, ainda no âmbito social, que poderiam ser citados, mas a essencialidade de todos eles já consta nesta pequena parcela aqui apresentada. Não há dúvidas que, em Padre Caetano, houve um coração desejoso em promover aqueles a quem encontrara por meio de uma experiência que consistia muito mais do que solucionar problemas sociais, mas firmava-se em ter como premissa uma experiência existencial a partir da Bíblia revelando que ela pode e deve ultrapassar os espaços espirituais e eclesiais.

²¹ O São Gerardo Semanário Informativo e Litúrgico 17-24/10/1981 Ano I, n. 8, p.4.* Professor da Faculdade Católica do Rio Grande do Norte (FCRN) do curso de Bacharelado em Teologia. Professor da Rede Estadual de Ensino; Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Especialista em Pedagogia Catequética pela Pontifícia Universidade Católica (PUC/GO). Especialista em Literatura e Ensino pelo Instituto Federal do Rio Grande do Norte (IFRN). Licenciado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Cajazeiras (FAFIC). Bacharel em Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza / Pontifícia Universidad Javeriana de Bogotá. Membro do G.E em Espiritualidades Contemporâneas, Pluralidade Religiosa e Diálogo da Universidade Católica de Pernambuco.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho procurou-se apresentar o contexto de vida de Padre Caetano Minette de Tillesse tendo como foco principal sua experiência com a Bíblia, fato que nos leva a perceber que, em nossas Igrejas e nos serviços pastorais, ainda estamos muito longe de agir e ensinar ações que tenham como centralidade a experiência com a Bíblia, uma visão como a de Padre Caetano, que conseguiu junto à população do Pirambu, unir as extremas necessidades sociais à necessidade de uma experiência de vida e profunda com a Bíblia.

O conteúdo aqui apresentado torna-se útil diante da necessidade alarmante de compreender a Bíblia enquanto Palavra de Deus, aplicável não somente aos espaços eclesiais e até mesmo meramente restrita a uns e outros, mas compreendê-la enquanto Palavra que conduz a uma consciência crítica, que direciona para as necessidades das pessoas, principalmente daquelas que ainda não estão inseridas nos grupos ou pastorais ou que talvez jamais estarão, por não sentir-se alvo da mensagem bíblica.

7 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENTO XVI, Papa. **Exortação Apostólica Pós- Sinodal Verbum Domini**: Sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2010.

BÍBLIA SAGRADA: **Tradução Oficial da CNBB**. Brasília: Edições CNBB, 2019.

CONSTITUIÇÃO do Instituto Religioso Nova Jerusalém. 3ª ed. Fortaleza, CE: Ed. Nova Jerusalém, 2002.

LIMA, Narcélio Ferreira de. **Um Monge Missionário: Vida e Obra de Pe. Caetano Minette de Tillesse**. Rio Bonito: Editora Cenáculo Universal, 2016.

REGRA DE SÃO BENTO. Juiz de Fora: Edições Subiaco, 2012.

ST 2 – RELIGIÃO, FÉ, POLÍTICA E PROFETISMO

Coordenação:

Prof. Me. Maciel Rodrigues Da Silva* (FCRN)

Própria da natureza humana, a religião é uma das mais multiformes expressões de “re-ligamento” do ser humano consigo mesmo, com os outros e o transcendente. Embora as religiões estivessem e, por vezes, ainda estão ligadas ao poder e à manutenção do status quo, não se pode negar que possuem uma importante tarefa de transformação social e cultural baseada, quase sempre, nas hermenêuticas dos seus textos sagrados “canonizados” pelas práxis de fé como resposta àquela proposta de “re-ligamento”. Sendo assim, esta Sessão Temática recebe trabalhos que abordam as interfaces entre Religião, Fé, Política e Profetismo em sua pluralidade de temas emergentes da atualidade: gêneros, feminismos, ecologia, racismos, imigração, políticas públicas etc., com ênfase nas práticas emancipatórias e proféticas que delas decorrem, em virtude da construção de uma nova sociedade.

Palavras-chave: Religião. Fé. Emancipação. Profetismo. Sociedade.

* Professor da Faculdade Católica do Rio Grande do Norte (FCRN) do curso de Bacharelado em Teologia. Professor da Rede Estadual de Ensino; Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Especialista em Pedagogia Catequética pela Pontifícia Universidade Católica (PUC/GO). Especialista em Literatura e Ensino pelo Instituto Federal do Rio Grande do Norte (IFRN). Licenciado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Cajazeiras (FAFIC). Bacharel em Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza / Pontifícia Universidad Javeriana de Bogotá. Membro do G.E em Espiritualidades Contemporâneas, Pluralidade Religiosa e Diálogo da Universidade Católica de Pernambuco.

OS PROFETAS ESTÃO PRESENTES: O APELO POR JUSTIÇA E COMPAIXÃO EM ABRAHAM HESCHEL

Narcélio Ferreira de Lima²²

RESUMO

O pensamento filosófico-teológico e ativismo social do rabino polonês Abraham Joshua Heschel (1907-1972) lhe renderam o título de “profeta do Antigo Testamento”, porque, imbuído por um profundo conhecimento da Toráh e dos profetas hebreus, também está entre os principais nomes do diálogo judaico-cristão do século XX e os grandes defensores dos direitos humanos, sobretudo perante contexto da Segunda Guerra Mundial e Guerra do Vietnã. O presente trabalho intenciona dar evidência às principais ideias e atitudes deste pensador e sublinhar a importância da profecia bíblica para nosso atual contexto religioso e social pelas lentes da ética e amor dos profetas. Nosso principal ponto de partida é uma redefinição, proposta por Heschel, da vocação profética e o aprofundamento de algumas categorias de sua teologia, em especial as ideias de “justiça” e “compaixão”, duas visões ou exigências poderosas e inseparáveis sobre Deus, também assumidas e encarnadas pelos profetas. Para tal, nos valeremos de levantamento bibliográfico, com ênfase para as mais relevantes publicações de Heschel e de alguns pensadores da temática em questão, e do método hermenêutico, procurando aproximar a teologia/religião profética da atualidade. Neste percurso, é possível constatar que os profetas e profetisas da Bíblia não são figuras míticas ou distantes, e que a profecia não é questão encerrada ou “desmistificada”, mas que a pessoa e a mensagem proféticas são antes uma voz que conseguiu atravessar e iluminar gerações por mais de três milênios, continuando a apelar por um constante autodiscernimento, alertando para a insensibilidade à maldade e apego ao poder. A constatação da hodierna escassez de líderes religiosos e políticos que despertem a imaginação e fidelidade de nossos homens e mulheres só reforça a atualidade e relevância desses personagens pelos quais a Bíblia nos veio.

PALAVRAS-CHAVE: Heschel. Profetas. Justiça. Compaixão.

1 INTRODUÇÃO

Já imbuído na pesquisa sobre os profetas hebreus e nos trabalhos da publicação de “O mundo interior dos profetas bíblicos” (2021), senti-me empolgado com a realização da *III Semana de Teologia, Filosofia e Estudos da Religião e III Colóquio Filosófico: Filosofia e Religião*, evento organizado pela Faculdade Católica do Rio Grande do Norte (FCRN) em parceria com UNICAP e UERN, cuja temática “Religião e Cidadania” bem relacionou-se ao nosso objeto de estudo (profetas), a fim de *tecer diálogos e construir novos horizontes*.

²² Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUCGO), bolsista CAPES/PROSUC, graduado em Teologia (2019) e Filosofia (2013) pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). E-mail: fraternascelius@gmail.com.

Justiça e compaixão movem profetas de ontem e de hoje em um amor especial pela palavra do Senhor, pois o que faz de uma pessoa *profeta*, em sentido bíblico, não é apenas a capacidade de ser alvo de uma revelação, “sua verdadeira grandeza consiste em sua habilidade de prender a Deus e ao homem em um mesmo pensamento” (HESCHEL, 1973a, p. 62), e ainda mais, é ser capaz de ir além do êxtase, movendo-se a passos largos para salvação do povo.

É assim que o profeta se porta diante da revelação, sente-se um parceiro de Deus e responsável pela salvação do mundo criado. Por isso, ele consegue ir além do êxtase, vai captando a vontade de Deus, não está preso aos conceitos filosóficos que se tem acerca de Deus, nem a uma vida ou religião sentimentalista (LIMA, 2021, p. 40).

Tais atributos ou visões (justiça e misericórdia) personificam a instauração do reino de Deus no mundo e no coração humano: “Amor e Verdade se encontram, Justiça e Paz se abraçam; da terra germinará a Verdade, e a Justiça se inclinará do céu” (Sl 85,11-12). Não se trata de ideias, mas antes de *exigências*, mostram na literatura sagrada duas dimensões da vida divina que também devem ser compartilhadas com o ser humano, duas poderosas visões de mundo no judaísmo: “Foi-te anunciado, ó homem, o que é bom, e o que Iahweh exige de ti: nada mais do que praticar a justiça, amar a bondade, e te sujeitares a caminhar com teu Deus!” (Mq 6,8).

Esta presente reflexão estrutura-se em três tópicos. No primeiro momento, buscaremos refletir a essência do que seja a pessoa e a vocação profética no Primeiro Testamento. Em seguida, apresentaremos essas duas visões judaico-hassídicas de mundo, que revelam dois grandes atributos ou exigências de Deus a partir da perspectiva bíblica e teológica de Abraham Heschel; e, por fim, uma elucidação de como a profecia bíblica pode se apresentar como uma forma de espiritualidade no mundo contemporâneo, revelando sua atualidade e validade.

2 OS PROFETAS ESTÃO PRESENTES: O APELO POR JUSTIÇA E COMPAIXÃO EM ABRAHAM HESCHEL

Na doutrina hescheliana, os profetas hebreus são apresentados, a partir da Bíblia Hebraica, como personagens *sui generis* frente aos conhecidos sortilégos, astrólogos, místicos, adivinhos e outras figuras exóticas ao mundo extra bíblico porque

o profeta não busca inspiração; vem contra sua vontade, pois ele é apreendido por Deus. Sem preparação ou incentivo, o profeta é chamado para ouvir a voz de Deus [...].

Enquanto o místico é absorvido pelo infinito, o profeta está preocupado com o finito (MOORE, 1989, p. 256-257).

Ser profeta significa compreender o mundo a partir da visão divina, é compartilhar o *pathos* de Deus, comunicá-lo e testemunhá-lo. Portanto, o profetismo hebraico não é apenas uma forma de pensar, mas de viver. Por causa de tal visão, nada poderia deixar os profetas mais irados que a capacidade dos homens e mulheres para o mal, por isso eles se encontravam na maioria das vezes em conflito com sua sociedade, estavam moralmente inadaptados.

Quando os profetas, então, descrevem como a ira de Deus acendeu, é porque os direitos dos pobres são violados ou porque viúvas e órfãos são oprimidos, não é a crueldade de Deus, mas a preocupação de Deus que eles estão transmitindo (MOORE, 1989, p. 249).

Vendo-se não apenas como contemplativos da revelação, mas convulsionados pelo *pathos* a falar e a atuar em nome de Deus, os profetas serão identificados no pensamento hescheliano como *homo sympathetikos*, e a religião profética como religião de simpatia, sempre se ocupando com a história e com assuntos que continuam a tocar a existência humana.

2.1 Que tipo de pessoa é o profeta bíblico

Quando se fala sobre predição do futuro ou contato entre um(a) deus(a) e o ser humano, a figura que se destaca, com certeza, é a do *prophetes*. A grosso modo, costuma-se classificá-lo de “mensageiro”, mas também pode ser relacionado com vidente, adivinho, extático, ou seja, com uma figura exótica, o que pode revelar a forte herança da literatura grega; basta lembrar da sacerdotisa Pítia no oráculo de Delfos. Mas é preciso observar que as figuras proféticas da Bíblia trazem algumas distinções muito evidentes das demais presentes no mundo extra bíblico.

Sicre Díaz (2016) notou que a *Tanakh* utiliza diferentes termos para designar seus profetas, podendo ser *ro'eh* (vidente), *rozeh* (visionário) *'ish 'elohim* (homem de Deus), *nabi* (profeta) ou uma visão conjunta que foi desenvolvida pela tradição posterior. Heschel (1973b,

p. 189-192) acredita que a origem terminológica exata de *nabî* ainda parece obscura. Há disputa entre a forma verbal *nibá* e *hitnabé*, provavelmente associada ao verbo *nabú* (chamar), ao passivo *mashiah* (messias, ungido), *nathin* (um serviçal do Templo) ou *asir* (prisioneiro), passando a ilustrar alguém que sofre uma ação externa. Seria, então, a pessoa que recebeu de Deus um chamado especial ou alguém que possa sofrer influência de um demônio ou deus falso.

Nas religiões extáticas, os profetas deveriam chamar a atenção, obter controle ou procurar meios de comunicação com as divindades, o que poderia se dar entre preces, música, dança, uso de narcóticos, álcool ou técnicas de contemplação e meditação. O êxtase, que pode ser contemplativo ou frenético, é uma forma de autoextinção do eu, onde a pessoa busca fundir-se com a divindade, a fim de adquirir dotes sobrenaturais ou forma elevada de sabedoria.

Já na Bíblia, o profeta não é capaz de provocar uma revelação, nem sequer por meio da oração. É Deus que tem a iniciativa de procurar o ser humano, e essa realidade já está presente nas primeiras páginas da Bíblia, na pergunta de Deus pelo Homem (“Onde estás?” – Gn 1,9). Trata-se de alguém que foi buscado e encontrado por Deus, que sempre toma a iniciativa nas relações com a humanidade. Portanto, no mundo bíblico, o profeta é,

antes de tudo, alguém que foi chamado. É o chamado que define realmente o profeta. Sua vocação nasce no meio de um povo também eleito. É no meio deste povo que se deve entender o sentido da vocação profética: orientar Israel para que caminhe na fé e na obediência diante do Senhor (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, 1988, p. 31).

Essa relação ocorre em meio a uma teofania ou encontro, aqui não há perda de identidade, Deus continua sendo Deus e o profeta seu servo, onde os dois podem dialogar. Mas outro distintivo importante é a capacidade de ir além do êxtase. Sendo duas as etapas na profecia bíblica: *revelação e comunicação*, ele é impelido a agir com passos largos para a salvação de seu povo. Assim, “o profeta não é somente um profeta. É também um poeta, um pregador, um patriota, um estadista, um crítico social, um moralista” (HESCHEL, 1973a, p. 21). Ele comunica a Palavra com a própria vida, tornando-se assim uma testemunha e um ponto de vista.

O profeta hebreu é um parceiro de Deus, um servo, vigia, confidente, pessoa a quem a mão de Deus pode repousar. Atento a todo e qualquer sinal de infidelidade à Aliança divina, maldade ou injustiça, ele não se contenta com o êxtase porque sabe que “o que mitigará a

miséria do mundo, a injustiça da sociedade ou a alienação das pessoas a Deus não é o simples sentimento, e sim a ação. Somente a ação aliviará a tensão entre Deus e o homem” (HESCHEL, 1973b, p. 13). Essa compaixão e ética encontram-se na natureza divina e são compartilhadas pela pessoa do profeta, ao mesmo tempo que é um apelo de Deus para toda a humanidade.

2.2 Dois atributos divinos ou visões judaico-hassídicas de mundo

Oriundo do círculo dos *hassidim*²³ – corrente de mística e piedade judaica que intenciona resgatar os valores essenciais do judaísmo na (pós)modernidade –, Abraham Heschel descende de ilustres nomes, como o rabi Israel ben Eliezer (1700-1760), conhecido como “Baal Shem Tov”, fundador desse movimento que, por sua vez, pregou um hassidismo por misericórdia, compaixão e alegria, reconhecendo a presença de Deus nos seres, nas coisas e nos eventos, e do rabi Menachem Mendel de Kotzk (1787-1859), expressando um hassidismo de indignação com este mundo e sentindo sua dor, portanto, a justiça severa frente ao pecado e à corrupção, o que exigiria uma redenção cósmica.

O conhecimento de Deus ao humano não se dá por meio de via teórica, mas por uma práxis. É somente por meio da bondade humana que se pode conhecê-lo, ou melhor, através de um comportamento que evidencie compaixão e justiça. É exatamente aqui onde Deus e o ser humano têm uma tarefa comum: *dar significado à existência e à criação*. É por esse motivo que o judaísmo não concebe separação entre ética e religião, entre fé e vida.

[...] Isto implica toda uma visão do mundo e do homem. O mundo criado por Deus é ordem e justiça. O pecado é a desordem e injustiça (que é uma desordem social). O pecado provoca o dismantelo da criação, dismantela e desarmoniza todas as forças do universo, [...] o pecado destrói a harmonia entre o Céu e a terra, entre Deus e os homens, e o universo volta ao caos. O julgamento de Deus restabelece a ordem do universo e a harmonia dos homens e da criação perturbadas pelo pecado. Na desordem, a criação se desfaz, na ordem, ela se diviniza (Is 11,5-9) (TILLESSE, 1984, p. 15).

²³ Hassidim é plural da palavra *hesed* (ou *chesed*), comumente traduzido por amor, misericórdia, bondade, piedade, compaixão. Para o mundo judaico, essa expressão não significa apenas um sentimento, mas refere-se a um dos mais poderosos e necessários componentes da vida. Os hassidistas também são chamados de “piedosos”.

Embora não haja comprovação expressa, Almeida (2019, p. 137-138) sustenta a hipótese de Paolo Gamberini, segundo a qual Heschel teria identificado muitas das ideias de Kotzk com as do filósofo e teólogo Sören Kierkegaard (1813-1855), esses dois que o influenciaram desde a juventude, o que teria dado origem a um de seus grandes conceitos-chave: a noção de *pathos* divino, o que ele traduz como “a característica fundamental da realidade divina, presente na consciência dos profetas” (HESCHEL, 1973b, p. 9). Nada mais é que o amor divino lançando uma ponte entre o abismo que separava Deus e o ser humano.

É por isso que Heschel dedicou muita atenção aos profetas hebreus. Para iluminar a sociedade no tempo em que viveu, não recorreu a Marx, Durkheim, Freud, Nietzsche etc., mas a estas figuras que se destacam nas relações entre Deus e o ser humano, sublinhando sua compaixão e seu radicalismo ético, como notou Mordecai Kaplan (1972, p. 18). Amor e justiça ajudaram estas figuras a compilarem a Bíblia, a iluminar gerações por três milênios, portanto, podendo ser considerados(as) “guias da humanidade” e inspiradores(as) de ricos *insights*.

Nessa perspectiva, não há contradição entre justiça e misericórdia, entre ética e bondade. São atributos divinos, mas também valores compartilhados pelos humanos e fortemente promovidos pelos profetas. A justiça divina é misericordiosa e sua misericórdia é justa. A visão bíblica do humano é, portanto, unitária, pois jamais concebe divisão das faculdades psíquicas, nunca desvinculando a estrutura espiritual de suas paixões, pois do contrário, estaria traindo aquela verdade bíblica fundamental que diz:

Ouve, ó Israel: Iahweh nosso Deus é o único Iahweh! Portanto, amarás a Iahweh teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua força. Que estas palavras que hoje te ordeno estejam em teu coração! (Dt 6,4-6).

Deus é mais que um senhor e amo, é pai (Is 1,2-4; 30,1; Jr 31,9), e os profetas revelam-nos essa dimensão divina totalmente interessada e misericordiosa ante os problemas da humanidade, embora Ele permaneça *O Santo*, separado, transcendente... Mostra-se pai de todos, não apenas juiz; amante, não apenas rei. Ao mesmo tempo, não tolera a maldade, é sobretudo um Deus de justiça, não um mero protetor, que até em sua cólera revela compaixão, apelos, desejo de salvação.

2.3 De que forma a profecia bíblica pode se manter viva hoje

Comentando o humanismo de Heschel, Alexandre Leone (2002, p. 156) nos lembra que “a vida humana é a única coisa considerada intrinsecamente sagrada, a única coisa de supremo valor”, trata-se da única entidade a qual Deus associou, de fato, à santidade. Feito à *tzelem Elohim* (imagem de Deus), o ser humano obtém um status único perante Deus e a natureza, pois recebendo a *ruach* divina, é convidado a ser um cocriador com Deus, um parceiro na vida divina, uma eterna preocupação do Eterno.

Para Abraham Heschel, “a imagem do homem tem dimensões maiores que a do marco no que se encontra. Para ser humano, o homem deve ser mais que homem. Na existência humana tem um valor divino” (HESCHEL, 2010, p. 89). Os profetas foram profundamente humanos, sua misericórdia pela humanidade e justiça os fizeram *experts* em captar o eco divino, mas também os tornaram peritos nas questões de seu povo, solidarizando-os com este.

Eles souberam assumir essa imagem divina até as últimas consequências, por isso podemos dizer que eles representam o gênero humano nessa aventura conjunta da busca de Deus pelas suas criaturas e do anseio humano em (re)encontrar o transcendente. Ser imagem, no entender hescheliano, quer dizer ser “símbolo”²⁴ do Criador, de forma real e imediata.

Já que os profetas e profetisas são as figuras que se destacam nas intermediações entre Deus e a humanidade, e que o povo de Deus, por natureza e vocação, é apelado a ser sacerdotal, real e profético, vale lembrar as palavras de Moisés: “Oxalá todo o povo de Iahweh fosse profeta, dando-lhe Iahweh o seu espírito!” (Nm 11,29).

A profecia não deve ser vista como uma atividade isolada da própria vocação do povo, reservada apenas a um grupo carismático particular, mas como uma dimensão do chamado divino ao ser humano, este feito imagem e semelhança de seu Criador e responsável pela aliança com Aquele que constantemente busca o ser humano e lhe interroga “Onde estás?” (Gn 1,9).

Heschel assegura que “a profecia tem cessado; os profetas perduram e somente se pode ignorá-los com o risco de nosso próprio desespero. Cabe a nós decidir se a liberdade é

²⁴ Heschel (1974, p. 151) distingue dois tipos de símbolos: os *convencionais*, que representam uma realidade por analogia ou convenção, não partilhando de sua realidade e possuindo objetivo apenas de relacionar, e os símbolos *reais*, que partilham da realidade de uma determinada entidade, como é o caso do ser humano perante Deus.

autoafirmação ou resposta a uma demanda; se a situação final é de conflito ou de inquietude” (HESCHEL, 1973a, p. 31).

O drama divino-humano moveu Deus e os seres humanos no passado e continua a relacionar os dois em um profundo intercâmbio. “O que temos nós e o povo da Bíblia em comum? As ansiedades e os prazeres da vida; o sentido da beleza e a resistência a ele; a consciência de estar afastado de Deus e momentos de anelo para encontrar um caminho até ele” (HESCHEL, 1975, p. 43). Assim, a profecia hebraica se mostra, como sempre, uma rica fonte de espiritualidade para a contemporaneidade, no apelo por ética, compaixão, solidariedade, preocupação e responsabilidade para com o outro, especialmente pelos que mais sofrem.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os profetas são humanos, e a profecia bíblica se aproxima de nossa realidade contemporânea porque, assim como nós, eles se deparavam com a eterna problemática entre o bem e o mal, entre luz e treva, vida e morte, amor e ódio etc. A mística dessas figuras sempre deve nos remeter a uma espiritualidade de compartilhamento do *pathos* divino, ou seja, de responsabilidade e preocupação para com todos os seres humanos.

O Deus da Bíblia é reconhecido por seu amor e justiça, por isso, na profecia de Oseias, amar a Deus significa conhecê-lo; esse profeta encarna uma tensão dramática cujo maior motivo é o amor entre Deus e seu povo. Para Habacuc, o castigo vindo a Israel pelos caldeus é fruto da justiça divina (Hab 1,11), mas reconhece o operar do amor de Iahweh e a proclamação dos profetas (Hb 1,14). Amós insiste em dizer que a justiça é o grande interesse divino e apela para um retorno à Aliança, isto é, ao amor de Deus. O Deus de Isaías é um Deus justo e redentor, ansioso para perdoar (Is 1,18). Miqueias profetiza castigo, mas reconhece a bondade e o perdão divino (Mq 7,18-20). Jeremias, mesmo sofrendo física e espiritualmente, tem por grande premissa o amor de Deus por Israel (Jr 31,2-3).

Como se vê, “atrás das várias manifestações do seu *pathos* há um motivo, uma necessidade: a necessidade divina da justiça humana” (HESCHEL, 1974b, p. 250). Deus se interessa pela causa da viúva e do órfão, ou seja, pelo destino dos homens e mulheres. Por sua vez, é possível honrar a Deus servindo-o em nossos semelhantes.

Comungar com os profetas pode nos tornar *um* para Deus. Unindo-nos uma vez a esse Deus justo e amoroso, será impossível compactuar com a insensibilidade, com a maldade, com o apego ao poder e com as falsas sensações de liberdade proporcionadas pelo mundo. “Os profetas eram revolucionários. Os profetas não buscavam o aplauso do Sistema. Clamavam por justiça, honestidade, misericórdia e amor” (MEYER *in* HESCHEL, 1973a, p. 10). Por trás de cada profeta e profetisa da Bíblia existe amor e compaixão pela humanidade.

4 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Edson. F. Abraham J. Heschel e a mística do pathos divino. **HORIZONTE**, Belo Horizonte, v. 17, n. 52, p. 132-147, jan./abr. 2019.

BÍBLIA SAGRADA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2004.

HESCHEL, Abraham Joshua. **Deus em busca do homem**. São Paulo: Edições Paulinas, 1975.

HESCHEL, Abraham Joshua. **Los Profetas: el hombre y su vocación**. Supervisión de Marshall T. Meyer. Buenos Aires: Paidós, 1973a.

HESCHEL, Abraham Joshua. **Los Profetas: simpatía y fenomenología**. Supervisión de Marshall T. Meyer. Buenos Aires: Paidós, 1973b.

HESCHEL, Abraham Joshua. **O Homem à procura de Deus**. São Paulo: Edições Paulinas, 1974a.

HESCHEL, Abraham Joshua. **O Homem não está só**. São Paulo: Edições Paulinas, 1974b.

HESCHEL, Abraham Joshua. **Quem é o Homem?**. São Paulo: Triom, 2010.

KAPLAN, Mordecai M. **Judaism as a civilization: toward a reconstruction of American-Jewish life**. New York: The Reconstructionist Press, 1972, p. 18.

LIMA, Narcélio Ferreira de. **O mundo interior dos profetas bíblicos: vocação, paixão e ação**. 1. ed. Curitiba: Brazil Publishing, 2021.

MOORE, Donald J. **The Human and the Holy: The Spirituality of Abraham Joshua Heschel**. New York: Fordham University Press, 1989.

SICRE DÍAZ, José Luis. **Introdução ao profetismo bíblico**. Petrópolis: Vozes, 2016.

TILLESSE, Caetano Minette de. Hino da Criação. **REVISTA BÍBLICA BRASILEIRA**, Fortaleza, v. 1, n. 1, 1984.

FUNDAMENTALISMO BÍBLICO: UM ESTUDO DE CASO ENTRE CATÓLICOS DA DIOCESE DE SANTA LUZIA DE MOSSORÓ

Augusto Lívio Nogueira de Moraes²⁵

RESUMO

O fundamentalismo bíblico entre os cristãos, em sua forma moderna, é um fenômeno surgido no século XIX e que se estendeu pelo século XX, chegando ao século XXI. Tendo sua origem no meio protestante, ele não ficou restrito esse ambiente, fazendo-se presente também no meio Católico Apostólico Romano. O objetivo deste artigo é apresentar os resultados de uma pesquisa que traz uma amostragem de como esse fenômeno do fundamentalismo bíblico se faz presente na comunidade católica da Diocese de Santa Luzia de Mossoró. Essa pesquisa foi desenvolvida dentro do Projeto Integra II, da turma do terceiro período do curso de Teologia da Faculdade Católica do Rio Grande do Norte (FCRN), no ano de 2021. Este trabalho apresenta um recorte dos dados obtidos por essa pesquisa procurando focar somente no grupo dos católicos que frequentam suas comunidades de fé. Para a produção deste artigo foi feita pesquisa bibliográfica, análise quantitativa e estatística dos dados da pesquisa do Projeto Integra II e foi utilizado o método indutivo para a apresentação dos resultados obtidos. A pesquisa utilizada como base para este trabalho foi feita por meio de um questionário com questões objetivas e subjetivas. Esse questionário foi aplicado via Formulário do Google. Depois foi feita a separação e sistematização dos dados obtidos. Dentre os entrevistados ficou evidente uma relação fragmentada com a Sagrada Escritura. Há uma dificuldade na compreensão da natureza, finalidade e uso da Bíblia em uma parte significativa dos pesquisados.

PALAVRAS-CHAVE: Fundamentalismo. Bíblia. Católico. Diocese de Mossoró.

1 INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como objetivo apresentar uma amostragem que procura indicar em que medida o fundamentalismo em relação à Sagrada Escritura acontece entre os católicos da Diocese de Santa Luzia de Mossoró.

Sendo o fundamentalismo um dos grandes desafios para os cristãos no Brasil, ele apresenta um radicalismo na interpretação e vivência da fé que afeta a vida social e política atuais. Desse modo, torna-se urgente identificar como esta mentalidade se faz presente na

²⁵ Mestre em Teologia com concentração em Literatura Bíblica e Teológica - interpretações, pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Membro do Grupo de Pesquisa “Cristianismo e Interpretações” da UNICAP e do Grupo de Pesquisa “A Bíblia em Leitura Cristã” da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Professor de Teologia na Faculdade Católica do Rio Grande do Norte (FCRN) na área de Sagrada Escritura. E-mail: profaugustolivio@gmail.com.

comunidade católica da Diocese de Santa Luzia de Mossoró para que se possam desenvolver estratégias pastorais adequadas para seu enfrentamento.

2 FUNDAMENTALISMO BÍBLICO: ORIGEM E CARACTERÍSTICAS

O fundamentalismo é, segundo Boff, uma “atitude daquele que confere caráter absoluto ao seu ponto de vista.” (2002, p. 25). Desse modo, não há espaço para outras perspectivas ou outras compreensões sobre o objeto do fundamentalista.

Na raiz do fundamentalismo de qualquer natureza está o medo. Medo das contingências da vida, das incertezas, do desconhecido e do inesperado. Diante dessa situação, as pessoas buscam segurança, estabilidade, algo em que se apoiar (CHAUÍ, 2006, p. 131). É nesse espaço que o fundamentalismo encontra terreno para se desenvolver, pois oferece um discurso que pretende ser definitivo sobre a realidade, dando a sensação de que se têm as respostas para todas as questões da vida.

No campo religioso, o fundamentalismo projeta essa segurança na sua divindade, pois esse ser onisciente e onipotente seria capaz de controlar todas as situações da vida que as pessoas não são capazes de lidar (BAUMAN, 2021, p. 174). Assim, as pessoas rejeitam respostas e certezas por parte de qualquer fonte que não seja a sua divindade. Quem pode contradizer o divino? E quando a realidade encontra-se marcada por situações contraditórias, injustas ou confusas, o fundamentalista encontra seu conforto e segurança na certeza de que Deus está no comando.²⁶

Ao tratar especificamente do fundamentalismo bíblico, é preciso deixar claro que se está tratando também do fundamentalismo cristão, pois a Bíblia é o texto sagrado para todos os cristãos. Assim sendo, pode-se localizar a origem moderna do fundamentalismo bíblico no final do século XIX e início do século XX, no meio protestante norte-americano, como reação à teologia liberal que se apresentava aberta e em diálogo com a modernidade e suas novas

²⁶ Essa é uma frase muito comum no ambiente religioso cristão. Uma pesquisa rápida no Google abre uma grande variedade de sites com frases, pensamentos e letras de música que trazem como base essa ideia de Deus no comando.

ciências que questionavam o discurso religioso tradicional, inclusive o próprio texto bíblico. (GUIMARÃES, 2014, p. 18-20; ELLER, 2018, p. 444-445).

Dentre os princípios defendidos pelo fundamentalismo cristão, está a afirmação de que a Bíblia não contém nenhum erro, sendo tudo o que nela se encontra divinamente inspirado. Sendo Deus o seu autor direto e o ser humano um colaborador passivo, a Bíblia apresenta toda a verdade e não pode estar errada em nenhum aspecto ou assunto, pois Deus não erra (GUIMARÃES, 2014, p. 21).

O fundamentalismo bíblico é, portanto, uma dimensão do fundamentalismo cristão.

Tendo esclarecido esses conceitos, ainda é preciso recordar que, apesar de sua origem moderna encontrar-se entre os protestantes, o fundamentalismo não é exclusividade desse segmento do cristianismo, existindo também no meio católico.

Desse modo, o fundamentalismo bíblico também se faz presente no catolicismo e esta pesquisa deseja voltar seu olhar sobre essa realidade.

3 PESQUISA: MÉTODO, INSTRUMENTO E OUTRAS INFORMAÇÕES

Os dados apresentados neste artigo foram coletados a partir de uma atividade desenvolvida dentro do Projeto Integra II, da turma do terceiro período do curso de Teologia da Faculdade Católica do Rio Grande do Norte (FCRN), no ano de 2021. Os estudantes que realizaram a pesquisa foram: Alfredo Leonardo Fernandes, Anderson Monteiro Araújo, Antônio Loureiro da Silva Neto, Francisco Gabriel da Silva, Débora Raquel de Melo Holanda, Maciel Antônio da Silva e Victor Emanuel da Silva Paiva.

Essa atividade consistia em aplicar um questionário entre cristãos e cristãs que participavam, de algum modo, ativamente nas suas respectivas Igrejas/Comunidades Eclesiais dentro do território da Diocese de Santa Luzia de Mossoró. O objetivo da pesquisa era levantar a presença ou não de perspectivas fundamentalistas em relação à Bíblia entre esses cristãos e seu alcance.

A partir desse trabalho, foram tomados os dados relativos aos católicos pesquisados para a elaboração deste artigo.

3.1 Objeto da pesquisa

A pesquisa aqui apresentada tomou como objeto os cristãos católicos da Diocese de Santa Luzia de Mossoró, localizada no estado do Rio Grande do Norte - Brasil.

A Diocese de Santa Luzia de Mossoró localiza-se na região do Oeste Potiguar, contando com 56 municípios que possui o montante de aproximadamente 829.216 habitantes (ANUÁRIO DA DIOCESE DE SANTA LUZIA DE MOSSORÓ, 2021, p. 21).²⁷

3.2 Metodologia e instrumento da pesquisa

Para o levantamento e a análise dos dados, foi utilizado o método estatístico, pois este permite quantificar dados complexos para permitir sua verificação e análise (MARCONI; LAKATOS, 2003, p. 108-109).

A técnica usada para a coleta dos dados foi a pesquisa por meio da aplicação de um questionário. Essa técnica permite agilizar o processo de pesquisa, pois não exige a presença de um entrevistador para que seja aplicada (MARCONI; LAKATOS, 2003, p. 201). Dentro do contexto da pandemia da Covid-19, foi a melhor forma de desenvolver esse trabalho, pois permite a aplicação remota do questionário.

Pelo método indutivo, os dados foram analisados e apresentados neste artigo. Essa abordagem foi utilizada, pois as conclusões, apesar de se proporem a tratar dos católicos da Diocese de Mossoró, são ainda parciais estando passíveis de limitações (MARCONI; LAKATOS, 2003, p. 86-91).

4 APRESENTAÇÃO DOS DADOS DA PESQUISA E ANÁLISES

Os tópicos seguintes trazem os resultados obtidos e as análises desses resultados.

²⁷ Dados obtidos na Cúria Diocesana por meio do Anuário da Diocese de 2021. Esse documento não é de uso público e foi obtido em forma de texto em pdf. Nele não consta o número atual de católicos dentro do território da Diocese.

4.1 Campo amostral e sistematização dos dados

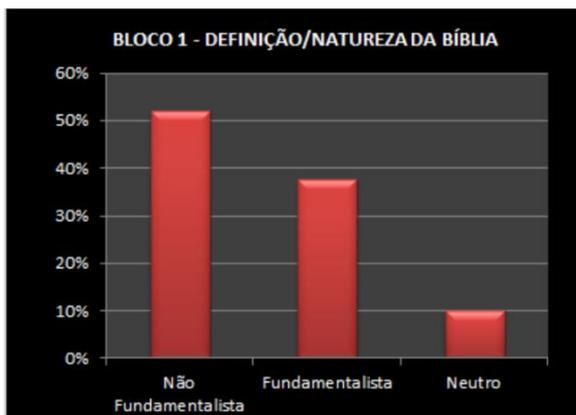
O instrumento de pesquisa foi um questionário composto por 13 perguntas, sendo 12 objetivas e 01 subjetiva (esta perguntava sobre a pertença religiosa).

O questionário foi respondido por 57 católicos de diferentes comunidades dentro da Diocese de Santa Luzia de Mossoró.

4.2 Apresentação e análise dos dados

Para a apresentação dos resultados, as respostas foram agrupadas em 04 blocos temáticos: Definição/Natureza da Bíblia; Contato com a Bíblia; Leitura/Interpretação;

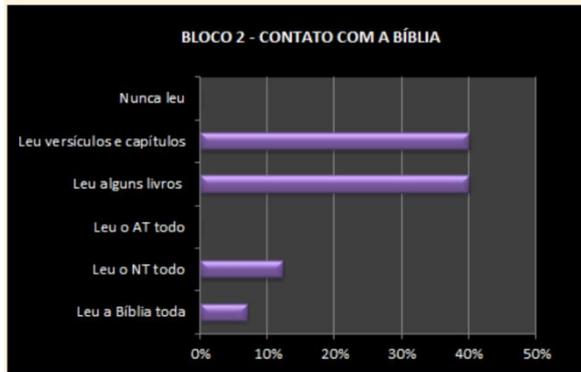
Autocompreensão sobre o fundamentalismo bíblico.



4.2.1 Bloco 1: Definição/Natureza da Bíblia

Este bloco é composto por 05 perguntas do questionário.

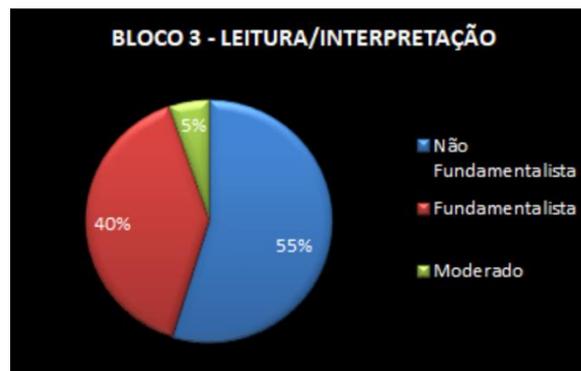
As respostas apresentam pouco mais de 50% dos pesquisados com uma perspectiva não fundamentalista em relação à definição e à natureza da Bíblia, ou seja, entendem que a Bíblia é um texto inspirado por Deus, mas escrito por seres humanos condicionados pelo seu contexto cultural. Desse modo, eles afirmam que a Bíblia é a Palavra de Deus em palavras humanas, não podendo ser compreendida de forma literal. Entretanto, chama a atenção a marca de quase 40% dos pesquisados que responderam dentro de uma visão fundamentalista sobre o tema. É um número significativo, pois está próximo da metade do total dos pesquisados.



4.2.2 Bloco 2: Contato com a Bíblia

Este bloco é composto por apenas 01 pergunta. Nesta pergunta procurou-se identificar o tipo de contato que os pesquisados tinham com o texto bíblico.

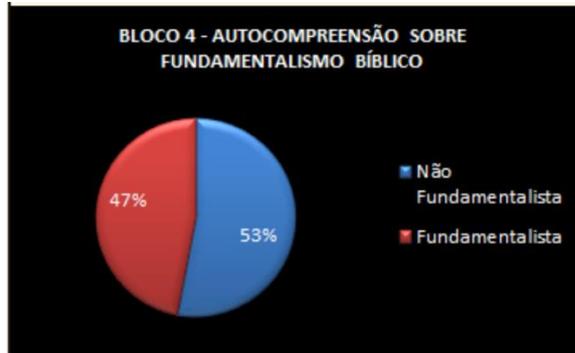
As respostas demonstram uma leitura fragmentada e esporádica da Bíblia. Concentrando-se entre 40% que leram ou leem apenas versículos e capítulos aleatórios e 40% que leram algum livro ou alguns livros da Bíblia. O contato com o texto bíblico parece ser sem uma sistemática, sem um método de estudo e aprofundamento do texto, mas uma leitura do tipo piedosa, de acordo com o momento ou o interesse por algum texto num dado momento.



4.2.3 Bloco 3: Leitura/Interpretação

Este bloco é formado por 03 perguntas. As questões desse bloco trouxeram exemplos de textos bíblicos e foram apresentadas alternativas de interpretação desses mesmos

textos a fim de que os pesquisados escolhessem a resposta de acordo com sua própria interpretação dos textos. Assim como no primeiro bloco, um pouco mais da metade dos pesquisados, 55% do total, apresentaram respostas que indicam uma leitura crítica do texto bíblico, aberta ao conhecimento moderno das ciências em dialogando com a hermenêutica dos textos. Contudo, 40% dos pesquisados demonstraram-se fundamentalistas na forma de ler e interpretar o texto bíblico. Curioso é o grupo dos 5% que aparecem como moderados, ou seja, tentam conciliar uma leitura crítica do texto bíblico com uma leitura literal do texto, tentando harmonizar as duas posições em nome de uma visão que tende a ser também fundamentalista, porém, mais moderada.



4.2.4 Bloco 4: Autocompreensão

Este bloco é formado por apenas 01 pergunta. A questão tratou da compreensão sobre fundamentalismo bíblico a partir de uma autodefinição diante do tema.

Do total dos pesquisados, 55% não se consideram fundamentalistas em relação à Bíblia e 47% responderam que eram fundamentalistas. Diante dessas respostas podem-se levantar duas possibilidades: ou falta clareza sobre o que é ser um fundamentalista bíblico, ou é uma posição conscientemente assumida diante do tema. Não é possível identificar qual das duas possibilidades é a correta, pois o instrumento de pesquisa não contemplou as motivações das respostas.

Contudo, é importante perceber que a resposta na linha fundamentalista mantém o padrão encontrado no primeiro e terceiro blocos de perguntas.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os dados apresentados neste artigo levantam alguns questionamentos e considerações sobre a relação dos católicos da Diocese de Santa Luzia de Mossoró com a Sagrada Escritura.

Antes de qualquer coisa, é importante esclarecer que a pesquisa que deu origem a este artigo é ainda limitada, pois seu campo amostral é pequeno. Assim, os resultados aqui obtidos apontam tendências, precisando de um trabalho mais amplo de sondagem com um maior número de pesquisados para se confirmar ou refutar os resultados preliminares aqui expostos. Outro limite desta pesquisa é que ela não contempla as motivações por trás das respostas, o que torna os resultados ainda passíveis de crítica e exigindo a continuação do trabalho.

Entretanto, é possível apresentar algumas considerações a partir dos resultados obtidos.

Os blocos 1, 2 e 4 apresentam uma média de 40% dos católicos com uma perspectiva fundamentalista em relação à Bíblia. Mesmo não sendo maioria, é um número elevado que

exige maiores pesquisas para identificar as causas dessa postura dentro das comunidades cristãs católicas da Diocese de Santa Luzia de Mossoró.

Uma pista sobre uma das possíveis causas dessa situação nos é dada pelo bloco 3. Nele pode-se identificar um contato superficial e esporádico com o texto bíblico, sem uma leitura crítica, sistemática e exegética, aprofundando o significado dos textos. Desse modo, se teria espaço para a leitura fundamentalista que é simplista, superficial e de fácil aceitação, pois ignora os problemas interpretativos dos textos e apresenta uma hermenêutica fundamentada na autoridade divina.

Por fim, os resultados apresentados por essa pesquisa visam provocar a busca por aprofundamento em vista de identificar não somente em que medida o fundamentalismo bíblico se faz presente nas comunidades da Diocese de Santa Luzia de Mossoró, mas também suas possíveis causas e, desse modo, permitir o planejamento de estratégias pastorais para responder adequadamente essa realidade desafiadora.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANUÁRIO DA DIOCESE DE SANTA LUZIA DE MOSSORÓ. Mossoró: 2021. (pdf)

BAUMAN, Zigmund. **Vida a crédito**: conversas com Citlali Roviroso-Madrado. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BOFF, Leonardo. **Fundamentalismo**: a globalização e o futuro da humanidade. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

CHAUÍ, Marilena. Fundamentalismo religioso: a questão do poder teológico-político. En publicacion: **Filosofia Política Contemporânea**: Controvérsias sobre Civilização, Império e Cidadania. Atilio A. Boron, 1a ed. - Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; São Paulo: Departamento de Ciência Política. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. Abril 2006. ISBN-13: 978-987-1183-40-1 Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolconbr/ChauI.pdf>

ELLER, Jack David. **Introdução à antropologia da religião**. Petrópolis: Vozes, 2018.

GUIMARÃES, Valtemir Ramos. **Fundamentalismo bíblico protestante**: Abordagem Histórica e Implicações Sociorreligiosas. 88f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2014.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de Metodologia Científica**. 5 ed. São Paulo: Atlas, 2003.

OLODUMARÉ, EXU E IYÁMI OXORONGÁ

Blue Mariro²⁸
Alupô!

RESUMO

A presente pesquisa justifica-se com base no atual cenário político, social e cultural brasileiro, onde surge a necessidade de trazer visibilidade às narrativas cosmogônicas presentes nas religiões de matriz africana no Brasil. Estas que, devido ao racismo estrutural e à intolerância religiosa presentes na sociedade brasileira, sofrem com a invisibilidade, negligência e estigmas, resultando em um desconhecimento estrutural sobre o tema. Este trabalho teve como metodologia a pesquisa documental e bibliográfica referentes aos cultos das divindades Olodumaré, o ser supremo, o que está em tudo, que habita o Orum; a divindade Exu / Bará, que atua como mensageiro, a boca do mundo e o seus arquétipos e influências sociais; e, Iyámi Oxorongá, a grande mãe feiticeira, poderosa e doadora da vida, contemplando os seus mistérios, culto e segredos. Sendo realizada uma análise sobre as narrativas contidas sobre o tema. A partir dos levantamentos, é possível analisar que o equilíbrio da criação humana e do cosmos, nas tradições africanas, vivenciadas nas religiões de matriz africana são complementares, onde o masculino e feminino, negativo e positivo, caos e organização e até conceitos para além de gênero se fazem necessários. Em uma união harmônica para desvendar uma parcela de segredos espirituais que a humanidade possui. Este levantamento possibilitou conhecer as concepções da cosmogonia Iorubá, de três divindades que fazem parte dessas narrativas, identificando as diversas concepções do sagrado, contribuindo para uma reflexão sobre a importância da manutenção destes saberes e valorização dessas culturas que fazem parte da constituição das religiosidades presentes no país.

PALAVRAS-CHAVE: Cosmogonia. Afro Teologia. Orixás.

1 INTRODUÇÃO

A Cosmogonia surge na antiguidade, tendo o mito a função de explicar a origem das coisas, da humanidade, dos deuses, etc. Em que o homem primitivo já questionava mesmo que sem dar nomes técnicos a isso, o motivo pelo qual a humanidade existia e o que diferenciava o ser humanos dos demais animais. Apesar desse questionar, o mito era algo alegórico, sobrenatural, fantástico, não poderia ser explicado através da razão e sim das emoções, da crença, da fé.

De acordo com Coleman (2021, p.116) “Cada cultura tem a sua própria versão da criação do universo, algumas delas até mais de uma”. Sendo assim, a partir da pesquisa

²⁸ Licenciado e Mestre em Geografia pela Universidade Federal de Goiás, Pós-Graduando em Teologia e História das religiões – IBRA, Graduando em Ciências da religião – UNINTER, Graduando em Teologia – UNINTER. Contato: b.cienciasdareligiao@outlook.com.

documental e bibliográfica, este trabalho tem como objetivo apresentar três divindades Olodumaré, Exu e Iyámi Oxorongá presentes nas religiões de matriz africana Iorubá.

O resgate das narrativas tradicionais Iorubás e a concepção de suas divindades possibilitam a manutenção dessas sabedorias. Proporcionando o acesso ao conhecimento ancestral que estes povos possuem e contribuindo para a preservação dos saberes e das culturas.

2 OLODUMARÉ

Para a cosmogonia Iorubá, Olodumaré é o deus supremo, universal, antigo e poderoso, o que está em tudo, presente em cada centelha de vida, no ar, na água, na terra, e no fogo. De acordo com Coleman (2021, p. 387) é “o deus do destino e da misericórdia pelos Iorubás, ele conhece o destino de todos os humanos e pode falar com eles em todas as línguas através dos oráculos”.

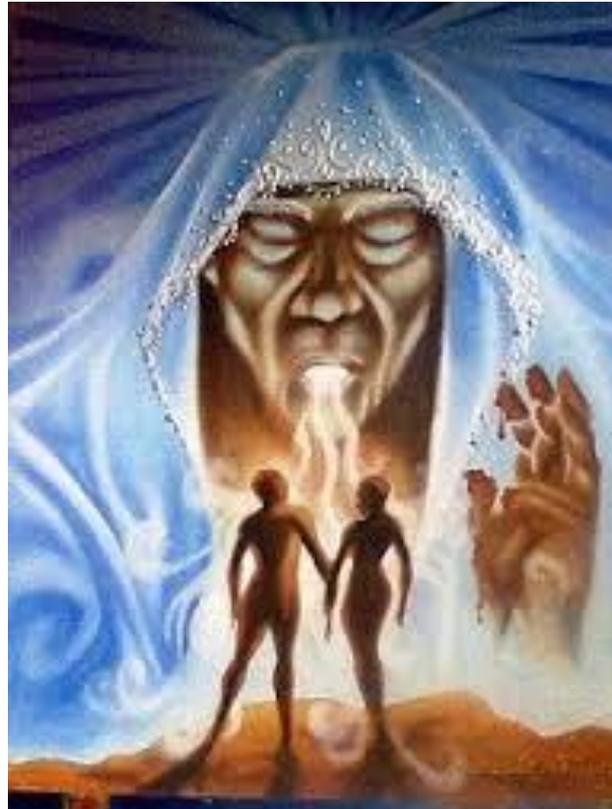
O deus tem como morada o Orum, que podem ser entendido como o céu, mundo espiritual, ou local sagrado paralelo ao Aiê que é considerado o mundo físico, a terra, o local habitado pelos seres vivos. Para Silveira (2020, p. 36), sobre as traduções da palavra Orum:

Padres anglicanos traduziram Orum como Céu, o paraíso cristão, mas a noção de dupla existência do Céu cristão que é tanto mítico quanto físico não se encaixa na noção Iorubá de Orum. O céu físico nada tem a ver com o espaço mítico-espiritual, mas sim é apenas parte dele (SILVEIRA, H. 2020, p.36)

De acordo com Lima (2013, p. 31), “O Orum que é a relação com o sol e os astros. Orum é a dimensão onde habita Olodumaré. ‘O ser supremo dos Iorubás’, os orixás e os espíritos dos homens, os eguns”. Nos ensinamentos passados através da oralidade o deus não tem uma forma corporal definida, ou gênero específico, é considerado a escuridão e a luz, o dia e a noite, o quente e o frio, a harmonia e o caos. Entre as pessoas adeptas a essa cosmovisão é dita a frase “uma folha não cai da gameleira sem que Olodumaré permita”.

Para Adewuyi (2013, p.16) “Olodumaré ama a responsabilidade coletiva na criação, e todas as entidades, tanto as divinas, quanto as humanas, lhe são úteis para ajudar a melhorar o que já lhe está criado”.

Imagem 1 – Representação do deus Olodumaré e o sopro divino



Fonte: Pinterest (2021)

De acordo Adewuyi (2013), Olodumaré designa atribuições para cada divindade iorubana, sendo ele o responsável através do sopro divino em fornecer a vida e alma aos seres humanos. Em seu sopro sagrado as representações inanimadas tomam forma, consciência, vitalidade. Sendo assim cada ser humano possui um pouco da centelha de vida que é ofertada por Olodumaré.

3 EXU

Nos processos cosmogônicos iorubás a figura de Exu (Eshu/Bará) é presente em uma parcela de itãs (histórias tradicionais), sendo definido como o princípio dinâmico de Olodumaré, o movimento, a ação, a reação, Exu é a esfera e o vórtice, é o falo e o plantador da

semente que germina no solo sagrado da grande mãe Terra. Para Coleman (2021, p. 177), é o deus mensageiro e o deus do destino entre os Iorubás. Mantém um olhar atento aos acontecimentos e se reporta ao deus criador Olorun, julgando as ações do homem”.

Pela divindade ser tradicionalmente considerada o mensageiro dos outros orixás, nos cultos de matriz africana, Exu é a primeira divindade a ser cultuada, nenhum trabalho é realizado antes de se oferendar ao mesmo. Ele é responsável por abrir os caminhos, possibilitar a comunicação, transformar as situações, auxiliar no equilíbrio e nas conquistas.

Na imagem 2 é possível observar o vulto ao orixá Exu/ Bará no mercado público localizado na capital gaúcha, Porto Alegre. Neste local, conforme informações de afro religiosos, possui um assentamento de Exu. Em narrativas populares, o assentamento foi realizado pelas pessoas negras no período escravocrata brasileiro durante a construção do mercado; em outras, atribuem o assentamento ao príncipe Custódio que chegou na capital no início do século XX.

Imagem 2 – Vulto do orixá Exu / Bará no Mercado público de Porto Alegre - RS



Fonte: Fernando Oliveira (2019)

Na atualidade, o local é cuidado por sacerdotes e sacerdotisas do Batuque durante o ano, sendo visitado por pessoas afro religiosas que moram no estado e de outras regiões do Brasil, além de outros países como Argentina e Uruguai. A imagem contém alguns elementos simbólicos referentes à divindade Exu / Bará, sendo elas, a cor vermelha, associada ao orixá, as frutas, o dinheiro, as flores, a água, entre outros elementos. Conforme levantamentos da prefeitura de Porto Alegre, cerca de 100 mil pessoas passam diariamente pelo mercado público.

Para Barbosa (2021, p. 38), “O seu arquétipo é o daquele que questiona as regras, para quem nem sempre o certo é o certo, ou o errado, errado”. No sincretismo religioso presente nas religiões de matriz africana, Exu foi sincretizado com Santo Antônio, e passou pelo processo de “demonização”, sendo associado ao diabo cristão. Refletindo a intolerância e racismo estrutural que as religiões afro sofrem no Brasil.

É considerado o orixá com mais atributos humanos, sendo aquele que dá voz às pessoas oprimidas, esquecidas, marginalizadas, aquelas que estão em situação de rua, etc. Exu é considerada a boca que tudo come, a boca faminta do mundo, que é alimentada pelas pessoas que acreditam nesta divindade.

4 IYÁMI OXORONGÁ

Iyámi Oxorongá, a matriarca feiticeira (ou feiticeiras), é considerada na cosmogonia Iorubá o grande útero cósmico, a grande mãe, a geradora de vida. Que dá poder, força, vitalidade às mulheres que recorrem a si, protegendo-as, energizando-as. Representando a estrutura matriarcal que é percebida nas culturas tradicionais de povos africanos.

De acordo com King (2021) sobre o orixá Iyámi

A expressão Ìyámi, Minha(s) Mãe(s) ou Zeladora(s), designa um orixá cujo poder é tão grande que todos se referem a elas sempre no plural, aludindo a uma coletividade. Quando se quer saudá-las basta pronunciar um de seus nomes, pois elas representam uma coletividade de seres relacionados a todos os elementos fundamentais para a sobrevivência dos homens: por isso traí-las significa trair a própria essência vital humana. Invocar as Mães implica em associar-se a uma coletividade de energias que vivem em estreita relação com elementos indispensáveis à sobrevivência humana. (KING, 2021, p.1)

O seu culto tem referência com os arquétipos vitais da natureza, os elementos naturais como a água, fogo, ar e terra, sendo o seu culto realizado em uma busca pelo equilíbrio energético do corpo, da alma, em um ciclo de complementações. Os segredos pertencentes ao culto de Iyámi Oxorongá são associados à capacidade energética e poder da divindade.

Imagem 3 – Representação Iyámi Oxorongá



Fonte: Wicca e bruxaria Amino (2021)

Silveira (2020, p. 52) compreende o culto às Iyámi Oxorongá como

Na sociedade Geledés são cultuados os ancestrais femininos, as poderosas Iyámi Oxorongá. A organização dessa sociedade é desconhecida, no entanto sabe-se que seus assentamentos são sempre coletivos e quando a sua manifestação representa a coletividade (SILVEIRA, 2020, p. 52)

Conforme King (2021, p.1), “curandeiras com grande poder mágico, podem assumir diferentes formas. Intervém na existência humana, no plano individual (na saúde física, psíquica e espiritual, no casamento e na sexualidade) e no plano social (no trabalho e nas amizades)”. As grandes mães e a sua atuação em todas as esferas sociais que permeiam a vida humana.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A humanidade sempre esteve em busca de explicações sobre a sua natureza e origem. A princípio em narrativas correspondentes à mitologia. A cosmogonia Iorubá possui uma diversidade de elementos que explicam as concepções do surgimento dos seres humanos, de outros animais, da criação da Terra e do universo. Revelando uma riqueza de saberes, conhecimento perpassado majoritariamente a partir da oralidade.

Sendo que o equilíbrio da criação humana e do cosmos a partir das tradições em África são complementares, onde o masculino e feminino, negativo e positivo, caos e organização e até conceitos para além de gênero se fazem necessários. Em uma união harmônica para desvendar uma parcela de segredos espirituais que a humanidade possui.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADEWUYI, Olayinka Babatunde Ogunsina. **Obàtálá a maior e mais antiga divindade**. River Water Books. 2013.

BARBOSA JUNIOR, Ademir. **Exu e a Teologia do desalinho**. Rio de Janeiro: Namastê, 2021.

COLEMAN, J.A. **O dicionário de Mitologia**: Um A-Z de temas, lendas e heróis. Tradução: Monica Fleisher Alves. Brasil: Pé da letra, 2021.

KING. O templo de Iyámi Oxorongá. ODUDUWA. 2021. Disponível em: <https://oduduwa.com.br/?cont=templo-iyami-oxoronga>, Acesso em 02 de novembro de 2021.

LIMA, Carlos. **Umbanda Astrológica**. São Paulo: Anúbis, 2013.

SILVEIRA, Hendrix. Não somos filhos sem pais: História e Teologia do Batuque do Rio Grande do Sul. São Paulo: Arole Cultural. 2020.

A PRÁTICA PEDAGÓGICA DE PAULO FREIRE NO CONTEXTO DA GUERRA FRIA

José Roberto da Silva²⁹

RESUMO

Este artigo pretende analisar as ações pedagógicas de Paulo Freire através de fontes históricas e obras do autor, diante da emergência da Guerra Fria que já ganhava visibilidade através da chegada do presidente Kennedy. O medo de uma revolução do modelo cubano era algo que inquietava os norte-americanos, especialmente em um país de proporções continentais como o Brasil. Assim, o programa da “Aliança para o progresso” era definido como uma das principais estratégias dos Estados Unidos da América. Nessa perspectiva, o Brasil encontrava-se na rota dos interesses dos estadunidenses gerando desconfiança, entre esses críticos estaria o presidente do Brasil, João Goulart, diante do investimento financeiro que era depositado em diversos setores como educação, saúde e reforma agrária. Entre esses críticos da “Aliança para o progresso” o educador Paulo Freire tentava, a todo custo, alfabetizar de forma eficaz as classes populares de algumas regiões do Nordeste. O projeto de alfabetização de adultos proposto por Paulo, entre outros educadores, representou uma grande vitória para os populares que permaneceram tentando aprender a ler e escrever. De acordo com Paulo Freire não era necessário apenas ensinar o aprendiz a ler e escrever, mas formar cidadãos políticos conscientes do poder que eles tinham para promover uma mudança radical na sociedade da qual ele participava. O nome do projeto era 40 Horas de Angicos que apresentou de forma eficaz uma metodologia inovadora para época, no início dos anos de 1960, e foi orientada pelo recifense Paulo Freire que recebeu em seu espaço escolar uma diversidade de repórteres e políticos que tinham interesse em divulgar o modelo pedagógico do educador recifense.

PALAVRAS-CHAVE: Guerra Fria. Paulo Freire. Alfabetização.

1 INTRODUÇÃO

“Meu amor
Me ensina a escrever
A folha em branco me assusta
Eu quero inventar dicionários
Palavras que possam tecer
A rede em que você descansa
E os sonhos que você tiver” (Oswaldo Montenegro, “Me ensina a escrever”)³⁰

²⁹ Graduado em História pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN, Mestre em Ciência Teológica pela Universidade Evangélica do Paraguai – UEP, Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco, professor de História da Igreja na Faculdade Católica do Rio Grande do Norte – FCRN, Professor na Rede Municipal e Estadual de Ensino. Mossoró-RN – josefranciscano@hotmail.com.

³⁰ Trecho da música de Oswaldo Montenegro “Me ensina a escrever” do DVD “3X4” 2014.

Fizemos a opção de utilizar um trecho da letra de Oswaldo Montenegro apresentando uma íntima relação entre a escrita e o sentimento do poeta. No desenrolar de nossa pesquisa apresentamos a arte de tecer através da mitologia grega representada pelo entrelaçamento do tempo, história e esperança onde “é sabido que a ardilosa Penélope dedicava-se a tecer apenas durante o dia, e, quando chegada à noite, sob a luz de tochas, tratava-se de desfazer da trama; desta forma, junto a cada aurora nascia um recomeço”³¹.

Nessa perspectiva, apresentamos a metodologia de Paulo Freire representada pela de arte de tecer uma alfabetização pronta, e ao mesmo tempo inacabada, para atender as classes³² populares. De acordo com Teresinha Luisa Rodrigues e Erinaldo Reinaldo Rodrigues “educar é uma arte. Essa arte deve ser desenvolvida como muito amor para que haja uma desenvoltura de belos resultados e a afetividade se torne importante”³³.

Amparado no contexto da Guerra Fria e nas problemáticas próprias deste contexto, a proposta freiriana de educação surge como uma maneira de capacitar as pessoas, conforme suas realidades, para pensar, falar e ser sujeitos de sua história. Nossa pesquisa será desenvolvida a partir de textos jornalísticos, obras do próprio Paulo Freire e de comentadores acerca do seu método pedagógico.

2 TECENDO O PANORAMA HISTÓRICO: FREIRE, ALIANÇA PARA O PROGRESSO E GUERRA FRIA

Durante a Guerra Fria³⁴ o mundo vivia um processo, em que já despontava no Brasil, o temor estadunidense da possibilidade de aflorar uma *revolução* no modelo proposto por Fidel Castro e que isso deveria ser sabotado a todo custo. As ações dos estadunidenses eram definidas

³¹ EFRAIM, Raquel. Penelope: tecelã de enganos. Kínisis, vol.IV, N° 08, dezembro 2012, p. 135-146

³² Para o historiador britânico as classes ocorrem efetivamente através das relações humanas. THOMPSON, E.P.A formação da classe operaria. – A árvore da liberdade. Rio de Janeiro: paz e terra, 1987.p.9

³³ Rodrigues, Teresinha Luisa, Rodrigues, Erinaldo Reinaldo; Docência e discencia: a arte de ensinar e aprender

³⁴ Para Eric Hobsbawm, historiador inglês, a Guerra Fria estaria inserida no espaço de tempo intitulado por ele mesmo como “breve século XX”, período entre 1914 (início da Primeira Guerra Mundial) e 1991 (dissolução da URSS). HOBSBAWM, Eric. A era dos extremos. 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras,1999. p. 247

pela política da “Aliança para o progresso” um pacto que buscava uma integração do continente americano já idealizado pelo presidente Kennedy³⁵.

Os EUA temiam que a América Latina se torna-se uma extensão da experiência socialista de Cuba, o que fez então o presidente estadunidense John Kennedy lançar o programa “Aliança para o progresso”, cujo objetivo era financiar governos aliados no centro e sul do continente com promessas de apoiar políticas de educação, saúde, reformas agrárias, como ação para minimizar os efeitos da pobreza.³⁶

O autor acima enfatiza que, no Brasil, “uma vez que o direito a voto estava condicionado à alfabetização, o governo intensificou diversas atividades em forma de programas e campanhas, criando processos de alfabetização para jovens e adultos”³⁷.

As informações de Rebouças e Machado apresentam um quadro político em que os interesses apresentados de forma *humanitária* estavam orientados pelos discursos dos modelos socioeconômicos do socialismo e capitalismo. O paternalismo proposto pelos EUA (Estados Unidos da América) em relação ao Nordeste tinha uma função de minimizar o medo da expansão comunista³⁸. Segundo Antônio Luigi Negro, o paternalismo proposto por E.P. Thompson

[...] se trata de um conceito impreciso, que recai sobre fenômenos díspares, no tempo e no espaço. Imprestável para comparações, paralelos ou contrastes, apenas rotula. Seu uso, por causa disso, registra desastrada amplitude. Depois, sua própria perspectiva - estabelecida a partir de cima - não comporta uma relação, mas implica o oposto: uma via de mão única, sugerindo manipulação.³⁹

³⁵ NUNES, José Francisco Beserra & SANTOS Fernando Emilio Alves dos Aliança para o progresso: do salão leste para o nordeste e seus reflexos na educação In Revista Piauiense de História Social e do Trabalho. Ano II, n. 03. Julho-Dezembro de 2016. Parnaíba-PI

³⁶ REBOUÇAS, José de Paiva. Centenário de Paulo Freire. Revista Contexto. DeFato.com.Mossoró/setembro de 2021, N°7, p.27

³⁷ MACHADO, Bernadete G. Educação popular e os processos socioeducativo de educação não formal. PUC – Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Curitiba. De 23 a 26/09/2013 XI Congresso Nacional de Educação.2013

³⁸ BIAGI, Orivaldo Leme. O imaginário e as guerras da imprensa - Estudo das coberturas realizadas pela imprensa brasileira da Guerra da Coréia (1950-1953) e da Guerra do Vietnã na sua chamada “fase americana” (1964-1973). 2001, p.76

³⁹ Paternalismo, populismo, história social.p.16 Cad. AEL, v.11, n.20/21, 2004 in: II Jornada Nacional de História do Trabalho, realizada no X Encontro Estadual de História da ANPUH/SC, de 30 de agosto a 2 de setembro de 2004, Florianópolis.

É justamente nesse panorama de polarização que Freire define sua postura diante das ações financeiras dos estadunidenses. Lançaremos mãos dos *novos* recursos metodológicos – os acervos cinematográficos – para ampliar o leque de possibilidades e tentar captar o ponto de vista de Freire sobre a “aliança para o progresso”.

Após esta breve observação sobre o uso dos acervos cinematográficos, iremos analisar uma entrevista ao jornalista Carlos Lyra para TV Universitária do RN tecendo um diálogo sobre o uso do dinheiro dos norte-americanos investido no Rio Grande do Norte direcionado para educação:

A minha tese era a seguinte: eu não aceito coisa alguma da “Aliança do progresso”, mas não tenho nada contra usar o dinheiro que ela pensa que é dela, mas que não é, por que no fundo o dinheiro da Aliança para o progresso era o dinheiro que voltava para o Brasil, ainda mais em termos de favor, mas o dinheiro é nosso, o dinheiro dessa área subdesenvolvida, que não é subdesenvolvida só por que é explorada, dominada.⁴⁰

De acordo com Lucas Guerra enquanto a lógica bipolar da Guerra Fria se estruturava sobremaneira entre um ‘Primeiro Mundo’ composto por países industrializados capitalistas liderados pelos EUA e um ‘Segundo Mundo’ de países industrializados socialistas liderados pela URSS, o assim chamado ‘Terceiro Mundo’ aglutinava um conjunto de países com características diferentes [...] Tratavam-se de países localizados principalmente na África e na Ásia, e em menor medida na América Latina, com economias desindustrializadas e a maioria deles ainda em processo de *independentização*.⁴¹

3 CONSTRUINDO UM MÉTODO PARA O POVO E UM POVO PARA O MÉTODO

O objetivo desse tópico é analisar a motivação de Freire, entre outros educadores, na tentativa de inserir os populares a ler e interpretar o mundo. De acordo com Furim, Castorino e Seluchinesk:

⁴⁰ <https://youtu.be/d9F1HQj3nDY> - MEMÓRIA VIVA | Paulo Freire (1983)

⁴¹ GUERRA, Lucas. A emergência do terceiro mundo e a questão da desigualdade nas relações internacionais: respostas teóricas a partir do Norte e do Sul global.p.49 In Revista Conjuntura Global v. 8, N. 1 (2019) –UFPR (Universidade Federal do Paraná) (ISSN 2317-6563)

a visão ingênua que homens e mulheres têm dos fatos faz deles escravos, na medida em que não sabendo que podem transformá-la, sujeitam-se a ela. Essa descrença na possibilidade de intervir na realidade em que vivem é alimentada pelas cartilhas e manuais escolares que colocam homens e mulheres como observadores e não como sujeitos dessa realidade.⁴²

Nesse contexto social, a emergência de tecer um método para auxiliar as classes populares passou a ser uma inquietação para Freire, entre outros educadores, e era necessário sair da teoria para a prática. Mas como o discurso científico chegaria até o povo? De acordo com Rebouças “[...] Paulo então passou a desenvolver o que havia descoberto através de seu filho e Maria priorizando temas de interesses dos alfabetizados.⁴³

Quem eram essas pessoas – os alfabetizados – que Freire apontava? De acordo com Rebouças

os métodos de Paulo Freire não ensinam a repetição de palavras, mas o de desenvolver a capacidade de pensá-las com base nas palavras retiradas do cotidiano dos alunos formando assim as palavras geradoras que através de uma palavra conseguimos formar muitas outras diferentes e que se torna muito mais fácil para o entendimento dos alunos. Com as palavras o homem se faz homem, ao dizer sua palavra estará assumindo a condição humana.⁴⁴

Nessa perspectiva, Freire desvelava o ato de educar interligado à ação política e essa conexão produzia na mentalidade dos populares um espaço na sociedade. As 40 horas⁴⁵ utilizadas por Freire, e outros professores, apresentava o cotidiano do povo comum utilizando as letras, palavras e imagens do mundo deles.

O cotidiano do aprendiz era o pano de fundo para que as letras fizessem sentido e assim apresentar um mundo cada vez mais complexo. Regiane Paiva explica o papel da alfabetização

⁴² Mara Mone Ferreira Soares Furim Adriano Castorino Rosane Duarte Rosa Seluchines. “Leitura do mundo e leitura da palavra”. p.249 In Revista Humanidades e Inovação v.6, n.10 – 2019

⁴³ REBOUÇAS, José de Paiva. Centenário de Paulo Freire. Revista Contexto. DeFato.com.Mossoró/setembro de 2021.Nº7. p. 25.

⁴⁴ DREYER, Loiva. Alfabetização: o olhar de Paulo Freire. In: X CONGRESSO NACIONAL DE EDUCAÇÃO. – EDUCERE, Curitiba, 2011. P. 3585 – 3601. p. 3589

⁴⁵De acordo com Maria Elizete Guimarães Carvalho e Maria das Graças da Cruz Barbosa as 40 Horas de Angicos alfabetizou cerca de 300 adultos em 40 horas, utilizando-se de práticas educacionais orientadas por Paulo Freire. MEMÓRIAS DA EDUCAÇÃO: A ALFABETIZAÇÃO DE JOVENS E ADULTOSEM 40 HORAS (ANGICOS/RN, 1963) In Revista HISTEDBR On-line, Campinas, n.43, p. 66-77, set2011 - ISSN: 1676-2584.

ampliada de Freire⁴⁶ e observa as “últimas” etapas apontando a importância da formação das frases pela escrita dos alunos.

A alfabetização na perspectiva freiriana entende que as unidades se combinam para forma sílabas, que, por sua vez, formam palavras e a combinação delas geram frases. [...] as frases que os aprendizes começaram a construir reproduziam as reflexões que mantinham durante os debates promovidos em cada aula.

As duas informações acima apresentam as estratégias adotadas por Freire para conscientizar através de debates e materializar através da escrita o pensamento dos populares. A cada frase formada pelos educandos era indícios de uma vitória coletiva para Freire, os educadores e os populares. O próprio Freire apresenta essa satisfação no livro *Pedagogia da Autonomia*.

O meu envolvimento com a prática educativa, sabidamente política, moral, gnosiológica, jamais deixou de ser feito com alegria, o que não significa dizer que não tenha invariavelmente podido criá-la nos educandos. Mas preocupado com ela, enquanto clima ou atmosfera do espaço pedagógico, nunca deixei de estar.⁴⁷

E essa alegria compartilhada por Freire também chegou aos educandos a possibilidade de ampliar o conhecimento sobre o *mundo* através dos olhos das pessoas comuns⁴⁸. José de Paiva Rebouças apresenta o testemunho de um aprendiz sobre o conhecimento transmitido pelos professores e Paulo Freire. Este breve relato foi registrado pela escrita de dois jornalistas do *The New York Times*, Calazans Fernandes e Juan de Onis, que chegaram em Angicos⁴⁹ em 1963:

⁴⁶ GADOTTI, Moacir. MOVA, por um Brasil Alfabetizado / Moacir Gadotti. – São Paulo: Instituto Paulo Freire, 2008 – (Série Educação de Adultos; 1). p. 14

⁴⁷ Freire, Paulo. Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa / Paulo Freire. – São Paulo: Paz e Terra, 1996. – (Coleção Leitura). p.43

⁴⁸ De acordo com Freire “[...] você não ensina propriamente a ler, a não ser que o outro leia, mas o que você pode é testemunhar ao aluno como você lê e o seu testemunho é eminentemente pedagógico.” In Da leitura do mundo à leitura da palavra. Leitura: teoria e prática. Porto Alegre: Mercado Aberto, p.08 nov.1982.

⁴⁹ Para José Willington Germano “Angicos tornou-se uma palavra emblemática para todos aqueles que se interessam pela educação popular. A cidadezinha localizada no sertão do Rio Grande do Norte foi o palco em que, pela primeira vez, Paulo Freire, em princípios de 1963, pôs em prática o seu famoso método de alfabetização de adultos. Dessa maneira, o trabalho, que até então era desenvolvido de forma incipiente no Recife, ganhou grande visibilidade em níveis nacional e internacional In As quarentas horas de Angico. p.389- 393 Educação & Sociedade, ano XVIII, nº 59, agosto/97.

Calazans Fernandes e o repórter Juan de Onis [...] desembarcaram no rústico aeroporto nas proximidades de angicos, debaixo de um sol escaldante e mormaço de causar vertigem ao encontro dos dois chega um local com chapéu de couro, alpercatas, bernal e espingarda numa figura de um típico caçador. Ao que Calazans perguntou sobre as novidades. “Tem, doutor. E é coisa boa”, teria respondido o homem, segundo contou Carlos Lyra. Com a voz segura informou que estava aprendendo a ler. “Educação, doutor. Entra na gente e não sai mais” [...].⁵⁰

De acordo com Nilson Antônio Guzzo Junior:

O conhecimento que o aluno traz para a sala de aula sempre vem carregado de valores. A partir desta mistura entre tácito e explícito, é que os indivíduos, junto com outros, podem transformar ou reforçar seu ponto de vista e desenvolver uma visão crítica da vida. O educador tem que estar consciente de seu papel de transformador de mentes. Ele não pode perder este momento raro de ouvir, ver, ler os valores que ali são representados e trocados entre os alunos.⁵¹

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Do contexto histórico da Guerra Fria à prática pedagógica de Paulo Freire, entre outros educadores, procuramos tecer as ações dos homens na tentativa de divulgar seus interesses diante da contradição da vida cotidiana. Homens iguais ao Freire e ao presidente Kennedy, apesar de divergirem de seus interesses, estão registrados através da história porque a escrita ficou cada vez mais sofisticada dando visibilidade de suas práticas políticas. Durante a realização do trabalho de pesquisa visualizamos, através da escrita de José de Paiva Rebouças, uma breve biografia do educador e sua trajetória para alfabetizar diversos grupos de Angicos, entre outras cidades, promovendo mudanças pedagógica para o contexto das últimas décadas do século XX.

⁵⁰ REBOUÇAS, José de Paiva. Centenário de Paulo Freire. Revista Contexto. DeFato.com.Mossoró/setembro de 2021.Nº7. p.38

⁵¹ A sala de aula de Paulo Freire: um estudo sobre o ciclo de conhecimento In Revista Carioca de Ciência, Tecnologia e Educação (online). Rio de Janeiro: v. 3 | n. 2 [2018]. p.4

5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

As quarentas horas de Angico. p. 389- 393. **Educação & Sociedade**, ano XVIII, nº 59, agosto/97.

BIAGI, Orivaldo Leme. O imaginário e as guerras da imprensa - Estudo das coberturas realizadas pela imprensa brasileira da Guerra da Coréia (1950-1953) e da Guerra do Vietnã na sua chamada “fase americana” (1964-1973), 2001.

EFRAIM, Raquel. **Penelope: tecelã de enganos**. Kínisis, vol.IV, Nº 08, dezembro 2012, p. 135-146.

GADOTTI, Moacir. **MOVA, por um Brasil Alfabetizado**. São Paulo: Instituto Paulo Freire, 2008.

GUERRA, Lucas. A emergência do terceiro mundo e a questão da desigualdade nas relações internacionais: respostas teóricas a partir do Norte e do Sul global. p.49 In **Revista Conjuntura Global** v. 8, n. 1, 2019. UFPR (Universidade Federal do Paraná) (ISSN 2317-6563).

HOBSBAWM, Eric. **A era dos extremos**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 247.

II Jornada Nacional de História do Trabalho, realizada no X Encontro Estadual de História da ANPUH/SC, de 30 de agosto a 2 de setembro de 2004, Florianópolis.

MACHADO, Bernadete G. **Educação popular e os processos socioeducativo de educação não formal**. PUC – Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Curitiba. De 23 a 26/09/2013 XI Congresso Nacional de Educação, 2013.

Música de Oswaldo Montenegro “Me ensina a escrever” do DVD “3X4” 2014.

REBOUÇAS, José de Paiva. Centenário de Paulo Freire. **Revista Contexto**. De Fato com Mossoró. Set., 2021. n. 7.

Revista Carioca de Ciência, Tecnologia e Educação (online). Rio de Janeiro: v. 3, n. 2, 2018. **Revista Piauiense de História Social e do Trabalho**. Ano II, n. 03. Jul/Dez, 2016. Parnaíba-PI.

THOMPSON, E.P. **A formação da classe operaria**. – A árvore da liberdade. Rio de Janeiro: paz e terra, 1987.

X CONGRESSO NACIONAL DE EDUCAÇÃO. – EDUCERE, Curitiba, 2011. p. 3585 – 3601. p. 3589.

ST 3 – MICHEL FOUCAULT E O INDIVÍDUO COMO PROTAGONISTA DE SUA PRÓPRIA HISTÓRIA

Coordenação:

Prof. Dra. Maria Veralúcia Pessoa Porto* (UERN)

Na sociedade capitalista o indivíduo se apresenta com dificuldades de se constituir. É preciso, então, que se investigue as condições dos macros e micros poderes como condição de constituição da subjetividade. Na microfísica do poder, no texto em que Foucault escreve sobre as prisões, quando lhe é perguntado sobre se ele retoma o pensamento de Marx, ele responde, que sim, que constantemente se refere a Marx, que é impossível pensar a sociedade capitalista sem Marx. Assim, sobre Marx, afirma Foucault em *Microfísica do Poder*: “É impossível fazer história atualmente sem utilizar uma sequência infundável de conceitos ligados direta ou indiretamente ao pensamento de Marx e sem se colocar num horizonte descrito e definido por Marx” (1979, p. 142). Contudo, na sociedade capitalista, se nos apresenta Foucault o “Poder” com P em maiúsculo, aquele regido nas instituições, mas, por outro lado, tem-se, a liberdade como possibilidade das relações de poder e de enfrentamento a esse Poder. Neste sentido, com objetivo de promover uma reflexão sobre a liberdade ou, melhor, sobre o indivíduo como protagonista da sua própria história, remontaremos a temas foucaultianos como: lutas, estratégias, resistências. Tais temas não somente contribuem para o enfrentamento ao Poder como operam como dispositivos entranhados em todos os espaços da vida social na sociedade capitalista que possibilitam esse processo de protagonismo do sujeito. O sujeito só pode se constituir na medida em que, em meio à sua condição histórica e social, possa vir a criar mecanismos de luta pela sua existência uma vez que não há como o indivíduo realizar seus processos de subjetivação sem, antes de tudo, ser o protagonista da sua própria história.

Palavras-chave: Pastoral. Práxis Cristã. Reino de Deus.

* Possui Doutorado em Filosofia Prática do Programa Interinstitucional da UFPB - UFRN - UFPE, com Estágio Doutoral na Université Catholique de Louvain (UCL - LLN) e Mestrado Acadêmico em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (2000). Atualmente é professora Adjunta II da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte - UERN. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: educação, ética, política e, mais especificamente, com o pensamento de Platão e Michel Foucault.

RELAÇÕES DE PODER E SUBJETIVAÇÃO

Edson Danilo Cavalcante Filho⁵²
Maria Vera Lúcia Pessoa Porto⁵³

RESUMO

O objetivo desta pesquisa é mostrar que, para Foucault, cada indivíduo é constituído de suas próprias forças, vontades e deslocamentos. O homem não surge do nada, sem cultura, sem estar em grupos, ele é movimento, e nesse desenvolvimento, por mais que o homem seja moldado às outras culturas e formas de ser “escravagistas”, este indivíduo possui forças e poder de resistir, criar estratégias e lutar por suas vontades, seus desejos e suas culturas. Neste desencadeamento de lutas e resistências é que se dão os processos de construções de subjetivações na sociedade em que se encontra. Percebe-se que, para Foucault, a subjetivação é compreendida historicamente, e seu curso é indefinido, passando não pela disciplina de indivíduos que devem seguir sempre uma mesma linha de ação e costumes, mas pela abertura, a reinvenção do curso da vida. O indivíduo não é um programa pronto e acabado, com um roteiro definido, o homem é, então, protagonista de sua própria história, essa, por sua vez está ligada a suas raízes, raízes que não são regras ou bulas que definem quem é o mesmo, mas que ajuda a indicar para si e para todos suas formas e estratégias de se subjetivar-se. Seguir-se-á a pesquisa bibliográfica e como metodologia utilizar-se-á a obra de Michel Foucault, *Ditos e Escritos IV: Estratégia, Poder-Saber*.

PALAVRAS-CHAVE: Foucault. Subjetivação. Poder.

1 INTRODUÇÃO

Em reflexões acerca das relações de poder na sociedade conforme o pensamento de Michel Foucault, filósofo francês considerado contemporâneo por possuir um olhar crítico sobre si mesmo e sobre a sociedade a sua volta, o pensamento de Michel Foucault, carrega estudos que envolvem a capacidade de revelar como o poder, em sua dinamicidade, se cria e se faz reproduzir nas relações entre os indivíduos. Abordaremos de forma mais particular, o poder e subjetivação e suas ações sobre os sujeitos que estão imersos em relações consideradas de

⁵² Licenciando do curso de Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN Mossoró/RN, membro do Grupo de Pesquisa: *Parástema, Paraskeue e Parresia* como *ethos* na filosofia de Michel Foucault – E-mail: edsondanilo2@gmail.com.

⁵³ Professora Adjunta IV do Departamento de Filosofia – DFI, Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais – FAFIC, da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. Graduada em filosofia e com mestrado em filosofia prática pela Universidade Estadual do Ceará. Doutorado sanduíche na Universidade Federal da Paraíba – UFPB e Universidade Católica de Louvain-la-Neuve, Bélgica. E-mail: veraluciapessoaporto@gmail.com.

poder, nas quais o indivíduo é ao mesmo tempo quem pratica e também quem sofre as reações do poder ao passo que pode ser moldado por este.

Vivemos em uma sociedade que se relaciona e se modifica constantemente em suas práticas de poder para com o outro e consigo mesmo, surgindo constantemente perguntas em torno do poder clássico e poder atual, e o que há de novo neste mesmo poder, na obra: “Ditos e Escritos IV: Estratégia, Poder-Saber”, nos informa que a sua pesquisa incide sobre as técnicas do poder, sobre a tecnologia do poder, o mesmo consiste em estudar como o poder domina e se faz obedecer.

Segundo Bobbio, em seu significado mais geral, a palavra Poder designa a capacidade ou possibilidade de agir, de produzir efeitos. Assim também, percebemos que o poder possui uma grande capacidade de se expandir, não somente de forma particular aos indivíduos, ou a fenômenos naturais, mas, de forma ampla, em grupos, como indivíduos que se relacionam e estão em constante movimento, sendo eles sujeitos e objetos do poder. Podemos também compreender o poder na perspectiva do poder social, que se refere à convivência dos seres humanos, enxergando o poder que se instaura nas relações independentes de cargo, classe ou situação financeira.

É partindo deste olhar sobre os comportamentos que os indivíduos vão adquirindo com suas relações de poder que muitas resistências foram surgindo, como a fala da mulher, os movimentos estudantis, colocando frente a essas relações, as resistências e as técnicas de poder que neste aspecto é claramente um processo de subjetivação acontecendo em meio à sociedade. Segundo Foucault (2012), o objeto de análise é sempre determinado por tempo e espaço. Dessa forma, o poder perdeu uma parte da sua eficácia onde as disciplinas entram em crise. No pensamento de Foucault relacionando o futuro das relações de poder como, há quatro, cinco séculos, por exemplo, consideravam-se que o desenvolvimento da sociedade ocidental dependia da eficácia do poder em preencher sua função. Por exemplo, importava na família, como a autoridade do pai se posicionava ao controlar os comportamentos dos filhos. Se esse mecanismo se quebrava, a sociedade desmoronava.

2 O PODER DISCIPLINAR

O poder surge de forma forte nem sempre se auto titulando como “poder supremo”, age devagar e com eficácia conforme as relações de cada sociedade, se adaptando em cada classe, desde o operário ao patrão, o poder se infiltra em todas as áreas humanas para se manifestar. O poder existe por vários fatores, mas um grande fator é a vontade de soberania, ou seja, de exercer sua verdade e saber sobre os outros. Quando entendemos que o poder existe, e que os indivíduos na maioria das vezes não percebem por ser um poder em uma relação silenciosa, dar a compreender que em uma escola, por exemplo, não se usa mais uma palmatória para disciplinar o aluno e obrigá-lo a fazer a tarefa de casa. Mas em um poder disciplinar, por exemplo, da sociedade atual, esse poder é exercido quando um livro didático possui aquilo que o estado quer que vejamos e sejamos.

Nesses últimos anos, porém, a sociedade mudou e os indivíduos também, e eles são cada vez mais diversos, diferentes e independentes. Há cada vez mais categorias de pessoas que não estão submetidas à disciplina. Portanto, neste pensamento, o poder se encontra como forte ferramenta de manipulação, o que de acordo com o filósofo, muda na nossa atualidade. Segundo Foucault, o controle é menos severo e mais refinado, sem ser, contudo, menos aterrorizador. Neste caso, as formas de poder com o passar do tempo vão tomando proporções mais discretas, mais planejadas, se mostrando menos aterrorizante, quando na verdade pelas técnicas que o indivíduo é atraído ele é posto frente ao poder que o domina. Segundo Foucault: em *Ditos e Escritos IV* (2012) “O ponto que chegamos está além de qualquer possibilidade de retificação”, porque o encadeamento desses sistemas continuou a impor esse esquema, até fazê-lo ser aceito pela geração atual como uma forma da normalidade.

O poder nesta sociedade é camuflado, não é um poder barulhento, mas estratégico, que usa técnicas de controle de forma que os indivíduos não percebam claramente que estão sendo controlados, é sofisticado. Se encontra por muitas vezes em governos que conseguem disciplinar toda a sociedade partindo de planos bem arquitetados, onde se é retirado do homem a capacidade de opinar sobre as coisas em muitas instituições, como na escola, onde as disciplinas que geram um maior senso crítico sobre a realidade que se está inserido, sofre bruta um golpe onde aos poucos vão perdendo espaços nas universidades e escolas, como

a própria filosofia que é desvalorizada e perseguida por fazer dos indivíduos pessoas que ganham um senso crítico analítico.

Ainda existe em nosso meio a elaboração de verdade. Somos uma sociedade mundial que produz verdade/poder, quando se fala dessas duas palavras juntas quer dizer que não se pode construir algo sem que se tenha uma força maior para padronizar e lançar ao povo. Cada verdade tem seus próprios mecanismos de poder, pois é esse o poder que é capaz de nos unir. Foucault ainda fala que são essas relações que o assustam, somos sujeitos das relações de poder, existe poder entre homens e mulheres, entre os que sabem e os que não sabem. Existem milhares de relações de poder e seguinte a isso relações de forças, entre grandes e pequenos, aqui também podemos observar que a estrutura de estado funcionaria entre essas relações de poder, força e verdade.

3 PODER, PARASKEUÉ E PARÁSTEMA

Foucault entende o exercício do poder a partir do *paraskeué*. Ele compreende o poder nas relações, o mesmo se manifesta entre os indivíduos de vários modos. As práticas e exercícios possibilitam evidenciar, tanto no interior como no exterior do homem, seu processo de subjetivação. O poder instalado na sociedade pode ser percebido nas suas diversas manifestações - na sexualidade, na afetividade, na loucura, na prisão, entre tantos outros que condicionam o modo como o sujeito se constitui como tal, o que faz compreender a partir de cada relação que se é vivenciada na sociedade a capacidade dos indivíduos de se relacionar com suas práticas e exercícios do poder.

O *paraskeué*, segundo Porto (2017, p.155), em *Caminhos da Liberdade em Foucault: das relações de poder ao cuidado de si no processo de subjetivação*, é o “[...] modo de o sujeito se construir no desenvolvimento de práticas de si por meio de exercícios que permitam ao indivíduo construir processualmente sua própria subjetivação”. Desse modo, é somente a partir do aprofundamento que o indivíduo tem sobre sua realidade e seus exercícios, que é capaz de constituir para si sua subjetividade.

Assim, para o indivíduo se constituir e viver sua realidade, é necessário práticas e exercícios. Foucault, em a *Hermenêutica do sujeito*, retrata justamente sobre esses processos:

Trata-se de uma espécie de “heautosopia”. O sujeito deve perceber-se na verdade de seu ser. [...] o efeito deste saber sobre o sujeito está assegurado pelo fato de que nele o sujeito não apenas descobre sua liberdade, mas encontra em sua liberdade, um modo de ser que é o da felicidade e de toda a perfeição de que ele é capaz (FOUCAULT, 2004, p. 373).

Esta liberdade, para que possa ser constituída pelo homem, passa necessariamente pelos processos de autoconhecimento e seus deslocamentos, saindo de si, reconhecendo e acolhendo o que há de melhor nele. Desse modo, o indivíduo não precisa absorver a “verdade elaborada” de forma universal, sugerindo o que seja melhor para este. O processo de luta consigo mesmo parte da autoanálise que o indivíduo faz do seu próprio eu, e assim, consegue se relacionar consigo mesmo e com o outro. Foucault afirma, na citação acima, que o efeito deste saber sobre o sujeito está assegurado pelo fato de nele o sujeito não apenas descobrir sua liberdade, mas efetivá-la.

Então, o que se apresenta é um agonismo nas relações, primeiro, o embate é sobre entender-se interiormente para compreender-se exteriormente, em seguida, a luta com outros indivíduos que também lutam pela sua subjetivação. Para Foucault, a subjetivação do indivíduo, que entende seu lugar no mundo, é o reconhecimento das suas forças, de modo a não querer ser somente o passivo, a ser guiado, mas, ser o protagonista da sua própria vida, este que está ligado intimamente com o *ethos*, o cuidado de si

[...] é apresentado como aquele que se exercita. Mas exercita-se em quê? Não em todos os movimentos possíveis, diz ele. Não se trata absolutamente de desenvolver todas as possibilidades que nos são dadas. Nem mesmo de realizar, em tal ou qual setor tal ou qual façanha que nos permitiria prevalecer sobre os outros. Trata-se de nos preparar somente para aquilo com que podemos nos deparar somente para os acontecimentos que podemos encontrar, não [porém] de maneira a superar os outros, nem de maneira a superar a nós mesmos (FOUCAULT, 2004, p. 388).

Essas práticas não permitem ao indivíduo mudar o mundo ou combater todas as dificuldades à sua volta, nem mesmo estar acima dos outros, mas, aprender a reagir diante das relações de poder, sobrevivendo a essas práticas de forma mais forte. Segundo Foucault:

[...] a paraskeué não será mais do que o conjunto de movimentos necessários e suficientes, o conjunto de práticas necessárias e suficientes [para] permitirmos ser mais fortes do que tudo que possa acontecer ao longo de nossa existência. (FOUCAULT, 2004, p. 388).

Entendendo essas novas experiências de sabedoria e práticas de si como as que aprofundam os modos de existência do sujeito, este que se exercita e vive em busca das transformações de si, identificando suas forças, sabedorias e deslocamentos na sociedade em que se está inserido. Esses modos de existências, Foucault os denomina de saber espiritual. Esse saber espiritual envolvido a essas práticas de poder e conhecimento de si, pode ser visto da seguinte maneira:

[...] trata-se de um certo deslocamento do sujeito, quer suba até o topo do universo para vê-lo em sua totalidade, quer se esforce em descer até o cerne das coisas. De qualquer maneira, não permanecendo onde está que o sujeito pode saber o modo como convém. (FOUCAULT, 2004, p. 373)

O homem, praticando esse saber espiritual, é o mesmo indivíduo que se enxerga em sua totalidade, ele cria sua verdade, entende seu papel na sociedade, e consegue então, a partir deste exercício, não excluir o poder – como se existisse sociedade ou relações sem poder –, mas aprofundar o deslocamento de si mesmo e do mundo. Ele passa aqui, a viver a partir da sua constituição, no seu grupo social, sendo ele não somente um dominado, mas alguém que se impõem, seja qual forem as práticas de poder que se aproximem do mesmo. A constituição do ser humano que busca seus processos de conhecimento, também se verificam no *parástema*:

Os supracitados parastéma são três. [...] Um concerne àquilo que devemos considerar como bem: o que é o bem para o sujeito? O segundo dos parastémata concerne à nossa liberdade e ao fato de que tudo para nós depende, na realidade, de nossa própria faculdade de opinar. Nada pode reduzir nem dominar esta faculdade de opinar. Somos sempre livres para opinar como quisermos. Terceiro. (terceiro dos parastémata) é o fato de que não há, no fundo, para o sujeito, senão uma instância de realidade, e a única instância de realidade que existe para o sujeito é o próprio instante: o instante infinitamente pequeno que constitui o presente, antes do qual nada mais existe e após o qual tudo ainda é incerto [...] (FOUCAULT, 2004, p. 353-354).

A reflexão feita, partindo deste pensamento de Foucault, faz uma associação entre o *parástema* que ajuda a compreender a dinamicidade do *paraskeué*, que vem ao encontro do

exercício do poder a partir do que seria liberdade e realidade para o sujeito. Sabendo que o bem e a liberdade obtida para este homem parte simplesmente do deslocamento da realidade que ele se permite fazer, essa mesma que não passa do instante, do presente, para que o homem se desenvolva em suas relações e subjetivação. O bem então seria essa liberdade, esta que se constitui pela capacidade de autonomia ao se entender e iniciar seu processo de subjetivação.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Então, concluímos que para discorrer acerca das relações de poder e subjetivação em Foucault, têm-se, de início, um agonismo nas relações, primeiro, o embate é sobre entender-se interiormente para compreender-se exteriormente, em seguida, a luta com outros indivíduos que também lutam pela subjetivação.

Desse modo, nessa luta têm o poder e as técnicas de controle, em que o poder na sociedade se encontra camuflado, não é um poder barulhento, mas estratégico, que usa técnicas de controle de forma que os indivíduos não percebam claramente que estão sendo controlados, trata-se de um poder sofisticado e que controla.

Mas, é partindo deste olhar sobre os comportamentos – que os indivíduos vão adquirindo com suas relações de poder – que muitas resistências surgem. É assim que o poder perde uma parte da sua eficácia à medida que as disciplinas entram em crise. É nesse momento que Foucault apresenta o poder em relação ao ethos, retomando os termos gregos de paraskeué e parástema.

Ademais, nenhuma estrutura de poder deve privar o indivíduo de sua liberdade de opinar, pois segundo os supracitados, parástema, as ações e comportamentos dependem intimamente da capacidade de se deixar opinar sobre aquilo que nos compete e compete aos outros, o homem é livre, e livre para constituir sua capacidade de opinião partindo do si próprio. O que constitui o paraskeué nos exercícios do poder. O indivíduo só conseguirá ser livre quando se deslocar em constante movimento de si e do seu lugar de vivência e adentrar nesse caminho processual de lutas, resistências e criação de estratégias de enfrentamento à realidade posta.

5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FOUCAULT, M. **Hermenêutica do sujeito**, (M. A. da Fonseca; S. T. Muchail, Trad.). São Paulo, Martins Fontes, 2004.

FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos IV: Estratégia, Poder-Saber**. Org: MOTTA, M. B. Tradução: Ribeiro V. L. A. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2012.

JAPIASSÚ, Helton. **Dicionário Básico de Filosofia**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar. ED 2006

PORTO, Maria Veralúcia Pessoa. **Caminhos da liberdade em Foucault: das relações de poder ao cuidado de si no processo de subjetivação**. João Pessoa, 2017.

A RESISTÊNCIA ENTRE O NÃO ENFÁTICO E O BOICOTE NAS RELAÇÕES DE PODER EM MICHEL FOUCAULT

Jonatá dos Reis Lima⁵⁴

RESUMO

Partindo da noção de *Poder*, em Michel Foucault, temos uma estrutura que não é fechada e dominante, hierárquica, mas pelo contrário, aberta e múltipla, o poder circular. O que existe para nosso filósofo são “*relações de poder*”, uma relação muito mais complexa que a ordem imposta e o imperativo da negação, mas que o poder nunca esteve apenas nas mãos de uns sobre os outros, porém alternado em ambos os lados. Dessa forma, a presente análise busca evidenciar os focos de resistência e estratégias nas relações de poder. As alternativas do indivíduo driblar o sistema que o domina e o explora, encontrar outras formas de existência, ser furtivo. Assim, em conformidade com Veralúcia Porto, é através da história das passividades, do embate nas relações entre positivities e negatividades, que é possível essa mudança, uma vez que o indivíduo percebe o assujeitamento de sua vida e se indigna, reage, desenvolve estratégias e resistência. E nessa problemática Frédéric Gros, na obra “*Desobedecer*”, partindo da provocação de que nosso problema não é a desobediência civil, mas a obediência civil, nos mostra outra forma além do imaginário da resistência somente através do embate direto, mas a eficácia de resistências menos visíveis, mais furtivas, como o “boicote”, ou “o trabalho em marcha lenta”. Até que ponto se é conveniente em atentar contra sua vida ou de seus semelhantes por uma ordem que vem de cima? Podendo assim apresentar meios para que o indivíduo perceba a realidade na qual vive e desprenda sua consciência da exploração e assujeitamento. É evidente que a formação da sociedade é permeada por histórias de dominação, mas não se fecha aí, é justamente nesse limite da existência e da vida que é possível ao indivíduo a transgressão, encontrar outro caminho de liberdade.

PALAVRAS-CHAVE: Relações de poder. Estratégias e resistência. Desobedecer. Indivíduo.

1 INTRODUÇÃO

Numa sociedade onde o sistema de dominação e exploração se torna cada vez presente no cotidiano dos indivíduos, onde a diferença de classes apresenta um abismo enorme de distância, e de um governo que assume a postura autoritária e passa a ditar as regras, de censurar, de oprimir os meios de comunicação, falar de poder nesse cenário remete sempre a uma estrutura de hierarquia e de um sistema que se torna intransponível e inquestionável. De um Poder que governa de cima e estando os indivíduos silenciados e sem reação.

⁵⁴ Graduado no curso de Licenciatura em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. E-mail: jonatareislma@gmail.com.

Assim, muito embora essa pareça a ordem natural das coisas, quase como uma determinação histórica, Foucault abre essa relação e diz ser possível, diante da história da exploração e dominação, haver estratégias e resistências. É possível ao indivíduo contornar o limite aparente em sua vida e encontrar outro caminho.

Dessa forma, é preciso entender primeiro que Foucault não trata o poder como uma entidade unitária e estável, mas como “relações de poder”, uma relação que é múltipla, circular. O poder não é somente negativo, mas também positivo, ele produz comportamentos, saberes, sujeitos, produz o real. Foucault tira então o poder somente do campo das grandes instituições e o apresenta no meio cotidiano dos próprios indivíduos, o meio familiar, escolar, de trabalho. E nesse deslocamento, o indivíduo passa a ser aquele que também exerce o poder; o poder não se aplica aos indivíduos, mas transita por eles.

Em segundo, em análise as positivities e negatividades das relações de poder, através da história das passividades do sujeito em conformidade com Veralúcia Porto, há no indivíduo a positividade de olhar para si e se questionar sobre a sua vida, indignar-se, reagir, e assim, destinar uma mudança. E, por fim, jamais como fechamento, mas sempre como uma abertura, encontrar uma forma mais furtiva de resistência que o não enfático e o embate direto, uma vez que pode abrir para o risco de morte e encarceramento da vida, mas desenvolver estratégias. Um trabalho ético de si sobre si mesmo, libertar a consciência da exploração e assujeitamento.

2 RELAÇÕES DE PODER

Quando pensamos ou falamos no poder, é comum cairmos na estrutura soberana formulada nos estados modernos desse Poder que vem de cima, e como tal, hierarquiza, sedentariza, age sobre os indivíduos como estatuto da negação e castração de suas vontades. De um Poder que só existe nas grandes instituições e estando o indivíduo sempre sujeitado a ele, silenciado, oprimido. Assim, Foucault abre essa relação e reformula a compreensão de poder. “A questão do poder fica empobrecida quando é colocada unicamente em termos de legislação, de Constituição, ou somente em termos de Estado ou de aparelho de Estado” (FOUCAULT, 2012, p. 334-335). O poder é então mais complicado, muito mais denso e difuso.

Dessa forma, não teremos uma solidificação da teoria sobre o Poder nas obras de Foucault, como evidencia Judith Revel: “Foucault nunca trata o poder como uma entidade coerente, unitária e estável, mas como ‘relações de poder’ que supõem condições históricas de emergência, complexas, e implicam múltiplas consequências [...]” (2011, p. 120). O que há em Foucault são “relações de poder”, uma relação muito mais complexa e múltipla do que a simples imposição e ordem do poder como opressor. Vale notar que essas relações de poder estão também naqueles que foram expostos e direcionados ao poder. Pensando a noção de poder, Foucault remete ao “nível efetivo da família, da vizinhança”, é esse nível, que entendemos como menor diante da grande estrutura do poder, que também legitima e faz crescer a ordem imposta; que dá legitimidade ao uso do poder. E nos remete Foucault, em entrevista intitulada “*Poder e saber*” na obra *Ditos e Escritos IV*:

Se é verdade que essas pequenas relações de poder são com frequência comandadas, induzidas do alto pelos grandes poderes de Estado ou pelas grandes dominações de classe, é preciso ainda dizer que, em sentido inverso, uma dominação de classe ou uma estrutura de Estado só podem bem funcionar se há, na base, essas pequenas relações de poder. O que seria o poder de Estado, aquele que impõe, por exemplo, o serviço militar, se não houvesse, em torno de cada indivíduo, todo um feixe de relações de poder que o liga a seus pais, a seu patrão, a seu professor – àquele que sabe, àquele que lhe confiou na cabeça tal ou tal ideia? (2015, p. 226).

Assim, nosso próprio cotidiano, seja o meio familiar, o de trabalho, o escolar, está permeado de relações de poder. De figuras que, no nível micro da relação, representam uma “autoridade” a ser obedecida, ouvida, orientada. E é justamente esta microrrelação que faz com que a macro se desenvolva de forma mais abrangente. Porém, o que precisa se atentar é que esse poder não é absoluto e, logo, pode ser contornado, por vezes, enfrentado e contestado. Caso contrário, temos uma relação de violência, um governo ditatorial. Pois, “[...] se é verdade que só há poder exercido por uns sobre os outros – ‘os uns’ e ‘os outros’ nunca estiveram fixos num papel, mas alternada e até simultaneamente, estiveram em cada um dos polos da relação [...]” (REVEL, 2011, p. 120).

Se pensarmos em Foucault no indivíduo envolto em relações de poder, podemos direcionar esse mesmo indivíduo no jogo de toda essa relação, não mais como sujeito passivo à ordem imposta, mas como sujeito ativo, o qual também faz uso do poder; mas não somente

porque ele passa a ser o produto ou instrumento por onde o poder circula, mas também porque existe nele, e através dele, a possibilidade de negação da ordem imposta, da subversividade.

3 POSITIVIDADES E NEGATIVIDADES NAS RELAÇÕES DE PODER

Partindo em busca de uma mudança na realidade do indivíduo e uma possibilidade de viver diferentemente do estado de exploração e dominação em que se vive, uma alternativa de fuga, Veralúcia Porto, em sua tese, apresenta a história das passividades atrelada ao embate entre positivities e negatividades das relações de poder como esse impulso à mudança.

A grande questão a ser evidenciada, como conduziu Veralúcia Porto, é que nas relações de poder, em Foucault, é preciso considerar as relações de positivities e negatividades. Porém não estão isoladas totalmente entre si. Nas próprias negatividades existem também positivities e vice-versa. Em direção à relação de positividade do poder tem-se o assujeitamento de “forma precisa” sobre o indivíduo, tornando-o passivo, podendo criar e circular com maior facilidade sobre a sociedade. Assim também como esse poder se depara com relações de negatividades, como a transgressão de sua “afirmação”, encontrando dificuldades de se produzir. Ao mesmo passo que essas relações não estão fechadas em si, se reestabelece um novo jogo, no qual Foucault fala do “indefinido da luta”, que para cada movimento de um dos dois contrários existe uma reação do outro. E frente a essa negatividade ao poder, do corpo que se revolta e busca pelo desnudamento de toda opressão, o poder se reestrutura, “[...] como resposta à revolta do corpo, encontramos um novo instrumento que não tem mais a forma controle-repressão, mas de controle-estimulação: ‘Fiquem nu... mas seja magro, bonito, bronzado!’” (FOUCAULT, 2012, p. 236).

Mas há também na própria negatividade do indivíduo diante do poder, de seu assujeitamento e estado de passividade, a positividade de criar resistência ao se voltar para si e perceber estar sua própria vida submetida à dominação. Dessa forma, o “[...] indivíduo na condição de passividade, embora não seja visível a percepção da subjetividade em processo, não se pode lhe negar um impulso em direção à constituição de si mesmo e, por conseguinte, de liberdade” (PORTO, 2017, p. 100). É a vida do próprio indivíduo que lhe move em direção

à liberdade, quando se percebe assujeitado e ameaçado. Dessa forma atuam as relações de poder, pois estando o indivíduo sob a dominação, pode recuar ou enfrentar a ordem imposta.

Em conformidade com Veralúcia Porto (2017, pp. 106-107), as positivities vinculadas com as negatividades não apresentam limitações, mas permitem ao indivíduo a percepção de seus próprios limites, os cercamentos nos quais foram ou estão submetidos, aflorando então a possibilidade de criar novas fronteiras, abrir novos caminhos, assim como desenvolver outras formas de conhecimento. “São as positivities que estão no sujeito histórico que lhe permitem voltar o olhar para si mesmo e se questionar: é essa a minha vida? É esse o tipo de homem que sou? É essa a sua vida? É esse o tipo de homem que és? [...]” (PORTO, 2017, p. 106-107). É esse questionar como também questionar-se – e de onde o sujeito, ele próprio, passaria a exercer o poder – que tira o poder do campo das determinações, massificações e dominações.

Há, na história das passividades, duas formas de mudanças na vida do indivíduo, “[...] uma das formas de mudança é a indignação, outra, a criação de estratégias” (PORTO, 2017, p. 108). A indignação aqui não é atrelada ao que levaria o indivíduo ao estado de guerra, mas o que faz o indivíduo perceber o assujeitamento que está submetido na história, a realidade na qual vive, direcionando ao desprendimento e à busca por sua liberdade no processo de constituição, o que lhe permite desenvolver a luta e a resistência, e, em consequência, o uso de estratégias.

Mas nessa relação de indignação e luta se faz preciso aqui um contraponto entre revolução e resistência em Foucault. A revolução, e em conformidade com suas narrativas históricas, seria o outro do poder, no sentido em que seu caminho leva a ocupar o posto daqueles que dominam, ela apenas inverte os lados, mas permanece o mesmo sistema. Ao passo que a resistência seria uma “prática de liberdade”, ela não é anterior ou posterior ao poder, mas coextensiva a ele. Ela não visa à tomada do poder, mas sua “neutralização” de forma efetiva. “São exatamente as resistências que impedem que as relações de poder sejam e permaneçam como um limite intransponível. As resistências mostram na agonística as fronteiras do limite e a possibilidade de apreendê-lo e lidar com ele” (PORTO, 2017, p.112).

4 ESTRATÉGIAS E RESISTÊNCIA

É possível e preciso pensar em outro modo de resistência além daquele do embate direto, mas, como conduz Foucault, atrelada e desenvolvida juntamente às estratégias. Até porque se pensarmos em governos ditatórias e fascistas, totalitários, esse embate direto abre para o risco de morte ou encarceramento da vida. O que queremos, e o que propõe Foucault em sua filosofia, é completamente o contrário, mas apresentar meios para que o indivíduo dribles o poder como estatuto, assuma a autoria de sua vida, e crie caminhos de liberdade. O não enfático condiz com um autor, ao passo que o boicote espacializa. E nesse outro modo de resistência nos tenta esclarecer Frédéric Gros no texto “*Superobediência*” presente na obra “*Desobedecer*”:

Assim que se fala ‘resistência’ ao ocupante nazista, pensamos espontaneamente no heroísmo dos maquis armados explodindo trens ou pontes, atacando de surpresa batalhões alemães isolados. Essas proezas alimentam o imaginário da resistência. Todo o trabalho de Jacques Semelin em seu livro consiste em realçar a importância e mesmo eficácia de formas de resistência menos visíveis, mais furtivas: boicotes, trabalho em marcha lenta, demissão quando se é funcionário, negligência calculada – ‘cheveikismo’⁵⁵ sistemático (2018, p. 58).

Dessa maneira, há uma forma mais elementar de resistência que propriamente o uso de armas. É uma forma mais necessária que propriamente a grande revolução sonhada. Se pensarmos nos prisioneiros dos campos de concentração, dos seres humanos presos a um sistema aniquilador de existências, seria pouco provável que surgisse de dentro das cercas uma rebelião, e que esses prisioneiros pudessem se revoltar contra aqueles que tanto lhe oprimem, não por força de vontade, mas justamente porque lhe privaram de ser ou de viver como seres humanos. Nesse cenário, caberia ao prisioneiro apenas a única preocupação urgente, sua vida e o desgaste físico. E em pequenas ações eles eram subversivos e burlavam o sistema, como o trabalho por vezes em marcha lenta, a troca de alimentos por comodidades, seja um sapato em melhor estado, uma roupa, ou até mesmo uma colher para que pudesse beber a sopa. Em um sistema que os conduzia à morte continuava, de forma estratégica, a se manterem “vivos”.

⁵⁵ “Do nome do ‘valente soldado Chveik’ personagem tcheco legendário que se faz de imbecil e age como se nunca compreendesse nada do que o mandam fazer” (GROS, 2018, p. 58).

“Aprendemos que tudo serve: o pedaço de arame, para amarrar os sapatos; os trapos, para envolver os pés; o papel, para forrar (embora proibido) o casaco contra o frio” (LEVI, 1988, p. 43).

E aqui podemos fazer um deslocamento àquilo que Frédéric Gros propõe em seu livro, um trabalho ético de si sobre si mesmo – até porque em Foucault não temos uma fórmula a ser aplicada, mas um trabalho de consciência. Assim ele parte da provocação de que nosso problema social não é a desobediência civil, mas a obediência, somos capazes de cometer atos cruéis e catastróficos pelo simples ato de obedecer a uma ordem “que vem de cima”. Dessa forma, Frédéric Gros toma como um dos exemplos o piloto que soltou a bomba em Hiroshima, ele poderia não ter apertado o botão e soltado a bomba dizimando milhões de semelhantes, e poderia ter pensado, se eu não fizer outro irá fazer, mas ele estaria livre em sua consciência. O que temos é algo semelhante à banalidade do mal em Hannah Arendt, o mal perpetrado por pessoas comuns.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que nos fica é até que ponto o poder comanda, induz nossas escolhas, governa nossos pensamentos e saberes, e até que ponto eu me desvinculo dessa dominação e assumo minhas próprias decisões, escolhas, sou responsável pela ação praticada.

É preciso que o indivíduo perceba que ele está rodeado de relações de poder, que ele não é um algoritmo inerte e infuncional nesse grande sistema, mas, pelo contrário, é a engrenagem que faz tudo rodar e funcionar. Assim, e em conformidade com Foucault, onde as estruturas dos micropoderes presentes no cotidiano legitima e faz funcionar com maior precisão a macrorrelação, é o “indivíduo” quem legitima esse Poder com P maiúsculo das grandes instituições, do aparelho de Estado. Então é preciso redefinir a circulação do poder, redefinir sua direção, encontrar meios de que ele governe em seu favor e não contra.

Talvez estejamos aceitando aquilo que é inaceitável. Pois num cenário onde as injustiças sociais parecem cada vez mais evidentes, assim como a desigualdade de fortunas, temos pessoas passando fome, tendo que procurar comida no caminhão de lixo, sem o mínimo de saneamento básico, água potável, luz, gás, enquanto governantes esbanjam contas no exterior ou saqueiam,

dos cofres públicos, milhões; de um sufocamento e degradação progressiva do meio ambiente, onde cada vez mais a expansão e a técnica crescem, os focos de incêndios criminosos e o desmatamento ilegal, ficando cada vez mais difícil de respirar; onde essa espiral parece cada vez mais constante e a criação e concentração de riquezas nas mãos de poucos, Frédéric Gros nos lança a questão: “Por que desobedecer? Basta abrir os olhos. A desobediência é mesmo a tal ponto justificada, normal, natural, que o que choca é a ausência de reação, a passividade” (2018, p. 16).

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 25. ed. São Paulo: Graal, 2012.

_____. **Estratégia, poder, saber. Ditos e Escritos Vol. IV**. Organização e seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Motta, tradução Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

LEVI, Primo. **É isto um homem?** Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

PORTO, Maria Veralúcia Pessoa. **Caminhos da liberdade em Foucault: das relações de poder ao cuidado de si no processo de subjetivação**. Tese (Doutorado) - UFPB- UFPE- UFRN. João Pessoa, 2017. 317 f.

REVEL, Judith. **Dicionário Foucault**. Tradução de Anderson Alexandre da Silva, revisão técnica de Michel Jean Maurice Vincent. Rio de Janeiro: Florense Universitária, 2011.

O MÉTODO ARQUEOLÓGICO: FOCOS LITERÁRIOS DE MICHEL FOUCAULT

Géssica Aline da Silva Gomes⁵⁶
Maria Vera Lúcia Pessoa Porto⁵⁷

RESUMO

Michael Foucault (1926-1984), filósofo francês contemporâneo que se dedicou à reflexão acerca do poder. Crítico, Foucault foi um ativista que se envolveu na luta pela reforma do sistema penitenciário, em específico, aprofunda-se no tema em sua obra *Vigiar e punir*, estudou vários problemas sociais, entre eles, a instituição escolar, a psiquiatria e a psicanálise praticadas de forma tradicional, além da sexualidade. Sobre a sexualidade, estudo compilado em três volumes, *História da sexualidade* estuda as formas e as transformações que a sexualidade veio tomando ao decorrer das décadas e foi se moldando de acordo com o poder vigente da época em questão. O filósofo se destaca por não buscar a verdade para que tal argumento seja verdadeiro ou não, o que ele quer fazer é uma arqueologia. Mas, o que seria isso afinal? É o método que investiga como o saber vem a ser o que é, seu intuito não é saber se esse saber é verdadeiro ou falso, consistente ou não, e sim quais são os processos necessários para que tal saber venha ser institucionalizado e compreendido. Foucault examina e procura entender a possibilidade de um saber, de uma verdade, independente de ser autêntico, sua intenção é vasculhar, é saber das condições históricas de um saber. Para isso, nesse período arqueológico, busca fazer uso do discurso, a arqueologia, termo utilizado no sentido metafórico, pois a utilização de tal palavra é para definir as diferentes formas de saber. Como embasamento metodológico, utilizaremos a obra: *As palavras e as coisas* de Michel Foucault, tentando desvendar o quanto nosso filósofo buscava demonstrar o cenário que existia no passado e que foi se tornando obscuro no decorrer da história.

PALAVRAS-CHAVE: Foucault. Método arqueológico. Saber

1 INTRODUÇÃO

Em elucidação acerca da arqueologia do saber, Foucault, durante a década de 1960, passou a investigar de que forma os saberes se confrontavam entre si de modo que algumas formas de saber se consagravam e outras se tornavam desconhecidas. O filósofo francês usa o

¹ Licencianda do curso de Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN Mossoró/RN, membro do grupo de pesquisa: *Parástema, Paraskeue e Parresia* como *ethos* na filosofia de Michel Foucault. Email: gessicaalinedasilva@gmail.com

⁵⁷ Professora Adjunta IV, do Departamento de Filosofia – DFI, Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais – FAFIC, da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. Graduada em filosofia e com mestrado em filosofia prática pela Universidade Estadual do Ceará. Doutorado sanduíche na Universidade Federal da Paraíba – UFPB e Universidade Católica de Louvain-la-Neuve, Bélgica. veraluciapessoaporto@gmail.com

conceito de arqueologia para examinar as diferentes formas de saber. A arqueologia Foucaultiana é uma analogia à reconstrução de um cenário existente e que se tornou obscurecido pela história, ele faz uma importante análise do nascimento das ciências humanas e como as mesmas se desenvolvem na sociedade impactando na vida do sujeito a partir da epistemologia.

Percebemos que o principal foco de Foucault em sua pesquisa é mostrar como as relações entre sujeito e objeto do conhecimento se estabelecem ao longo da história, não exatamente em uma ordem cronológica, mas como os acontecimentos se dão e se tornam parte da cultura, além do mais ele fará uma observação de como essas junções entre sujeito e objeto se modificam e como progridem ao longo do tempo no interior dos discursos científicos.

O pensamento foucaultiano se faz muito presente na contemporaneidade tendo em vista que os estudos do filósofo francês se aproximam das inquietações gerais dos indivíduos. Suas pesquisas são de demasiada importância para as políticas sociais, já que em seus estudos o principal foco é questionar a noção tradicional do sujeito. Na arqueologia de Foucault, presente em sua primeira obra: *A História da Loucura*, que caracteriza o primeiro eixo de teor arqueológico, percebe-se o surgimento do objeto “loucura” em meio a uma vasta série de discursos que, historicamente, permite sua eclosão, na definição de Judith Revel (1999): “O discurso geralmente designa, na obra de Foucault, um conjunto de enunciados que podem pertencer a campos diferentes, mas que obedecem, apesar de tudo, a regra de funcionamento comum.”, ou seja, a lógica que tal discurso obedece, permitindo que a gama de regras seja autorizada como legítima e verdadeira dentro de um contexto que aceite essa sucessão de princípios, são esses os termos que o Foucault usa no seu primeiro eixo. No seu segundo momento, que denominou de genealogia, não se distancia do método arqueológico, pois os pressupostos básicos continuam válidos, no caso da genealogia é incluir não só o discurso, mas as relações de poder envolvidas para que esse próprio saber venha a ser reconhecido como autêntico.

2 A ARQUEOLOGIA NO PENSAMENTO FOUCAULTIANO

Acreditamos que Foucault não busca encontrar a verdade de acordo com termos filosóficos comuns, seu intuito é encontrá-la e investigá-la tal, como a mesma se apresenta

disposta pelos ditames da razão. A arqueologia segundo a definição do filósofo em *As Palavras e as Coisas*:

Não se tratará, portanto, de conhecimentos descritos no seu progresso em direção a uma objetividade na qual nossa ciência de hoje pudesse enfim se reconhecer; o que se quer trazer à luz é o campo epistemológico, a episteme onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou as suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a da sua perfeição crescente, mas, antes a de suas condições de possibilidades; nesse relato, o que deve aparecer são, no espaço do saber, as configurações que deram luas as formas diversas do conhecimento empírico, mais que de uma história no sentido tradicional da palavra, trata-se de uma “arqueologia”.(FOUCAULT, 2000, prefácio)

Entendemos, assim, que Foucault usa o termo arqueologia no sentido de ir à busca dos campos das possibilidades que permitissem a veiculação dos conhecimentos, e, dessa forma, ele começa a perceber que os conhecimentos vão emergindo, porém, estarão de imediato, entrelaçados nas relações de poder-força. Para que o tal exercício de controle, de poder, de governo esse saber será empregado? Para esta indagação é preciso considerar que saber e poder são e estão emaranhados como uma espécie de teia, seja na sexualidade, seja no governo do corpo, seja no poder social, seja no comportamento. Inclusive na vida e nas escolhas do sujeito. Por isso, o filósofo usa o termo *saber-poder* em diversas situações ao longo de suas obras, como podemos ver em seu livro *Vigiar e Punir*:

Temos antes que admitir que o poder produz saber (e não simplesmente favorecendo-o porque o serve ou aplicando-o porque é útil); que poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder. Essas relações de “poder-saber” não devem então ser analisada a partir de um sujeito do conhecimento que seria ou não livre em relação ao sistema de poder; mas é preciso considerar ao contrário que o sujeito que conhece, os objetos a conhecer e as modalidades de conhecimentos são outros tantos efeitos dessas implicações históricas. Resumindo, não é a atividade do sujeito de conhecimento que produziria o saber. (FOUCAULT, 1999, p. 31)

O filósofo, em sua pesquisa busca, saber como se faz, pois esse saber fazer também constrói o sujeito, pensar a história a partir do procedimento ao contrário de método estabelecido, que para ele é um meio de disciplinar o sujeito, tendo em vista que o

procedimento, segundo Foucault, remete à forma como se lida e se manuseia o que se sabe e o que se faz com tal saber, visto que o interesse de sua pesquisa não está em encontrar o início, mas sim em entender o porquê de alguns conhecimentos terem se cristalizado e sido aceitos socialmente em detrimento de outros. O filósofo traz um conceito, o qual chama de discurso em *As Palavras e as coisas*, onde o explica melhor apenas na *Arqueologia do saber*, como:

Um conjunto de enunciados, na medida em que se apoiem na mesma formação “discursiva”; este conjunto é limitado a um certo número de enunciados, além de ser “histórico” – fragmento de história, unidade e descontinuidade na própria história, que coloca o problema de seus próprios limites, de seus cortes, de suas transformações, dos modos específicos de sua temporalidade, e não de seu surgimento abrupto em meio às complicitades do tempo. (FOUCAULT, 2009, p. 132-133)

Isto é, o procedimento arqueológico em Foucault não separa os conhecimentos, essa conexão em um exercício de separação se faz presente, pois essa separação não está dada claramente, mas é um efeito de um conjunto de discursos e do modo como os sujeitos passam a pensar esses discursos, o que transforma o saber em disciplina não é o saber em si, mas a separação que é o fruto das configurações sociais que se apresentam na história.

Refletir acerca de documento ou do arquivo como acontecimento na arqueologia foucaultiana nos faz cogitar sobre a temporalidade como algo importante, mas que não é apenas isso, é o próprio estatuto, a legitimidade do documento. Não é uma questão de determinado acontecimento ter ocorrido ou não, o importante é o arquivo estar sendo pensado como documento. Nessa busca, o filósofo francês nos permite entender qual foi o processo que transformou o acontecimento em fato, em verdade e, conseqüentemente, em documento, ou seja, ele busca montar os vestígios que ajudam a construir a importância daquele acontecimento como documento, para assim, se dar como concreto o acontecimento que se torna um discurso.

Pode-se dizer que, para Foucault, acontecimento seria diferente do fato. E pensar o discurso como acontecimento, tendo em vista que, para ele, discurso é prática e ação, sendo assim, cogitamos que acontecimento seria um evento, seria um momento histórico, seria uma ação. Mas por que o acontecimento não é um fato na filosofia foucaultiana? Porque o fato é uma verdade, ou seja, seria um conjunto de acontecimentos que produzem no discurso uma verdade de algo. Então, faz-se necessário entender como se concede esse conjunto, e, a partir

disso, considerar eventos históricos não como fatos, mas como acontecimentos. A ideia de fato pressupõe uma verdade que não foi interpretada, porém descrita. Deve-se pensar o enunciado como acontecimento e não como um fato. É o que nos explicita Foucault em *A Arqueologia do Saber*:

A história das ideias é, então, a disciplina dos começos e dos fins, a descrição das continuidades obscuras e dos retornos, a reconstituição dos desenvolvimentos na forma linear da história. Mas ela pode, também e dessa mesma forma, descrever, de um domínio a outro, todo o jogo das trocas e dos intermediários: mostra como o saber científico se difunde, dá lugar a conceitos filosóficos e toma forma eventualmente em obras literárias; mostra como problemas, noções, temas podem emigrar do campo filosófico em que foram formulados para discursos científicos ou políticos; relaciona obras com instituições, hábitos ou comportamentos sociais, técnicas, necessidades e práticas mudas; tenta fazer reviverem as formas mais elaboradas de discurso na paisagem concreta, no ambiente de crescimento e de desenvolvimento que as viu nascerem. (FOUCAULT, 2008, p. 155)

A análise arqueológica presente na filosofia foucaultiana não está direcionada ao tempo linear dos acontecimentos, tal qual um estudo historiográfico com início, meio e fim, como acontece na história das ideias, como podemos observar em *A Arqueologia do Saber*, segundo Foucault:

A arqueologia busca definir não os pensamentos, as representações, as imagens, os temas, as obsessões que se ocultam ou se manifestam nos discursos, mas os próprios discursos, enquanto práticas que obedecem a regras. Ela não trata o discurso como documento, como signo de outra coisa, como elemento que deveria ser transparente, mas cuja opacidade importuna é preciso atravessar frequentemente para reencontrar, enfim, aí onde se mantém à parte, a profundidade do essencial; ela se dirige ao discurso em seu volume próprio, na qualidade de monumento. Não se trata de uma disciplina interpretativa: não busca um "outro discurso" mais oculto. Recusa-se a ser "alégorica". (FOUCAULT, 2008, p. 155)

A arqueologia como procedimento não está dizendo a respeito da organização das coisas dentro da temporalidade, mas sim em um suposto importante que é colocar o analista em uma posição de alguém que fala e produz um recorte e é responsável por este, logo, o ponto de partida não é onde tudo se deu início, todavia por onde o analista escolhe o ponto inicial.

Em Foucault, na medida em que seus textos vão avançando, o filósofo vai deixando mais claro que o problema importante é entender a produção do sujeito subjetivado, moderno, único, exclusivo e absoluto, como foi produzida esta dimensão desse indivíduo e para pensar esse problema dentro da ideia de discurso existe uma determinada categoria que produz um conjunto de saberes, como, por exemplo, a sexualidade, a disciplina, o corpo.

Para o filósofo francês a ideia de moralidade não se mostra como algo fechado, nem como algo pré-discursivo, entretanto como um efeito de verdade e a moral seria uma categoria a partir do recuo arqueológico. De que forma a moralidade poderia ser construída? Ora sendo refutada, ora sendo aceita. Para Foucault, negar a moral seria algo bom, pois, quanto mais se quer combater algo ou não falar de determinado tema mais se produz coisas sobre este. Foucault relata isso no livro *História da sexualidade vol.1: Vontade de Saber*:

[...] Em compensação, no nível dos discursos e de seus domínios, o fenômeno é quase inverso. Sobre o sexo, os discursos — discursos específicos, diferentes tanto pela forma como pelo objeto — não cessaram de proliferar: uma fermentação discursiva que se acelerou a partir do século XVIII. Não penso tanto, aqui, na multiplicação provável dos discursos "ilícitos", discursos de infração que denominam o sexo cruamente por insulto ou zombaria aos novos pudores; o cerceamento das regras de decência provocou, provavelmente, como contra-efeito, uma valorização e uma intensificação do discurso indecente. (FOUCAULT, 1999, p. 22)

O interesse de Foucault, aparentemente, não está em descrever o progresso do reconhecimento em que se chega a uma ideia de objetividade. Seu objetivo, ao que nos parece, seria entender como essa ideia de objetividade se produz e como esse exercício de objetificar as coisas em geral seria fundamental para produzir uma verdade em relação a determinados saberes científicos, em outros termos isso pode nos dizer que, a objetividade não é o ponto de chegada, mas um ponto de partida para compreender quais são os mecanismos e os processos que estão presentes nas relações.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluimos, por conseguinte, que a principal preocupação de Foucault se apresenta na busca por entender como as normas se constroem e como são consolidadas ao longo da história.

Porém, em sua pesquisa notamos que ele não se limita a analisar somente os fatos apenas documentados, pois acontecem alterações na interpretação dos fatos ao longo das décadas e a exposição às adequações de acordo com o que se é conveniente em determinado momento. Sendo assim, para o filósofo, as normas devem ser questionadas e revisadas, posto que em sua maior parte tais normatividades limitam e desconsideram as singularidades de cada sujeito.

Ao levar em consideração que as normas sociais estão sempre em constantes mudanças devido ao avanço epistemológico, as leis se tornam obsoletas por não servirem mais a um propósito das relações de *saber-poder* que se estabelecem dentro dos liames da história. Ademais, nem todo discurso irá se constituir em discurso científico e nem por isso seu acontecimento será diminuído. Depreendemos, desse modo, que em uma análise-estudo feito e produzido por Foucault, não importa onde o conhecimento deveria chegar ou de onde veio, o que se faz importante é a produção histórica e concreta dos acontecimentos que, posteriormente, vieram a se tornar discursos.

Enfim, o que se poderia considerar uma síntese da proposta de Foucault conforme Inês Lacerda Araújo disserta: “Foucault não faz história das ideias nem história das ciências, e sim a análise da possibilidade da ordem, positividade histórica, a partir da qual um saber pode se constituir, a partir do qual teorias e conhecimentos, reflexões e ideias são possíveis. E é nesse espaço de ordem que o saber se constitui” (2007, p. 90).

4 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Inês Lacerda. Formação discursiva como conceito chave para arqueologia do saber. In: BARONAS, Roberto Leiser (org.). **Análise do Discurso**: apontamentos para uma história da nação-conceito de formação discursiva. São Paulo: Pedro & João Editores, 2007.

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas**: Uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **A Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. **História da sexualidade I**: A vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

_____. **Vigiar e Punir**: Nascimento da Prisão. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1999.

EPIMELEIA HEAUTOU E IDENTIDADE HOMOSSEXUAL: UMA PERSPECTIVA NA FILOSOFIA DE MICHEL FOUCAULT

Willian Giovanne Oliveira Praxedes⁵⁸

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo, discorrer sobre as atitudes e atividades de subjetivação no processo de aceitação e autoafirmação dos sujeitos homossexuais a partir do pensamento de Michel Foucault que desenvolve esse conceito processual em vista do cuidado de si; para tal, faz-se necessário esclarecer o tema da *epimeleia heautou*, que seria o cuidado ou ocupação de si, e *paraskeué*, conjunto de práticas e exercícios na constituição do indivíduo como pessoa, para que, de maneira processual, os indivíduos consigam subjetivar-se processualmente. Recorrendo ao método de revisão bibliográfica e histórico-crítica, com leituras e análise de artigos e obras de Michel Foucault, principalmente a *História da Sexualidade*, esta pesquisa, trata sobre o tema da sexualidade que se configura com algumas dificuldades nos dias atuais, dado que na história linear há muito fixou-se no perfil do masculino e do feminino, padronizados histórico e culturalmente, privando os sujeitos da constituição da própria identidade. Por isso há que considerar a urgente necessidade de pesquisar e refletir acerca deste tema que versa sobre a realidade do sujeito, a ocupação de si mesmo, possibilitando um caminho de encontro a própria existência, desenvolvendo seus processos de subjetivação.

PALAVRAS-CHAVE: Homossexualidade. *Epimeleia heautou*. *Paraskeué*.

1 INTRODUÇÃO

O contexto atual e os discursos sobre a sexualidade ainda são cercados de ambiguidades. Desde dos primórdios das sociedades a vivência da própria subjetividade é marcada por restrições e questões de ordem externas ao indivíduo que priva sua liberdade nos mais diversos aspectos da vida. É nesse espírito de investigação que a pesquisa se apresenta, busca levantar questões, provocando reflexão acerca desta temática a partir da perspectiva filosófica de Michel Foucault que, na *História da sexualidade*, trabalha com esta linha de pesquisa, retomando conceitos gregos como os de *epimeleia heautou* e *Paraskeué*, que seriam, respectivamente, o cuidado de si e as práticas e exercícios em vista da subjetivação do indivíduo.

⁵⁸ Discente do Curso de Licenciatura em Filosofia na Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. Membro do Projeto de Pesquisa: Investigação sobre *Parástema*, *Paraskeué* e *Parresia* na filosofia de Michel Foucault. E-mail: w_giovanne@hotmail.com.

Os sujeitos homossexuais passam pela negação, aceitação e afirmação. Nesse caminhar, pode-se buscar, no âmbito do social e do pessoal como se daria hoje um “itinerário” para os sujeitos no que se refere à sexualidade e mais especificamente ao grupo homossexual, visto que na sociedade binária, o perfil de *homem* e *mulher* estão pré-fixados, padronizados, linearmente definidos. Deste modo, há a exigência dos indivíduos estarem lutando nessa dinâmica existencial.

Contudo, sendo esses sujeitos homossexuais minoria em nossa sociedade, cabe a eles e aos seus respectivos movimentos reivindicar sobre suas vidas e vivências, como pelo direito de existir e resistir. Não se encobrimo de decência e de passividade perante uma história linear marcada de preconceitos e violências contra essa comunidade. Por isso, a necessidade de se discutir e criar meios e exercícios que facilitem o processo de aceitação de si, permitam a clareza de sua identidade possibilitando um caminho de encontro à própria existência, vivenciando uma história efetiva e desenvolvendo nesta história seus processos de subjetivação.

2 A CONDIÇÃO HOMOSSEXUAL NA FORMAÇÃO DA SOCIEDADE: UM RECORTE HISTÓRICO

No decorrer de todo período histórico das civilizações, a sexualidade entre os diversos sujeitos não era debatida, nem questionada, no entanto, ao contrário de hoje, os indivíduos tinham uma maior liberdade para desfrutar seus desejos sexuais. Assim, a relação homossexual era presente na história dos sujeitos.

Muito embora, a necessidade de reflexões sobre tal abordagem se sobreponha como tema na atualidade. Desde os primórdios, tanto a relação heterossexual quanto a homossexual, eram recorrentes e experienciada de forma livre; todavia, com o passar do tempo, esse tipo de vivência acabou se tornando uma questão moral, sendo banida e esquecida perante a sociedade em geral, fazendo com que os sujeitos que tinham sua liberdade sexual, se tornassem, agora, excluídos e marginalizados, restando a eles a passividade, o medo de se expor, o silêncio e o sigilo.

Desse modo, todas as práticas não autorizadas, em específico as práticas homossexuais, só teriam lugar na clandestinidade, em lugares circunscritos e através de linguagens codificadas;

fora daí o puritanismo dominava e reprimia (FOUCAULT, 1976, p. 10). A repressão, surge então, como uma peste que impossibilita o indivíduo de sua própria subjetivação.

As evidências das práticas sexuais no ocidente, a partir do século XVII, são marcadas assim, por resistências e disfarces (FOUCAULT, 1976, p. 09), e a família foi responsável por “ditar a regra”, sendo instrumento social de controle, funcionando como instância da organização social em uma escala menor e mais objetiva, impondo um modelo, um padrão que, historicamente foi estabelecido, e deveria ser perpetuado, funcionando como dispositivos de controle.

Este fundamento opera no desaparecimento, na afirmação de inexistência dos sujeitos e na descrição sigilosa até se passar como uma questão que não há nada para se dizer, nem para ver, nem para saber. Todo tipo de prática sexual, principalmente, no que se refere à homossexualidade é excluída de todo e qualquer discurso de propagação, trata-se de uma fala atravessada de preconceitos e dilemas que atravessam esses indivíduos.

2.1 O Século XVI e seguintes: a sexualidade colocada em discussão.

No Século XVI havia todo um sigilo e discrição quando o assunto era o sexo, se estendendo por volta do século XVIII. Esse mecanismo começa a se inverter em um processo repentino de propagação, assim como menciona Foucault:

A partir do fim do século XVI, a “colocação do sexo em discurso”, em vez de um processo de restrição, foi, o contrário, submetida a um mecanismo de crescente incitação; que as técnicas de poder exercidas sobre o sexo não obedeceram a um princípio de seleção rigorosa, mas, ao contrário, de disseminação e implantação das sexualidades polimorfos e que a vontade de saber não se detém diante de um tabu irrevogável, mas se obstinou – sem dúvidas através de muitos erros – em constituir uma ciência da sexualidade (FOUCAULT, 1976, p. 17-18).

Por conseguinte, vimos que todas as medidas restritivas, juntamente com regras de decência que devia funcionar impedindo a construção e disseminação a saber do sexo, veio a provocar de forma contrária, gerando uma certa curiosidade entre os povos, de modo que, em sua maioria, a sociedade nunca se ocupou em pensar e refletir sobre essa temática que até os dias atuais pode se denominar como um grande paradigma para muitos. Porém, com a

intensificação dos discursos, muitos pré-conceitos errôneos, tendo em vista, que foi o início de um diálogo entre os povos sobre essa questão, como nos pontua Foucault, a saber: “[...] talvez nenhum outro tipo de sociedade jamais tenha acumulado, e num período histórico relativamente tão curto, uma tal quantidade de discurso sobre o sexo” (1976, p. 34).

Portanto, o que se faz essencial diante de todo esse processo é reconhecer a necessidade de superar todos os discursos avessos e moralistas. Conforme o pensamento do filósofo francês, deve se falar do sexo não somente nas surdinas, mas sim publicamente, de modo que não seja determinado como algo permitido ou velado, mas que ultrapasse as definições sempre voltadas à perversidade, inserindo-o nos campos sociais como uma utilidade regular para todos, pois o “sexo não se julga apenas, administra-se” (FOUCAULT, 1976, p. 27).

Toda essa vertente se estende até o século XVII de forma que o sexo se torna questão de “polícia”, não de maneira repressiva do Estado, mas como uma forma de fortalecimento e esclarecimento das questões que, por muito tempo, foram tidas como obscuras, esquecidas e que passa a ser compostas por diversos campos facultativos. De modo que a “polícia” do sexo seria a própria sociedade com a necessidade de suprir uma deficiência que perpassa grande parte da história da humanidade em regular por meio de discursos úteis e públicos e não pelo rigor de uma proibição (FOUCAULT, 1976, p. 28), pois é por meio da escuta e da reflexão, provocados por esses enunciados, que atingiremos o conhecimento e conseqüentemente um respeito mútuo entre os diversos povos.

Dada de certa forma uma maior compreensão entre os povos, após ter passado por diversos mecanismos de repressão e ser associado a rituais de libertinagem estéril dos ricos, a prática discursiva do sexo passa a ser vista de outra maneira; e, pela sua primeira vez, a sociedade relaciona o seu futuro não somente a regras e virtudes, mas também ao modo de como cada indivíduo usa o seu sexo, ou seja, a conduta sexual dos povos que antes era silenciada e passa a ser agora um objeto de análise e alvo de intervenção (FOUCAULT, 1976, p. 29).

As barreiras e construções de impossibilidade do sujeito homossexual, por não ter força nem vez na sociedade, sobrepõe a sua liberdade que acaba por ser estagnada no decorrer do tempo, tendo ele que lidar com toda a angústia desses mecanismos de opressão, impossibilitando-o, ao exercício de sua liberdade de sujeito participante de um mundo plural e

diverso. Assim, na medida em que a sociedade vai avançando, os dilemas deveriam ser superados, no entanto, não é isso que parece acontecer.

3 OS CONCEITOS DE *EPIMELEIA HEAUTOU* E *PARASKEUÉ*

Percebendo no sujeito a necessidade de um projeto de subjetivação e ao conciliar com os conceitos gregos utilizados pelo filósofo, sendo eles *Epimeleia Heautou* – cuidado de si – e *Paraskeué* – práticas e exercícios –, com a perspectiva de possibilitar ao sujeito homossexual um olhar para si mesmo, retornar a si, “cuidar de si” e dar conta de sua própria existência, para consigo mesmo e para com os outro, percebendo que nunca é cedo demais ou tarde demais para ocupar-se com a própria alma (FOUCAULT, 1984, p. 54).

Sobre *Epimeleia Heautou*, segundo o pensamento de Foucault, ele afirma que:

O termo *epimeleia* não designa simplesmente uma preocupação, mas todo um conjunto de ocupações; trata-se de *epimeleia* quando se fala para designar as atividades da dona-de-casa, as tarefas do príncipe que vela por seus súditos, os cuidados que se deve ter para com um doente ou para com um ferido, ou ainda as obrigações que se presta aos deuses ou aos mortos. Igualmente, em relação a si mesmo, a *epimeleia* implica um labor. (FOUCAULT, 1984, p. 56)

Consiste, então, em um cuidado que pode ser desenvolvido e adquirido em diversos campos de nossa vida, de modo que não é uma simples preparação momentânea ou algo passageiro, mas uma forma de vida que se desenvolve em um grande processo necessário (FOUCAULT, 1982, p. 446) ao desenvolvimento da subjetividade humana de cada indivíduo.

Sendo esse um tema bem antigo ainda usufruído na cultura grega, a esse processo denominado como *Epimeleia Heautou* deve aplicar-se segundo a ideia de si próprio, isto é, ocupar-se consigo mesmo.

Por essa expressão é preciso entender que o princípio do cuidado de si adquiriu um alcance bastante geral: o preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo é em todo caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver; desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constituiu assim uma prática social, dando lugar

a instituições; ele proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e elaboração de um saber (FOUCAULT, 1984, p. 50).

Todo esse caminhar de autocuidado tem uma forte relação com o termo *paraskeuê*, de forma que não há como cuidar de si sem o exercício e a prática cotidiana do sujeito para consigo, sendo que também a *paraskeuê* é o que se poderia chamar de uma preparação aberta e finalizada do próprio sujeito para com os acontecimentos e sua vida (FOUCAULT, 1982, p. 387). Ou seja, atividades que possibilitam ao ser um domínio de sua realidade, e que com todos os obstáculos e problemáticas presentes ele possa se integrar como um indivíduo livre e autônomo, muito embora, não seja um caminho fácil e rápido, pois exige uma grande experiência de si.

Nesse sentido, *paraskeuê* é um conjunto de práticas e atividades exercidas em momentos necessários e que tem uma certa suficiência, tornando o ser mais forte do que tudo o que se possa ainda ocorrer ao logo de sua vida (FOUCAULT, 1982, p. 388). Foucault ainda considera que, o ato de exercitar essas ações em nossa existência, não deve ser um ato de ressentir o passado, mas de estruturar o percurso de transformação do sujeito em ações e discursos verdadeiros que o encoraje pelo exercício da vida (FOUCAULT, 1982, p. 394).

3.1 Encontro e aceitação do indivíduo no processo de subjetivação.

Conciliando práticas e atividades com o cuidado de si, o indivíduo homossexual, no qual se refere ao objeto de estudo, um encontro, afirmação e aceitação no processo de subjetivação. Sendo esse o ponto de chegada dessa elaboração processual que pode ser definido pelo indivíduo numa experiência de soberania sobre si próprio e que se amplia numa dominação de si, um gozo sem desejo e sem perturbação (FOUCAULT, 1984, p. 72).

Essa experiência de si que se realiza nessa posse de domínio não é exercida sobre uma soberania ou força prestes a se revoltar, mas a de um prazer para consigo mesmo, ou melhor, alguém que conseguiu, finalmente, ter acesso a si próprio sendo para si um objeto de prazer (FOUCAULT, 1984, p. 70).

Contudo, é de válida importância o introduzir-se do sujeito na sociedade, de maneira que a sua presença possa vir a contribuir para consigo nesse encontro de subjetivação, além de impulsionar tantas outras pessoas que são indagadas e se identifiquem nesse processo, sendo

esse um dos pontos mais importantes dessa atividade, pois ela não se constitui em um exercício da solidão, mas em uma verdadeira prática social (FOUCAULT, 1984, p. 57).

Todo esse caminhar culmina nesse converter-se a si e afastar-se das preocupações com o exterior, dos pensamentos alheios, do pudor perante os outros, dos cuidados com a ambição do temor diante do futuro. No entanto, pode-se e deve, então, voltar-se para o próprio passado, compilá-lo, passá-lo em revista e estabelecer com ele uma relação que nada perturbará (FOUCAULT, 1984, p. 70). Ou seja, entender que aquele ser que sempre foi reprimido e que sofria com tamanhos atos preconceituosos não tem culpa de sua identidade e subjetividade, pois, o desvio não se estabelece nele, mas na sociedade que em um determinado tempo – tempo esse que perdura até hoje – não se abre para o conhecimento, uma relação de compreensão e de respeito para com outro.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista que todos os mecanismos de opressão se permeiam e se estendem até os dias atuais, principalmente quando em nosso país, que está em primeiro lugar no ranque mundial de países que mais matam LGBTs e que, de acordo com a pesquisa realizada pelo GGB (Grupo Gay da Bahia), um homossexual é morto (assassinatos e suicídios) a cada 23 horas no Brasil por conta da homofobia e cerca de 70% dos casos dos assassinatos de pessoas LGBTs ficam impunes. Ou seja, quando se retrata das minorias do nosso país como a comunidade LGBTQIA+, na qual o sujeito homossexual é incluído e se faz participante desse movimento, a sua própria existência pode ser tirada de forma grotesca e inesperada.

Por isso a necessidade e urgência de se discutir e se criar meios e exercícios que facilitem o processo de aceitação de si que corresponde ao referencial teórico utilizado nesta pesquisa, que são *epimeleia heautou* – cuidado de si e *paraskeué* – exercícios e atividades de acordo com o pensamento de Michel Foucault. Visando possibilitar ao sujeito homossexual um olhar para si mesmo, não um olhar carregado de angústias e preconceitos e sim de encontro, satisfação e prazer por ser quem é.

5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FOUCAULT, M. (1984). **História da Sexualidade I: a vontade de saber** (M. T. da Costa Albuquerque, & J. A. G. Albuquerque, Trads). Rio de Janeiro: Graal.

_____. (1988). **História da Sexualidade II: o uso dos prazeres** (M. T. da Costa Albuquerque, & J. A. G. Albuquerque, Trad). Rio de Janeiro: Graal.

_____. (1998). **História da Sexualidade III: o cuidado de si** (M. T. da Costa Albuquerque, & J. A. G. Albuquerque, Trad). Rio de Janeiro: Graal.

_____. (1982). **Hermenêutica do sujeito** (8. ed.), (M. T. da Costa Albuquerque, & J. A. G. Albuquerque, Trad). Rio de Janeiro: Graal.

ST 4 – A PASTORALIDADE COMO PRÁXIS CRISTÃ

Coordenação:

Prof. Me. Wescley Paulo Pereira de Melo* (FCRN)

O agir como consciência e prática da fé expressa-se de maneiras diversas. Uma dessas manifestações é a pastoral. No século XVIII iniciou-se uma reflexão específica sobre o ser pastoral. No século XIX aconteceu uma melhor sistematização do pensar-agir em torno da pastoral. Contudo, é no Concílio Ecumênico Vaticano II que a pastoralidade ganha maior centralidade na reflexão eclesial. Uma íntima consonância com os ensinamentos de Jesus Cristo revelado como o bom (belo) Pastor, conforme os evangelhos de Lc 15,1-7 e Jo 10,11-18. O agir pastoral é precedido do ser pastoral, torna-se uma questão de essência. Os termos pastor, pastoral, pastoralidade, missão, evangelização, práxis etc., revelam muito mais o ser cristão do que uma mera ação vazia. O constante desafio de "tornar presente o Reino de Deus" (EG 176) como perspectiva transformadora na "fé que opera pela caridade" (Gl 5,6). No dom comum recebemos o sacerdócio, a realeza e a profecia como autêntico Povo de Deus. Na graça do Espírito Santo somos tornados pastores (cf. LG 9, 14b; PO 5a). A nossa missão de continuar o pastoreio do Senhor dentro (*Ad intra*) e fora (*Ad extra*) como protagonistas eclesiais. A reflexão-ação nos motivou a apresentar a proposta de Sessão Temática: A pastoralidade como práxis cristã. Um limiar luminoso para uma autenticidade do ser pastoral.

Palavras-chave: Pastoral. Práxis Cristã. Reino de Deus.

* Graduado em História pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (2010). Bacharel em Teologia pela Faculdade Diocesana de Mossoró (2014). Especialização em Teologia Bíblica pela Faculdade Diocesana de Mossoró (FDM). Mestre em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), bolsista Capes, CNPq. Atualmente é professor na Faculdade Católica do Rio Grande do Norte. A experiência na área de História, filosofia, sociologia, ensino religioso no ensino básico e Teologia no ensino superior; ênfase em História do Brasil e da Igreja, Liturgia, Sacramentos, Teologia Pastoral, Missiologia e Pneumatologia.

UM CAMINHO ÉTICO NA PASTORAL EM SAÍDA: FRANCISCO E A DESCENTRALIZAÇÃO DA IGREJA

Robson Ribeiro de Oliveira Castro Chaves⁵⁹

RESUMO

O presente artigo pretende analisar a proposta do Papa Francisco por uma “Igreja em Saída” (EG, n. 24). Analisar-se-ão seus pronunciamentos e a preocupação com os mais necessitados, indo às periferias físicas e existenciais. Sendo assim, buscar-se-á compreender a sua relação com os mais pobres, seus pronunciamentos nas várias edições do Encontro Mundial dos Movimentos Populares, além dos diversos pronunciamentos para o Dia Mundial dos Pobres. Atentar-se-á para a reflexão sobre a questão ética, econômica e política que compromete o bem de todos e promove a “cultura do descarte” (EG, n. 53). Utilizar-se-á a metodologia de análise bibliográfica para compreender o posicionamento de Francisco diante dos problemas econômicos e sociais. Apresentar-se-á a proposta de uma Igreja atenta aos mais frágeis e pobres, atrelando a reflexão em que Francisco nos propõe a refletir sobre Terra, teto e trabalho, (os três T’s), diante da necessária luta pela dignidade humana. Ao longo do artigo, observar-se-á o desenvolvimento do pensamento de Francisco e sua luta por maior diálogo, evitando assim o individualismo e se comprometendo com uma economia mais solidária e de comunhão. Neste ponto, será apresentada a perspectiva de uma Economia de Francisco e alguns aspectos da sua aplicação frente às realidades que vivemos. Para tanto, buscar-se-á evidenciar o desejo de Francisco por uma Igreja menos hierárquica e mais dialogal, atenta aos clamores dos mais pobres, fugindo assim da centralização da Igreja. Por fim, mostrar-se-á a necessidade de uma cultura do encontro contra uma cultura do descarte e do consumo. Destarte, é possível concluir que somente com o verdadeiro compromisso ético e a promoção do diálogo é que será possível construir um mundo melhor. Portanto, uma Igreja em saída, atenta ao clamor dos mais pobres e fragilizados, rumo às periferias, tem que deixar de ser o centro e assumir sua função de escuta e comprometida com os mais frágeis.

PALAVRAS-CHAVE: Papa Francisco. Igreja em saída. Pastoral em saída. Periferias. Cultura do descarte.

1 INTRODUÇÃO

Papa Francisco, desde o início do seu pontificado, mostrou que estava atento aos mais necessitados e aos problemas dos mais pobres. Em suas alocuções e documentos, sempre busca convocar o ser humano a refletir sua conduta ética e seus desejos materialistas que visam apenas os bens de consumo. Esta competição o escraviza e faz dos seres humanos, meros fantoches do mercado.

⁵⁹ Mestre em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Professor de Teologia do Instituto Teológico Franciscano (ITF) – Petrópolis (RJ). E-mail: robsonrcaastro@yahoo.com.br.

Faz-se necessário observar a transformação do mundo através das formas de trabalho e também das dificuldades frente aos tipos de vida e da sociedade. Jesus apresenta a realidade de uma sociedade que deve se pautar no caminho ético frente à idolatria do consumismo.

Diante das diversas mudanças, a proposta de uma “Igreja em saída” (EG, n. 24) se tornou essencial para repensar a descentralizada da Igreja e sua conduta. Assim, a necessidade de dar condições a todo indivíduo é essencial. Como mostraremos em alguns pontos no texto para que pensemos o caminho da Igreja e a proposta de sair do centro e ir em busca das comunidades e realidade mais visíveis.

2 CAMINHOS DE UMA IGREJA EM SAÍDA

Francisco, desde quando foi eleito papa, se preocupou em apresentar a realidade de uma igreja descentralizada, seu desejo é de uma “Igreja em saída” (cf. EG 24), assim como uma pastoral em saída deve buscar compreender o clamor dos mais necessitados e sua real aproximação da vida e da comunidade. Com esse processo e atento às realidades dos menos favorecidos, Francisco tem a consciência de que “As periferias são locais privilegiados de presença cristã. Os periféricos, os pobres e os marginalizados, são os principais interlocutores da Igreja e da sua ação” (RICCARDI, 2021, p. 7).

É urgente observar que a Igreja não foi formada nos grandes centros, mas nas comunidades e em meio ao povo. Para tanto, uma Igreja em saída só se concretiza quando o laicato é atuante e se coloca atento ao chamado da vocação, longe dos clericalismos, propondo, assim, uma consciente pastoral em saída.

A presença da Igreja é mais tênue do que a sua estratificação institucional nos centros históricos, ou nos bairros com uma história pastoral consolidada. Na perspectiva de Bergoglio, não se trata, porém, de um assunto apenas eclesialístico, pastoral ou organizativo, mas da convicção – como se diz – de que no mundo contemporâneo muito acontece exatamente nas periferias, e de que esses mundos periféricos devem ser trazidos novamente para o coração da história e da Igreja (RICCARDI, 2021, p. 7-8).

Assim, ao observar essa questão, a Igreja se formou nas periferias, longe das capitais ou área de grande prestígio do império. Jesus, atento aos problemas do seu povo e com as

realidades de sua época, se propôs a discursar para os mais afastados e excluídos; desta forma é preciso recuperar a intenção de se fazer uma Igreja atenta e que o Cristianismo renasça “a partir dos mundos periféricos e, a partir daí, chegar ou voltar ao centro” (RICCARDI, 2021, p. 6).

Desta forma, somente uma Igreja que deixa de ser o centro é que se coloca a escutar e, acima de tudo, a dialogar com os mais fragilizados. Por isso, é dever de todos os membros das comunidades se colocarem atentos ao clamor dos mais necessitados e sua real aproximação da vida e da comunidade.

Por isso, a realidade de uma “Igreja em saída” (cf. EG 24) se faz na construção de uma identidade que descentraliza e desburocratiza as relações. Francisco afirma:

prefiro uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas, a uma Igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar às próprias seguranças. Não quero uma Igreja preocupada com ser o centro, e que acaba presa num emaranhado de obsessões e procedimentos. (...) Mais do que o temor de falhar, espero que nos mova o medo de nos encerrarmos nas estruturas que nos dão uma falsa proteção, nas normas que nos transformam em juízes implacáveis, nos hábitos em que nos sentimos tranquilos, enquanto lá fora há uma multidão faminta e Jesus repete-nos sem cessar: ‘Dai-lhes vós mesmos de comer’ (Mc 6, 37). (EG, n. 49)

A escuta deve acontecer para compreender as fragilidades das relações humanas e atentar-nos para a condição de homens e mulheres que sofrem como Jesus, que viu de perto a aflição do seu povo, as injustiças, o desemprego, o abandono e a marginalidade dos enfermos e considerados impuros (cf. CODINA, 2010, p. 19, [tradução nossa]).

Para tanto, é necessário repensar a sociedade e sua condição com os indivíduos que a cercam. A economia deve estar atenta ao serviço para o bem de todos. Para tanto, Francisco se preocupa e nos propõe uma “Economia de Francisco”, o título do encontro faz referência ao Santo de Assis e ao Evangelho que ele viveu em total coerência também no plano econômico e social.

A sociedade e a Igreja não podem estar dissociadas, ou seja, o mesmo indivíduo que atua em uma é fruto da outra e vice-versa; as transformações da modernidade, as relações baseadas na economia de mercado, a globalização e tantos outros aspectos que permeiam a vida

do ser humano na atualidade têm impactado tanto na sociedade como na comunidade eclesial, relativizando o ser humano.

Com esta realidade, Francisco pretende refletir sobre o caminho a ser seguido e as condições de repensar a realidade vivida. A cultura do descartável cria uma mentalidade de substituição de tudo e que o consumismo atua em uma cultura de exclusão dos mais frágeis.

O ser humano é considerado, em si mesmo, como um bem de consumo que se pode usar e depois lançar fora. Assim teve início a cultura do “descartável”, que aliás chega a ser promovida. Já não se trata simplesmente do fenômeno de exploração e opressão, mas de uma realidade nova: com a exclusão, fere-se, na própria raiz, a pertença à sociedade onde se vive, pois quem vive nas favelas, na periferia ou sem poder já não está nela, mas fora. Os excluídos não são “explorados”, mas resíduos, “sobras”. (EG, n. 53)

A realidade apresentada, mediante debates e grande repercussão do tema, deve estar na pauta de grandes propostas de mudanças na sociedade e na economia, pois uma economia humanizada e participativa atua na proposta de uma igualdade de bens e do crescimento humano.

3 DESCENTRALIZAÇÃO DA IGREJA

Papa Francisco, desde o início do seu pontificado, alerta para a realidade de uma Igreja em saída e que se assemelha a um hospital de campanha. Essa proposta deve ser entendida como aquela que não está fechada em si buscando prestígio, mas uma realidade de um hospital aberto, atento aos feridos que chegam. Por isso, pensar nessa realidade é uma conduta ética atenta aos clamores dos mais frágeis e mais necessitados. Para tanto, faz urgente refletir o que Francisco propõe para os movimentos populares em suas falas ao longo desses anos.

É preciso se aproximar mais de uma vivência preocupada com o bem comum e o auxílio aos mais necessitados. É preciso refletir uma economia a serviço do bem comum; implica que seja economicamente viável, mas também socialmente justa e ambientalmente sustentável.

A relação com os mais frágeis sempre foi algo que deveria ser o primordial para a Igreja. É urgente pensar em uma sociedade mais humana, por isso, Francisco se coloca atento aos problemas econômicos e sociais, buscando atrelar uma valorização integral do indivíduo.

O próprio Senhor Jesus, ao curar o leproso, restituir a vista ao cego, sentar-se à mesa com o publicano, poupar a vida da adúltera e convidar a tratar do viandante ferido, fez-nos compreender como cada ser humano, independentemente da sua condição física, espiritual ou social, seja merecedor de respeito e consideração. (FRANCISCO, 2018).

Entretanto, em determinados processos ainda encontramos uma hierarquia que se preocupa com o poder e está longe de se preocupar com os que precisam. Francisco, atento ao clamor dos que nada têm, se coloca a ouvi-los e na realidade humana deseja uma abertura ao diálogo, porém, há uma inversão dos valores a partir da qual “emerge uma sociedade pautada pelo individualismo e pela cultura do descartável, que faz com que o ser humano seja um mero objeto” (CHAVES, 2021, p. 174).

Desta forma, Francisco nos mostra que devemos ter zelo e buscar a realidade:

Uma terra será fecunda, um povo dará frutos e será capaz de gerar o amanhã apenas na medida em que dá vida a relações de pertença entre os seus membros, na medida em que cria laços de integração entre as gerações e as diferentes comunidades que o compõem, e ainda, na medida em que quebra as espirais que obscurecem os sentidos, afastando-nos sempre uns dos outros. (FT, n. 53)

Desta maneira, Francisco apresenta as reflexões dos três “T’s”: terra, teto e trabalho: “direitos sagrados. Vale a pena, vale a pena lutar por eles. Que o clamor dos excluídos seja escutado na América Latina e em toda a terra” (FRANCISCO, 2015). Uma outra realidade é a cultura do descartável, algo que hoje é promovido e que os “descartados pela sociedade, ao mesmo tempo são obrigados a viver de desperdícios” (FRANCISCO, 2015). Nessa perspectiva, é preciso cultivar uma cultura do encontro e não do descarte, pois é necessário reivindicar direitos e dignidade para todos e todas.

Todos os homens e mulheres devem defender a igualdade e, principalmente, a dignidade humana. Para tanto, o Bispo de Roma assinala que é necessário ter os três “T” – terra, teto e trabalho –, e que nunca deve ser negligenciado o direito a cada um desses aspectos da vida, pois não pode haver uma escravização do ser humano, nem a supremacia de um sobre o outro. (CHAVES, 2021, p. 186).

Diante dessa temática e da proposta de um caminho ético para a realidade atual, é urgente refletir o acesso aos bens de consumo e às condições dignas para cada um e cada uma. É urgente observar que Francisco deseja recuperar a solidariedade evangélica que Cristo pregou, crendo que não seja possível viver em um mundo tão desigual.

O pensamento de Francisco alerta para uma realidade social fragilizada. Para uma condição mais comprometida seria necessária uma autêntica pastoral que se colocasse longe dos fechamentos e clericalismos. Francisco nos apresenta o seu desejo e espera “que todas as comunidades se esforcem por atuar os meios necessários para avançar no caminho duma conversão pastoral e missionária, que não pode deixar as coisas como estão” (EG, n. 25).

Para tanto, uma autêntica “pastoral em saída” se concretiza na presença marcante de um verdadeiro espírito missionário. Destarte, é preciso conscientizar a todos de sua pertença na Igreja e no mundo, onde todos possuem uma responsabilidade e colocam seus dons ao serviço.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A relação humana deve se voltar para uma vivência cristã pautada no próximo. Ao se colocar em serviço, o ser humano se preocupa mais com o outro e vive em comunhão com todos numa relação solidária. A Economia deve estar a serviço e colaborar para o crescimento de todos. Em suas aloções e mensagens o Papa Francisco clama por um mundo mais humano e comprometido com o bem comum.

Por fim, é necessário refletir sobre nossas realidades e vivências, observar o caminho que temos e nossa condição de membros de uma família que se preocupa com o próximo, além de sermos protagonistas da verdadeira mudança, a fim de que, com esta condição, possamos seguir em frente atuando e promovendo o discurso evangélico de amor e caridade.

5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

CHAVES, Robson Ribeiro de Oliveira Castro. Terra, teto e trabalho: Direitos Humanos e a Doutrina Social da Igreja a partir do Papa Francisco. **REVISTA ENCONTROS TEOLÓGICOS**, Florianópolis. v. 36, n. 1, p. 173-189, Jan.-Abr. 2021.

CODINA, Víctor. **Una Iglesia nazarena**: teologia desde los insignificantes. Santander: Editorial Sal Terrae, 2010. (Coleção Presencia Teológica nº 177).

FRANCISCO. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium** sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. São Paulo: Loyola, 2013. (EG)

FRANCISCO. **Discurso aos participantes no 2º Encontro Mundial dos Movimentos Populares**. Vaticano, 09 jul. 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html. Acesso em: 15 dez. 2021.

FRANCISCO. **Discurso ao corpo diplomático acreditado junto da Santa Sé**. Vaticano, 08 jan. 2018. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180108_corpo-diplomatico.html. Acesso em: 15 dez. 2021.

FRANCISCO. **Carta Encíclica Fratelli Tutti** sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulus, 2020. (FT)

RICCARDI, Andrea. **Periferias**: crise e novidade para a Igreja. Brasília: Edições CNBB, 2021.

A FILOSOFIA GRECO-HELENÍSTICA COMO PONTO DE ENCONTRO ENTRE PAULO E AGOSTINHO NA OBRA *A ORDEM*

Jackson Câmara Silva⁶⁰

RESUMO

O apóstolo Paulo (4 - 64 d.C) e Agostinho de Hipona (354 - 430 d.C) são dois grandes pensadores do cristianismo. O primeiro, nascido sob a Lei de Moisés e provindo de uma cidade cosmopolita, onde emergia o pensamento grego, sofreu influência tanto do judaísmo como do helenismo. O segundo, antes de sua conversão ao cristianismo, teve contato com as disciplinas clássicas e com a filosofia. Na experiência com os textos sagrados, inicialmente lendo a carta de Paulo aos Romanos, Agostinho já o considera um ícone em sua vida. O título “o Apóstolo”, atribuído a Paulo, é muito frequente nos escritos agostinianos, o que já se constata uma grande influência paulina em seu pensamento. Desse modo, este trabalho aborda a filosofia greco-helenística como ponto de encontro entre os dois autores. Será analisada a obra *A Ordem*, de Agostinho, e as cartas paulinas destacando traços do platonismo, como o binômio sensibilidade-inteligibilidade e expressões afins, e do estoicismo, como a doutrina do Logos Divino e as razões seminais, a *ataraxia* e *autarquia*. Com isso, ao analisar os aspectos filosóficos comuns entre Paulo e Agostinho, será verificada a hipótese de quanto isso ajudou o hiponense a identificar-se com o pensamento do apóstolo e confirmar uma forte influência em sua caminhada.

PALAVRAS-CHAVE: Paulo. Agostinho. Ordem. Platonismo. Estoicismo.

1 INTRODUÇÃO

Ao se estudar a influência de Paulo em Agostinho, muitos apontam o tema da “graça” como ponto de convergência entre os dois pensadores, restringindo assim a pesquisa para a área da Teologia.

Apesar de Agostinho ter primeiro contato com a filosofia do que com a Bíblia, sobretudo com os escritos paulinos, pouco se discute a influência ou confluência da filosofia em Agostinho, via Paulo, já que o apóstolo em suas viagens missionárias possivelmente tenha entrado em contato com a filosofia. Talvez Agostinho, ao perceber a filosofia nas cartas de Paulo, tenha se identificado e isso possa ter ajudado não só em seu processo de conversão ao cristianismo, mas também, na retomada de temas e de expressões utilizadas pelo apóstolo dos

⁶⁰ Mestre em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) – Belo Horizonte. Especialista em Formação para Vida Religiosa (ISTA-BH). Graduado em Teologia (FAJE-BH), licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE) e Licenciado em Física pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Integrante do grupo de pesquisa A Bíblia em Leitura cristã (FAJE-BH). E-mail: irjackson.nj@gmail.com.

gentios. Por isso, é preciso identificar primeiramente os assuntos filosóficos comuns aos dois pensadores ou aqueles que Agostinho retoma, aprofunda ou esclarece na tentativa de responder às inquietações de sua época.

Desse modo, este trabalho aborda a filosofia greco-helenística como ponto de encontro entre os dois autores. O objeto da pesquisa será a obra *A Ordem* de Agostinho e as cartas paulinas. Em um primeiro momento será apresentado o ambiente pelo qual os dois pensadores tiveram contato com a filosofia. Em seguida serão destacados os principais traços do platonismo, como os binômios: sensibilidade e inteligibilidade; corruptibilidade e incorruptibilidade; visibilidade e invisibilidade; mutabilidade e imutabilidade. Por fim, serão apresentadas: a doutrina do Logos Divino e as razões seminais, a *ataraxia* e a *autarquia* que integram o estoicismo.

Com isso, a comparação entre as cartas paulinas e a obra *A Ordem* de Agostinho evidenciará a identificação do hiponense ao apóstolo dos gentios e, conseqüentemente, sua influência não só no aspecto teológico, mas já no campo da filosofia.

2 O AMBIENTE GRECO-HELENÍSTICA NA VIDA DE PAULO E DE AGOSTINHO

A antiguidade foi marcada pela filosofia greco-helenística. Por mais que tenha havido a conquista do poderoso império romano, o pensamento grego continuou marcando profundamente todas as culturas conquistadas.

Paulo, pelo seu trabalho de artesão, possivelmente realizava viagens às grandes cidades, onde havia possibilidade de emprego. Isso talvez tenha influenciado o empreendimento de suas viagens missionárias, ao ponto de até continuar esse trabalho (SALDARINI, 2005, p. 153; 1Ts 2,9; 1Cor 9,6), bem como adquirir influências da filosofia greco-helenística e da língua helênica.

A utilização da filosofia como parte na educação dos jovens era frequente na antiguidade, principalmente entre as classes altas. A própria cidade natal de Paulo, Tarso, usufruía de uma escola de filosofia. Entretanto, pelo fato de Paulo pertencer a uma classe baixa, haja vista sua profissão de artesão, é improvável que ele houvesse frequentado uma dessas escolas. Dessa forma, como o apóstolo sofreu influência do mundo greco-helenístico?

A repercussão da filosofia ultrapassava as escolas. O grande intercâmbio de informações nos grandes centros urbanos também proporcionou a expansão da filosofia para mais pessoas. O próprio judaísmo helenístico proporcionou ao apóstolo o contato com a filosofia, destacando-se Fílon de Alexandria que se utilizou muito da tradução grega dos LXX⁶¹. Assim, é muito provável que Paulo tivesse seu contato com a filosofia, via judaísmo. Inclusive, o evangelista Lucas narra, em Atos 17,16-34, o discurso de Paulo na ágora ateniense aos epicuristas e aos estóicos.

A vida na África Setentrional e em Roma proporcionou o contato de Agostinho com a cultura greco-romana. Inicia seus estudos em Tagaste e, posteriormente, para estudar as artes liberais, dirige-se a Cartago. Ensina nessas duas cidades. Em busca de melhores condições, viaja a Roma, mas logo se transfere para Milão, ocupando o cargo de professor de retórica. Nessa cidade, o filósofo de Cassiciaco leu “com máxima atenção e piedade” as cartas paulinas e viu “tão grandes coisas” do apóstolo que revelaram o semblante da filosofia (*Contra os Acadêmicos* II, II,5). Isso possivelmente teria facilitado sua transição ao catolicismo. Nesse período, entra em contato com literatura clássica e participa da seita dos maniqueus em busca da verdade durante nove anos. Decepcionando-se, resolve abandoná-la e começa a frequentar a Academia platônica. Ainda não satisfeito, procura os discípulos de Plotino os quais lhe proporcionaram questionamentos e abertura para sua conversão ao cristianismo.

As influências filosóficas tiveram suas releituras e serviram de base para os dois. Dentre as escolas filosóficas comuns que contribuíram na forma de pensar de Paulo e de Agostinho, destacam-se o platonismo, apresentando Platão como filósofo mais importante da antiguidade, e o estoicismo, filosofia dominante entre os romanos.

3 O PLATONISMO E O PONTO DE ENCONTRO ENTRE PAULO E AGOSTINHO

O primeiro ponto comum entre Paulo e Agostinho acerca do platonismo está em sua recepção. Ambos parecem não ter obtido contato direto com as obras platônicas.

⁶¹ Tradução da Bíblia Hebraica para a língua grega feita, segundo uma lenda, por 72 sábios em Alexandria a pedido do rei Ptolomeu II Filadelfo (285-247 a.C). Também pode ser chamada de tradução Septuaginta.

Possivelmente, o apóstolo dos gentios não tenha lido obra alguma de Platão, porém entrou em contato com essa filosofia por meio do judaísmo helenístico. Já, Agostinho, apesar de citar em suas obras mais de 250 vezes o termo “Platão”, provavelmente tenha estudado a doutrina platônica através de fontes secundárias, haja vista seu pouco conhecimento da língua grega (FLETEREN, 2001, p. 1060).

Uma das primeiras semelhanças entre os dois pensadores é a distinção entre o “sensível” e o “inteligível”. Paulo exorta os coríntios a não se preocuparem com coisas que se veem, já que elas são transitórias, em oposição àquelas que não se veem, que são eternas (2Cor 4,18). Mais adiante, na mesma carta, os discípulos devem caminhar pela fé, realidade inteligível, e não pela visão, realidade sensível (2Cor 5,7).

Agostinho, por sua vez, na obra *A Ordem*, também faz referência a esse binômio. No primeiro livro, quando fala acerca da necessidade de voltar-se para si, cita a expressão “afastar-se dos sentidos” que está interligada com o ótimo modo de viver (I, I, 3). Mais adiante, Licêncio, um dos interlocutores do diálogo, afirma que as “causas inumeráveis e obscuras das coisas escapam inteiramente aos nossos sentidos”, ou seja, está em um plano inteligível (I, IV,11). Ainda neste livro, o filósofo de Cassiciaco faz uma releitura cristã do mundo inteligível dos platônicos: “O próprio Cristo indica que existe um outro mundo remotíssimo dos sentidos, que é contemplado por poucos de mente sã, o qual não disse: *meu Reino não é do mundo*, mas: *meu Reino não é deste mundo*” (I, IX, 32).

No segundo livro, ao tratar das artes e das obras humanas, o bispo de Hipona afirma que por trás dos sentidos existe uma razão, algo inteligível, que nos faz perceber o significado do belo e da harmonia (II, XI,34).

Interligado ao binômio sensibilidade/inteligibilidade vêm os conceitos de corruptibilidade/incorruptibilidade, também relacionados à visibilidade/invisibilidade ou mutabilidade/imutabilidade. Escrevendo aos Romanos, Paulo atribui à divindade de Deus características como invisibilidade, eternidade e inteligibilidade (Rm 1,20). Quando fala da insensatez dos homens, relata a oposição entre a incorruptibilidade de Deus e a corruptibilidade das imagens humanas (Rm 1,22). Também na obra *A Ordem*, Agostinho ao tratar da relação de Deus, o movimento e a ordem discute a mutabilidade das coisas em detrimento da imutabilidade de Deus (II, I, 3).

4 O ESTOICISMO E O PONTO DE ENCONTRO ENTRE PAULO E AGOSTINHO

Essa escola filosófica estendeu-se por um período muito longo da história e foi a que mais se destacou no Império Romano. Isso proporcionou uma proximidade maior a Paulo e a Agostinho comparado ao próprio platonismo.

Agostinho foi um dos padres da Igreja que mais sofreu influência do estoicismo. Entretanto, essa influência foi diminuindo ao longo de sua trajetória intelectual. O destaque maior dessa dependência estóica se deu principalmente no início de seus escritos, os *Diálogos de Cassiciaco*, chegando ao primeiro livro do *Livre Arbítrio* (386-388 d.C).

O primeiro ponto comum da influência estóica entre Paulo e Agostinho é a doutrina do Logos Divino e as razões seminais. A carta aos Romanos é aquela que mais relata acerca da razão do universo. Em Rm 2,15 o apóstolo fala do conceito de uma “lei gravada” no coração do homem. Já em Rm 3,5, em se tratando da justiça e da injustiça, é apresentada uma ordem divina da criação: se a injustiça humana realça a justiça de Deus, Ele não pode cometer injustiça sobre o homem, do contrário, contradir-se-ia. Enquanto Agostinho, na obra *A Ordem*, também afirma a existência de uma ordem do universo que guia e governa o mundo (I, I,1) e que tudo é regulado por uma razão superior (I, VIII, 25). Até mesmo quando discute acerca das razões seminais, afirma Deus ter estabelecido um plano geral desde o começo em que “as coisas chegam a ser, desenvolver e perecer (Gn 1,1-2; Eclo 16,24-25)” (TORCHIA, 2001, p. 518)⁶²

Outra semelhança se dá no campo da ética com a *ataraxia* estóica, que designa “o ideal da imperturbabilidade ou da serenidade da alma, em decorrência do domínio das paixões ou das extirpações destas” (ABBAGNANO, 2003, p. 87). O conceito está presente na primeira carta de Paulo aos Tessalonicenses, quando este recomenda aos destinatários a levarem “uma vida tranquila” (1Ts 4,11). Já na obra *A Ordem*, um dos fatores internos relacionado à virtude definido por Agostinho é a tranquilidade mental em meio às adversidades da vida (II, VIII, 25; II, IX, 27).⁶³

⁶² Tradução nossa.

⁶³ Esse conceito também se encontra em: *A Vida Feliz* IV, XXV,33; *A Grandeza da Alma* XVII, 30; XXXIII, 73; *Solilóquios* I, XVI, 13 (TORCHIA, 2001, p. 520).

Junto a isso, está o conceito de *autarquia*, que, segundo os cínicos e os estóicos, trata-se da auto-suficiência do sábio, “alcançada com um longo treinamento e a separação de qualquer dependência da sociedade humana ou de bens materiais” (TAIGE, 2008, p. 569). Na primeira carta a Timóteo, Paulo fala do despojamento das coisas do mundo (1Tm 6,7) além do contentamento às coisas necessárias como alimento e vestuário (1Tm 6,8). Em 2Cor 9,8, o apóstolo exorta aos coríntios sobre importância de contentar-se ao necessário, pois Deus os cumula abundantemente de graças. Ele mesmo dá testemunho de “viver modestamente” e adaptar-se às necessidades, seja privações ou abundâncias, pois seu amparo é o Cristo que o fortalece (Fl 4,11-13).

Agostinho, por outro lado, retrata o “sábio como uma pessoa que baseia sua felicidade no que é verdadeiro e certo, ao mesmo tempo que permanece livre de apego desordenado aos bens transitórios” (TORCHIA, 2001, p. 520).⁶⁴

Portanto, os dois pensadores, ao utilizarem esses conceitos da filosofia estóica, deslocam sua atenção para Deus. Enquanto no estoicismo, o sábio por meio de seu próprio esforço e vontade deve viver a *ataraxia* e a *autarquia* para ser feliz, no pensamento de Paulo e de Agostinho, ele conseguirá alcançar esse modo de vida com a ajuda e a presença de Deus.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As influências de uma leitura e de um estudo mais apurado das artes liberais e da filosofia, em Agostinho, e, das escolas judaico-helenísticas e das viagens missionárias, em Paulo, mesmo sem uma participação de uma escola filosófica propriamente dita, fizeram desses pensadores grandes nomes na história e no pensamento da humanidade.

A filosofia greco-helenística como ponto de encontro entre os autores, revelou semelhanças, principalmente na distinção platônica entre o “sensível” e o “inteligível” e na concepção estóica do Logos Divino e da ética, com a *ataraxia* e a *autarquia*. Comparando *A Ordem* com as cartas paulinas, percebeu-se similaridades no pensamento e também alguns traços linguísticos que Agostinho se utilizou do apóstolo dos gentios.

⁶⁴ Tradução nossa.

Desse modo, não se pode afirmar que a filosofia agostiniana sofreu influência direta da “filosofia” presente nas cartas paulinas. Agostinho já conhecia a filosofia antes mesmo de sua conversão e dos escritos de Paulo. Entretanto, o hiponense, percebendo traços filosóficos principalmente do platonismo e do estoicismo, na leitura dos escritos paulinos, não só se identificou, mas também desenvolveu o pensamento do apóstolo dos gentios, sobretudo acerca do tema da ordem.

Portanto, este trabalho é mais uma contribuição para a pesquisa acerca da influência paulina em Agostinho. Diante da missão de defender e de aprofundar a fé cristã, ambos não hesitaram em dialogar e em reelaborar importantes conceitos da filosofia greco-helenística. Com isso, além da teologia, cabe também à filosofia dar continuidade na pesquisa dessa influência paulina em Agostinho já que na época desses autores não havia uma distinção tão clara entre essas ciências, como se apresenta hoje.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, St. **Contra os Acadêmicos, A ordem, A grandeza da Alma, O mestre.** São Paulo: Paulus, 2008.

_____. **Confissões.** São Paulo: Paulus, 2004. (Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. 17ª ed.).

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

Ataraxia. In: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia.** 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. xii, p. 87.

FLETEREN, Frederick V. Platón, platonismo. In: FITZGERALD, O.S.A, Allan D. (dir.). **Diccionario de San Agustín – San Agustín a través del tempo.** Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2001, p. 1060-1064.

PAIGE, T. Filosofia. In: HAWTHORNE, Gerald; MARTIN, Ralph P.; REID Daniel G. [orgs]. **Dicionário de Paulo e suas cartas.** 2ª ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola. 2008.

SALDARINI, Anthony J. **Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinese.** São Paulo: Paulinas, 2005 (Trad. Paulo Ferreira Valério).

TORCHIA, N. Joseph. Estóicos, estoicismo. In: FITZGERALD, O.S.A, Allan D. (dir.). **Diccionario de San Agustín – San Agustín a través del tempo.** Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2001, p. 517-522.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA E A EDUCAÇÃO: DA PAIDÉIA GREGA À PAIDÉIA CRISTÃ

Charles Lamartine de Sousa Freitas⁶⁵

Anderson Monteiro Araújo⁶⁶

Francisco Gabriel da Silva⁶⁷

RESUMO

Neste artigo, apresentaremos o significado educacional proposto por Clemente de Alexandria. Este nasce no seio de uma família pagã, na cidade de Atenas, por volta do ano 150 da era cristã. Dotado de uma profunda intelectualidade e por suas inquietações na busca da verdade, tornou-se um expoente da tradicional escola de Alexandria, sendo considerado também um dos grandes mestres do pensamento cristão. O presente trabalho busca entender as implicações filosóficas-teológicas de Clemente de Alexandria baseadas na harmonização da Paidéia grega com a Paidéia cristã. O percurso metodológico consiste numa revisão bibliográfica em autores como Bortolini e Nunes (2018), Gross (2006), Jaeger (2014) e Nunes (2018) que subsidiaram a construção desta temática. Uma vez que se entendia a Paidéia como ideal de educação grega, esse pensador ameniza o choque que existia entre a Paidéia clássica e o pensamento cristão, mostrando que o conhecimento filosófico é próprio da natureza intelectual do homem e este, sendo criação divina, é também uma dádiva de Deus dada ao homem. Partindo dessa perspectiva, encontra-se na obra *O Pedagogo*, da autoria de Clemente de Alexandria, sua grande contribuição para o aspecto pedagógico, revelando o aspecto educacional presente na religião cristã. Para ele, o pedagogo é o Logos, o Filho de Deus que apresenta um programa educacional de modo profundo sobre as verdades da fé, sendo assim, dando-lhe pleno cumprimento da sua missão pedagógica. Ante às considerações traçadas, entendemos que ambas as paideias estão em concordância, em busca de um progresso educacional que tem gerado até hoje a necessidade de uma educação humanizadora que permita aos sujeitos sua dignidade e emancipação não tão somente política e de caráter moral, mas também divino.

PALAVRAS-CHAVE: Clemente de Alexandria. Educação. Paidéia.

⁶⁵ Graduado em Pedagogia, Teologia e em Serviço Social. Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana - Roma/Itália. Mestre em Educação pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Doutorando em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), na área de Filosofia e História da Educação. É Professor e Diretor Geral da Faculdade Católica do Rio Grande do Norte (FCRN). Tem desenvolvido atividades acadêmicas nas áreas de Teologia, Filosofia e Educação, atuando nos seguintes temas: Teologia Patrística e Sistemática, Filosofia Medieval e da Educação, História da Educação, Metodologia da História Oral e Pesquisa (Auto) Biográfica. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas, Educação, Memória, (Auto) Biografia e Inclusão (GEPEMABI) da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas Paideia na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e Membro efetivo da Academia de Ciências Jurídicas e Sociais de Mossoró (ACJUS). E-mail: charles.lamartine@gmail.com.

⁶⁶ Graduando do curso de Teologia (FCRN), Graduado em Geografia (UERN). E-mail: andersongeografia2@gmail.com.

⁶⁷ Graduando do curso de Teologia (FCRN), Graduado em Geografia (UERN), Especialista em Educação Ambiental e Geografia do Semiárido (IFRN). E-mail: gabriel_sylvie@hotmail.com.

1 INTRODUÇÃO

Pensar a educação no início das civilizações, remete-nos a reflexões a respeito do ideal formativo do homem, bem como das interações que forjaram esse ideal que nem sempre foi o mesmo. Nesse interim, vale destacar a civilização grega como berço norteador dos princípios educacionais, numa dimensão política, moral e estética. Posteriormente as nuances da vida cristã se entrelaçam a esse modelo constitutivo do homem, agregando elementos que ampliam a ideia de dignidade humana.

Fruto dessa mudança paradigmática, surge Tito Flávio Clemente, nascido no seio de uma família pagã, na cidade de Atenas, por volta do ano 150 da era cristã. Dotado de uma profunda intelectualidade e por suas inquietações na busca da verdade, foi considerado um dos grandes mestres do pensamento cristão. Converteu-se ao cristianismo a partir dos encontros com Panteno, de quem se tornou discípulo. Em virtude das perseguições aos cristãos nos anos 202/203, abandonou Alexandria, tendo que se refugiar na Capadócia, morrendo antes de 215.

Objetiva-se, nesta pesquisa, entender as implicações filosóficas-teológicas de Clemente de Alexandria na busca de harmonização da Paidéia grega com a Paidéia cristã. O percurso metodológico consiste numa revisão bibliográfica em autores como Bortolini e Nunes (2018), Gross (2006), Jaeger (2014) e Nunes (2018) que subsidiaram a construção da temática em tela.

O trabalho está estruturado em duas sessões, sendo a primeira intitulada da Paideia Grega à Paideia Cristã, nela aborda-se o contexto educacional da sociedade grega, denominada Paidéia e a sua influência na formação de um novo contexto educacional entendido como Paidéia cristã. A segunda sessão denomina-se Concepções Pedagógicas de Clemente de Alexandria, essa, por sua vez, busca apresentar um olhar educacional do mestre alexandrino a partir da publicação da sua obra “Pedagogo”.

2 DA PAIDÉIA GREGA À PAIDÉIA CRISTÃ

No contexto histórico educacional da sociedade grega, se tinha por finalidade maior a formação elevada do homem, que deveria se concretizar por meio da Paidéia. A cultura grega, presente nas atividades racionais nas diferentes sociedades, nos séculos que a sucederam e nas

civilizações posteriores, deixa a herança de um legado cultural grego, e atribui à educação um sentido moral e prático.

Percebemos a cultura europeia ocidental em sua influência direta e indireta no mundo, na sua estrutura que se mostra fruto da iniciação de culturas que exercem força significativa de pensamentos, entre essas culturas aquelas com raízes em postulados gregos, assim como a literatura e a lei romana, a própria religião com princípios cristãos, impuseram no limiar do tempo um modelo de educação grega, que diga-se de passagem, mostra-se revolucionária.

O termo Paidéia, sugere-nos o ideal formativo do homem, descoberto pelos gregos. Desse modo, para os gregos, o homem completo seria aquele que fosse bem desenvolvido físico e espiritualmente, ampliando plenamente suas potencialidades físicas, intelectuais e morais (NUNES, 2018).

Freitas (2018, p. 292), afirma que “por paideia entende-se, a formação integral da criança, do paidós, daquele que se pretende que assuma uma forma, ideia adequada às disposições necessárias à vida na pólis”. Logo, paideia seria a formação do homem, que se inicia quando criança, uma vez que a formação começa na fase infantil.

A Paidéia grega claramente tinha como finalidade a formação integral do homem para a vida em sociedade. A esse respeito, Bortolini e Nunes (2018, p. 25), com base nos pensamentos de Aristóteles, afirmam:

a Paidéia, é a educação plena e integral do homem, é o processo de desenvolvimento subjetivo e social de cada pessoa, a partir de sua natureza ética e de sua identidade política. E, por vezes, ele igualmente aponta a dimensão estética, isto é, o sentido e desejo de conquistar o máximo do bem e do belo da vida, o que ele chamou de sumo bom (o máximo da bondade, o ideal ético de bondade, de ser bom) identificando-se com o sumo bem (o máximo da perfeição formal, o ideal de ser plenamente realizado) e ambos se revelando no sumo belo (o máximo da beleza estética, da realização perfeita do ser de cada coisa ou pessoa). Ser ético, ser político e ser estético seria isso: ser uma pessoa humana plena! Somente pela educação desenvolvemos nossa natureza humana, ética, estética e política. Educar, portanto, é proceder o desenvolvimento humano, humanizar, criar e formar para a cidadania, a politeia, a educação para viver bem na polis.

Durante os primeiros séculos cristãos, na continuação da história grega, ocorre a harmonização da Paidéia grega para o que hoje entendemos por Paidéia cristã, isso é fruto de elementos gregos que se transportam para a fé cristã. O ideal de educação grega perpassa por

um novo modelo de pensamento, fruto da era cristã que assume no desenrolar do tempo elementos universais, no que tange à sua abertura para todos os homens, bem como na participação individual do ser cristão, chamado a viver uma ética e política social que gera novos princípios de coletividade.

O cristianismo sente a necessidade de estabelecer nexos entre a fé cristã, conhecimento e educação, dentro de um contexto de crer e apreender, assim como na integração da fé com o ensino (GROOS, 2006). Entendendo isso, percebemos que o cristianismo:

Contraopondo-se à Paidéia anterior, determinista, seletiva e elitista, surge agora a Paidéia cristã – Paidéia Christi, a todos aqueles que a ela estivessem dispostos a aderir. Na história das ideias pedagógicas, este é o momento decisivo, pois indica uma virada de perspectiva educacional. (GROOS, 2006, p. 143).

Na perspectiva do autor supracitado, para o cristianismo não havia mais patrísticos, nem bárbaros, escravos ou libertos. Nem judeus ou gentios, já que o convite “Vinde a Mim” era totalmente inclusivo.

Assim, os princípios cristãos incidem diretamente na compreensão acerca da educação. Atestando isso, Groos (2006, p. 149) comenta o pensamento de Clemente de Alexandria: “nenhuma educação será completa se, ao lado do empenho em cultivar as potências naturais pelo estudo, não se tratar de suscitar e de desenvolver a gnose, o conhecimento das verdades da fé, e a caridade, que é a vida da graça e do amor divino”. Desse modo, Jesus se apresenta na nova visão educacional como um ideal humano que deve ser seguido e imitado, e o cristianismo torna-se a própria consumação da Paidéia.

Jaeger (2014, p. 79), corroborando com o pensamento apresentado anteriormente, descreve que a “verdadeira Paidéia é a própria religião cristã, mas em sua forma teológica, como concebida no próprio sistema de gnose cristã de clemente, pois é óbvio que a interpretação do cristianismo como gnose em si mesmo implica que ele é a divina Paidéia”. Pensar a divina Paidéia, seria imaginar que o homem transpõe corpo e razão, sendo um ser superior, dotado de uma realidade eterna que inspira uma dignidade educacional contrária a uma perspectiva terrena. Entendendo isso, Freitas (2018) propõe:

A paideia cristã se coloca em outra lógica avessa à educação como o apanágio para o trabalho imediatamente. A paideia cristã parte da ideia de que pela educação nós formamos o homem, pela educação nós constituímos em plenitude a condição humana. A educação na paideia cristã é, então, uma prática social de hominização, de formação do homem para viver na sociedade terrena e celestial. Essa nova paideia consiste, pois, em ampliar a dignidade do homem para o que é atemporal e não espacial, daí a ideia de uma cidade terrena e uma outra divina, na qual o cristão, esse novo homem, participa em coparticipação. (FREITAS, 2018, p. 304)

A relação que o homem estabelece com Deus, a maneira que este encontra-se com sua fé, põe nele questionamentos, busca de conhecimentos e de significados da vida. Isso exerce nele uma articulação pedagógica, na busca de uma vida plena e abundante, transpondo as necessidades físicas e racionais e indo de encontro a uma missão pedagógica transcendente. A identidade greco-cristã na percepção humana atribui um valor superior ao homem, sendo ele um ser participante da vida divina, estabelece-se uma nova condição de educação.

3 CONCEPÇÕES PEDAGÓGICAS DE CLEMENTE DE ALEXANDRIA

O ideal de educação para o homem grego está intrinsecamente ligado ao que denomina-se *Paideia* cristã. Superando todos os interstícios postos entre esses dois modelos, encontra-se na figura de Clemente de Alexandria uma tentativa de junção dos ideais gregos e cristãos. Diante disso, Nunes (2018) afirma:

Ora, foi exatamente o alto feito educacional de Clemente de Alexandria, nas pegadas do mártir São Justino, ter concorrido para harmonizar a paideia grega com o espírito cristão, a filosofia pagã com o Evangelho, procurando demonstrar que a filosofia não é “pagã” por natureza, mas uma decorrência da natureza intelectual do ser humano e, por conseguinte, uma dádiva de Deus ao homem, como as artes e as ciências, dons subjetivos, mas dons como os bens externos representados pela variedade e pela beleza das criaturas, como o mar, as montanhas, as flores e as estrelas. (NUNES, 2018, p. 87)

Nesse sentido, o alexandrino reconhece a filosofia como um meio para tornar o homem virtuoso, pois se o bem procede de Deus, e ser virtuoso é um bem, portanto seria também a filosofia um dom de Deus (CAMPOS, 2021). Tal afirmação evidencia-se em meio a tantas repreensões e lutas contra o fazer filosófico, e somente homens com maus hábitos não debruçariam na filosofia.

Essas percepções serviram de base para que Clemente de Alexandria, em meio aos ideais de São Justino, sustentasse o pensamento do Logos enquanto um verbo que se fez homem, segundo o qual toda obra que existe e todo saber é fruto do Logos, “convicção eminentemente cristã e racional” (NUNES, 2018, p.88). Além disso, amplia suas reflexões com um valor altamente educacional ao tratar sobre a construção cultural como ação iluminadora do Logos, atribuída ao homem devido a sua racionalidade e a sua espiritualidade, concatenado à manifestação de Deus que revelou verdades ao longo da história às quais o homem, por sua limitação, não seria capaz de alcançar sozinho. Sendo assim, Nunes reforça o pensamento de Clemente mostrando que, entre a filosofia e a religião, não deve haver contradição:

[...], segundo Clemente de Alexandria, não pode haver discrepância entre a autêntica filosofia e a revelação cristã e, por essa razão, nenhuma educação será completa se, ao lado do empenho em cultivar as potências naturais pelo estudo, não se tratar de suscitar e de desenvolver a *gnose*, o conhecimento das verdades da fé, e a caridade, que é a vida da graça e do amor divino, quanto é dado ao homem fruir neste mundo. (NUNES, 2018, p. 89)

Assim, faz-se necessário refletir sobre o ápice da concepção pedagógica que podemos tirar do pensamento de Clemente, tal fator está intrinsecamente ligado à publicação da sua obra “O Pedagogo”. Embora a obra apresentasse um teor religioso, é possível inferir compreensões educacionais bastante significativas para a vida cristã ainda nos dias de hoje.

Clemente, ao escrever este tratado, atribui um significado diferente ao “pedagogo”⁶⁸ superando uma visão deturpada que se tinha até então da sua real função. Inspirado pelos ideais da escola de Alexandria, da qual o mesmo fazia parte, de forma alegórica transpõe semanticamente o termo ao Logos, por isso define que “nosso pedagogo é Deus feito homem, mas, acima de tudo, um homem sem fraquezas. Ele é totalmente submetido à vontade do Pai; é o verbo feito carne, o Deus que está sentado à direita de Deus Pai e com ele é um só Deus”. (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, 2014, p. 23). Com isso, o alexandrino reconhece o projeto amoroso de Deus para com os homens, cabendo assim uma adesão total aos seus ensinamentos para que vivam segundo aquilo que o próprio Verbo revelou.

⁶⁸ O termo pedagogo provém da palavra grega *Paidagogos*. *Paidós* (criança) + *agogos* (condutor), literalmente significando condução da criança. “Poderíamos destacar que esta profissão era exercida, naquela época, com um intuito moral e ético e com o dever de levar à criança (o homem) a educação moral e dos bons costumes para ser um ser humano exemplar” (DAMASCENO, 2020, p.43).

Como é a mais bela e a mais nobre criatura, embelezou sua alma infundindo toda sorte de virtudes, prudência, sabedoria e temperança. Estendeu os traços de beleza sobre o seu corpo, dando justa proporção a todos os seus membros, e para aperfeiçoar sua obra, deu ao homem a inclinação para o bem, pois tudo o que se observa de bom e virtuoso nas ações humanas é tão somente o efeito da graça de Deus. (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, 2014, p. 26)

As palavras acima nos ajudam a perceber o olhar pedagógico de Clemente em relação ao Verbo divino. Ao se encarnar, Jesus torna-se humano para, entre outras coisas, ensinar a prática da virtude e conduzir a humanidade ao bem. “O próprio Jesus Cristo se torna, pois, Pedagogo, isto é, “educador” daqueles que, em virtude do batismo já se tornaram filhos de Deus. E o mesmo Jesus Cristo, finalmente é também Didáscalo, ou seja, Mestre que propõe os ensinamentos mais profundos” (BENTO XVI, 2012, p. 32). Dessa forma, Nunes tecendo uma reflexão sobre o programa de Clemente evidencia tal afirmação:

O Logos é primeiramente *Protéptico*, isto é, exorta o homem à conversão e ao Batismo salvador. Depois, ele trata de persuadir o homem a renunciar ao pecado e aos vícios, mostrando-lhe a beleza e a retidão da virtude à luz de exemplos convincentes, como zeloso educador ou pedagogo. Por último, o Logos assume a função de *Didáscalos*, Mestre, ensinando de modo profundo as verdades da fé. (NUNES, 2018, p. 97)

Encontramos no projeto do Logos Divino premissas de uma educação humanizada retratada por Clemente como fator preponderante para o modelo de um homem autenticamente cristão numa perspectiva ética, moral e social. “O Logos Cristão, a própria razão, é o Verbo de Deus que se encarnou, o próprio Jesus Cristo que se fez homem e veio ensinar a todos, o pedagogo por excelência, o educador e redentor das almas” (DAMASCENO, 2020, p. 43). Sendo assim, o Logos, enquanto pedagogo, é aquele que guia todas coisas, que conduz perfeitamente o homem à sua própria felicidade, por isso veio cumprir no mundo plenamente sua missão pedagógica.

Nesse sentido, o conteúdo apresentado na obra o Pedagogo do mestre de Alexandria, “mostra Cristo em um novo papel, aponta, é claro, para a relação do cristianismo com a cultura grega, visto que para o mundo de fala grega a paideia era um ideal de existência humana que todo homem e mulher haviam sempre aspirado” (JAEGER, 2014, p. 76-77).

Enveredados por essa discussão, é perceptível que o princípio educacional do Pedagogo é o amor. Reconhecemos essa premissa nas palavras de Clemente de Alexandria (2014, p. 27) quando enfatiza a criação do homem por Deus, naquilo que é amável, próprio da natureza humana, mas também porque provém da vontade de Deus, tendo Deus amado nos homens aquilo que é bom e no ato criador, capacitando-os com todas as virtudes que lhes são próprias. Nesse itinerário, o Logos leva a um caminho de salvação tanto homens e mulheres. A visão clementina considera que não deve haver divisão, pois os seres são iguais, possuem as mesmas capacidades espirituais e corporais, embora “neste mundo existem distinções acidentais entre homens e mulheres, mas todos têm o mesmo destino eterno, são igualmente filhos de Deus e na outra vida não haverá mais entre eles distinção alguma” (NUNES, 2018, p. 99).

Partindo dessa perspectiva, o papa emérito Bento XVI, inspirado no pensamento de Clemente de Alexandria, afirma que, uma vez criados para ser imagem e semelhança de Deus, cabe ao homem traçar um caminho de vida que o leve à perfeição de tornar-se semelhante a ele. “Assim, no caminho da perfeição Clemente atribui à exigência moral a mesma importância que atribui ao requisito intelectual. Os dois caminham juntos, porque não se pode conhecer sem viver, e não se pode viver sem conhecer” (BENTO XVI, 2018, p. 33). Isso exige do homem e da mulher abertura para a conversão, no intuito de deixar-se conduzir não só pela racionalidade, mas por uma educação na fé, o Logos divino os dirija na busca da verdade, sendo assim, viver por meio da fé e da razão unido a Jesus Cristo os caminhos a serem empreendidos na vida.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ante às considerações traçadas, entendemos que ambas as paideias estão em concordância, em busca de um progresso educacional que tem gerado até hoje a necessidade de uma educação humanizadora que permita aos sujeitos sua dignidade e emancipação não tão somente política e de caráter moral, mas também divino. Tudo isso formando o homem para desfrutar das oportunidades de construir uma sociedade que ampare e nutra suas necessidades em desenvolver-se enquanto um ser social e divino.

Neste interim, enxergamos que a educação foi e possivelmente sempre será a força motriz capaz de constituir o homem de poderes quando este tem acesso a ela e de fragilidades quando lhes é negada.

Por isso ao analisar as concepções pedagógicas de Clemente de Alexandria, percebemos claramente que este autor nos revela o quanto é essencial que educação e religião caminhem juntas em vista de gerar força e bem viver num processo de conquista da formação plena de um homem capaz de reconhecer sua ética e sua natureza em busca de um bem comum que transita entre o terreno e o transcendente.

5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENTO XVI. **Os padres da Igreja**: de Clemente Romano a Santo Agostinho. São Paulo: Paulus, 2012. 228 p.

BORTOLINI, Rosane Wanderscheer; NUNES, César. A Paideia grega: aproximações teóricas sobre o ideal de formação do homem grego. **Filos.E Educ**, Campinas, Sp, v. 10, n. 1, p. 21-36, jan. 2018.

CAMPOS, S. L. de B. **Clemente de Alexandria: o verbo como pedagogo**. Disponível em: http://filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/Clemente_Alexandria_Verbo_Pedagog.o.pdf. Acesso em: 31/03/2021.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. **O Pedagogo**. Trad: Iara Faria e José Eduardo Câmara de Barros Carneiro. Campinas/SP: Ecclesiae, 2014.

DAMASCENO, Max Bruno. **A teologia de Santo Agostinho sob um novo olhar pedagógico**: fundamentos filosóficos e princípios cristãos para a formação humana. 2020. 82 f. Monografia (Graduação) - Curso de Teologia, Faculdade Católica do Rio Grande do Norte, Mossoró/RN, 2020.

FREITAS, Charles Lamartine de Sousa. A influência da concepção de educação grega na constituição histórica da paideia cristã. **Filosofia e Educação**, [S.L.], v. 10, n. 2, p. 287-309, 15 out. 2018. Universidade Estadual de Campinas.

GROSS, R. FÉ CRISTÃ, CONHECIMENTO E EDUCAÇÃO: PAIDÉIA AO ALCANCE DE TODOS. **Revista Diálogo Educacional**, v. 6, n. 19. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Set./Dez. 2006, p.141-156.

JAEGER, Werner. **Cristianismo Primitivo e Paideia Grega**. Santo André/SP: Academia Cristã, 2014. 128 p.

NUNES, R. A. da C. **História da Educação na Antiguidade Cristã**. 2. ed. Campinas, SP: CEDET, 2018. 307 p.

ST 5 – TEMA LIVRE**Coordenação:**

Prof. Me. Marcílio Oliveira da Silva * (FCRN)

O diálogo entre os diversos campos do conhecimento é indispensável para o desenvolvimento do saber humano. Desse modo, essa Sessão Temática tem como objetivo abrir um espaço para que trabalhos com temas diversos possam ser socializados e debatidos em vista da promoção do conhecimento acadêmico.

Palavras-chave: Interdisciplinaridade. Diálogo. Diversidade.

* Possui mestrado em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco (2018) e graduação em Teologia pela Faculdade Diocesana de Mossoró (2016). É licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (2012). Atualmente é professor da Faculdade Católica do Rio Grande do Norte. Tem experiência na área de Filosofia (com ênfase em História da Filosofia), Cristologia, com ênfase na Judeidade de Jesus. Atua principalmente nos seguintes temas: Cristianismo, Judeidade, e Relato do mar.

A BÍBLIA, LITERATURA QUE HUMANIZA

Geovani José da Silva⁶⁹
Concísia Lopes dos Santos⁷⁰

RESUMO

A Bíblia, embora seja um livro, consegue facilmente ultrapassar este conceito. Ao lê-la, se pode encontrar inúmeras particularidades entre as quais se destacam seus diversos escritos, gêneros, autores, estilos e séculos de histórias, parece-nos não somente um livro, mas uma biblioteca. Sua leitura é algo comum em mais de um espaço. No ambiente religioso, que é lugar de origem desses textos, temos duas religiões mundiais: o Judaísmo e o Cristianismo, que mesmo em versões diferentes, compreendem a Bíblia como elemento basilar, cuja leitura é indispensável. Nessa direção, ampliando o ângulo de visão, sem desconsiderar o espaço da Bíblia na religião, sua leitura de acordo com estudo quadrienal promovido pelo Instituto Pró-Livro em 2019, a pesquisa “Retratos da leitura no Brasil” obteve-se como um dos resultados que a leitura da Bíblia ocupa o 1º lugar, sendo assim, o livro mais lido no país. Dessa maneira, levando em consideração as especificidades próprias para o seu estudo, observando a relevância da leitura bíblica tanto para religiosos como no ambiente nacional e com o intuito de contribuir para os estudos literários e teológicos, compomos uma pesquisa de natureza qualitativa em que tomamos como objetivo investigar a Bíblia enquanto literatura e o valor de sua leitura. Para a consolidação dessa pesquisa, desenvolvemos um estudo comparativo e bibliográfico apoiados nas discussões Cândido (2006), Compagnon (2001) e Gabel e Wheeler (1993), Wellek e Warren (2003), obtivemos como resultado a tecitura de uma breve análise que trata sobre a literariedade bíblica e valor humanizador de sua leitura.

PALAVRAS-CHAVE: Bíblia. Literatura. Humanização.

1 INTRODUÇÃO

A leitura da Bíblia não é algo incomum em nosso país. Somos uma jovem nação de 520 anos que possui como religião base do processo de colonização o Catolicismo, religião esta que tem a Bíblia como um de seus pilares. Mesmo em versões diferentes, esse livro ocupa um

⁶⁹ Graduado em Letras - Língua Portuguesa e Respectivas Literaturas - pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN, Mossoró/RN e bacharelado do curso de Teologia da Faculdade Católica do Rio Grande do Norte – FCRN. E-mail: geovani.j@hotmail.com

⁷⁰ Graduada em Letras - Língua Portuguesa e Literaturas - pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN, Especialização em Língua Portuguesa - Leitura, produção de texto e gramática, Especialização em Literatura Afro-brasileira - também pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Mestrado e Doutorado em Estudos da Linguagem - Literatura Comparada - pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Professora Adjunta II de Teoria da Literatura no Departamento de Letras Estrangeiras da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. E-mail: concisialopes@uern.br.

importante espaço em duas religiões mundiais: o Judaísmo e o Cristianismo. Dessa maneira, não apenas no Brasil, mas em outros lugares, como na América do Norte, particularmente nos Estados Unidos e regiões fronteiriças, e na Europa, como Itália, Portugal, Espanha e regiões fronteiriças, é um clássico literário cuja leitura é facilmente acessível.

De acordo com estudo quadrienal promovido pelo Instituto Pró-Livro em 2019, através da pesquisa intitulada “Retratos da leitura no Brasil” se investigou quais obras têm sido alvo da leitura dos brasileiros. A pesquisa revelou que a Bíblia é o livro mais lido no país.

Sabendo deste dado é oportuno traçar um perfil desses leitores buscando destacar quem são esses consumidores/leitores que fazem a Bíblia tão conhecida. Assim, de modo geral, poderíamos pensar em três grandes grupos: os religiosos (cristãos e judeus), os amantes literários e os estudiosos ou críticos literários.

Dessa maneira, levando em consideração as especificidades próprias para o seu estudo, observando a relevância da leitura bíblica tanto para religiosos como no ambiente nacional e com o intuito de contribuir para os estudos literários e teológicos, compomos uma pesquisa de natureza qualitativa em que tomamos como objetivo investigar a Bíblia enquanto literatura e o valor de sua leitura.

Para a consolidação dessa pesquisa, desenvolvemos um estudo comparativo e bibliográfico baseado nas obras de Cândido (2006), Compagnon (2001) e Gabel e Wheeler (1993), Wellek e Warren (2003), tecemos a escrita em dois tópicos: a Bíblia como literatura: breves considerações e literatura bíblica e humanização.

2 A BÍBLIA COMO LITERATURA: BREVES CONSIDERAÇÕES

Embora não seja novidade estudar os textos literários bíblicos, algumas pontuações são necessárias. A princípio pensemos, o que é a Bíblia? John Gabel e Charles Wheeler, em seu livro *A Bíblia como literatura* (2003), dizem que “[...] a Bíblia não é um livro no sentido comum do termo, mas uma antologia – um conjunto de seleções de uma biblioteca de escritos religiosos e nacionalistas produzidos ao longo de um período de cerca de mil anos” (GABEL; WHEELER, 2003, p. 22).

Dessa maneira, podemos entender a Bíblia como uma “coletânea” que reuniu escritores de diferentes épocas, mas com a mesma intenção em mente, conservar sua cultura nacional – levando em consideração que o povo hebreu viveu como escravo no Egito e confiantes na promessa de Deus partiram em busca da terra prometida – logo, tendo vivenciado esse êxodo, preservar a sua história, fé e cultura era primordial para eles. Para isso, as Escrituras perpassaram um longo período entre produção, escritura, redação e tradução para que tenhamos as atuais versões. Dentre as versões existente da Bíblia cristã, tomamos o exemplar mais antigo, isto é a Bíblia da tradição Católica.

Para a consolidação da Bíblia como temos atualmente percorreu-se um longo processo que originou o *cânon*. Este processo, resultou em quais livros participariam da composição e até mesmo a ordem em que estariam dispostos. Buscando ampliar a discussão sobre *cânon*, Gabel e Wheeler (2003) nos dizem que:

A palavra “cânon” é um descendente direto, através do grego e do latim, de uma palavra semita que significa “cana” (*kaneh* em hebraico). Por ser longa, fina e reta, a cana pode ser usada para medir, como hoje usamos o metro; por isso, a palavra para cana veio a denotar uma vara de medida, e depois, por extensão metafórica, uma regra, um padrão ou norma (GABEL; WHEELER, 2003, p. 74).

A canonicidade é a medida ou padrão pelo qual os antigos buscaram preservar a genuinidade e legitimidade dos textos em que se encontravam suas histórias, cultura e fé. Nesse intuito se tomam alguns critérios, entre os quais destacamos “testemunhar a fé vivenciada”, “ter comunhão com a *Torah*”, que permaneceram imutáveis por toda a tradição israelita, e um dos principais: “atribuir/outorgar a inspiração divina aos escritos”.

Além dos critérios mencionados um outro ponto importante é a autoria dos escritos bíblicos. Comumente nos estudos literários há um espaço que reflete sobre quem escreveu determinada obra, o contexto ou a sociedade que o autor estava inserido. Entretanto, isso não é tão simples nos estudos das obras bíblicas, conforme destacam Gabel e Wheeler (2003):

Embora o autor bíblico, como qualquer outro, seja uma pessoa que dá expressão a um tema por meio da linguagem, a literatura bíblica em si não pode ser explicada pela mera afirmação de que fulano e beltrano escreveram

isto ou aquilo. A maioria das obras bíblicas oculta a história de autoria sobre modo complexo (GABEL; WHEELER, 2003, p. 21).

Conforme os teóricos, a autoria não é algo fundamental para os escritos bíblicos. Podemos compreender essa realidade lembrando que estes são originados da tradição oral, ou seja, as histórias que foram passadas de uma geração para outra, dos pais para os filhos. Assim, a autoria não é facilmente conservada, até mesmo a noção de registro ganhou espaço e desempenho com a escrita, por isso não se sabe muito sobre autores originais da Bíblia.

Com o passar do tempo, as histórias do povo hebreu também foram escritas, mas como são fruto de um povo que teve uma pequena parcela da população com acesso à escrita e esta não era uma habilidade de muitos, a sistematização dos escritos necessitou do longo processo de redação. Logo, segundo Gabel e Wheeler (2003) os redatores tiveram uma árdua missão:

[...] confeccionaram uma versão acabada de um texto a partir dos materiais postos à sua frente; esses materiais podem consistir em versões alternativas completas, várias versões parciais ou até mesmo uma versão subitamente completa, que só precisa de pequenas mudanças. Eles podem selecionar, reorganizar, acrescentar os vínculos necessários, inserir explicações e até criar um arcabouço narrativo ou expositivo de sua lavra para apresentar o material (GABEL; WHEELER, 2003, p.23).

O papel desempenhado pelos redatores foi indispensável para a consolidação da versão da Bíblia que conhecemos, pois além de fazerem esse trabalho de redação, que em alguns momentos podiam fazer apenas pequenos ajustes, em outros tiveram que compilar textos fragmentados, ou até mesmo completar com suas impressões e memórias as possíveis lacunas que houvessem nos textos escritos.

Além dos autores originais e dos redatores, para que pudéssemos ter acesso aos escritos bíblicos foi preciso que se traduzisse, pois o percentual de pessoas que entendem hebraico, aramaico e grego é pequeno. Desse modo, os primeiros escritos da Bíblia – o que na tradição cristã compreende como Antigo Testamento – foi escrito em hebraico. No entanto, conforme Gabel e Wheeler (2003) os judeus que viviam fora da Palestina não usavam a língua hebraica e conseqüentemente não entendiam os textos, por isso foi preciso traduzir para o grego, a língua

que eles usavam. Essa tradução aconteceu por volta do século III a. C., e ficou conhecida como *Septuaginta*⁷¹.

Posteriormente, outra tradução foi feita, com um longo período de tempo, no século IV, a pedido do Papa Dâmaso I. São Jerônimo, então presbítero, traduziu os textos dos originais (hebraico, aramaico e grego) para o latim – a língua oficial da Igreja. Essa tradução, de acordo Gabel e Wheller (2003), recebeu o nome de *Vulgata*, versão oficial utilizada pela Igreja Católica durante muitos séculos, revisitada e atualizada na Nova Vulgata.

Mesmo cientes de que a Bíblia não é homogênea quanto aos estilos, gêneros e até mesmo pelo processo de confecção, ela não deve ser entendida como um aglomerado de livros. Ao contrário, é um grande compilado de escritos, sistematicamente organizado, que possui sua própria “didática” e linguagem.

Tendo em mente que a Bíblia é um livro, a maneira pela qual analisamos a sua literariedade deve estar resguardada por um princípio fundamental que Wellek e Warren (2003) nos lembram: “a sua natureza é, na potência, o que, no ato, é a sua função. Ela é o que pode fazer; ela pode fazer e deve fazer o que é. Devemos valorizar as coisas pelo que são e pelo que podem fazer, e avaliá-las por comparação com outras coisas de natureza e função similares” (WELLEK; WARREN, 2003, p. 325).

A natureza da literatura encontra-se na da potência do ato que é na função. Ao entendemos a literatura somente como “poesia”, “ficção”, “brincadeira” ou mesmo um “entretenimento” e outras possíveis percepções, estaríamos sendo, no mínimo, reducionistas. Acaso se compreendesse a literatura como um recurso para um propósito, como por exemplo “a literatura como um meio de expressão”, ainda assim seria injusta a avaliação, pois se estaria considerando a literatura apenas como um meio. Em suma, o cerne para compreender a literariedade de quaisquer que sejam os textos, deveria tomar como norteador a sua natureza.

⁷¹ De acordo com Gabel e Wheller (2003) a Septuaginta (LXX) é a nomenclatura que a Bíblia recebeu devido a tradução realizada do Hebreu para o Grego ter sido realizada por 70 sábios da época.

3 LITERATURA E HUMANIZAÇÃO

Candido nos elucida que, sociologicamente falando, a arte é um sistema simbólico de comunicação inter-humana. Segundo o autor, os três elementos, *autor, obra e público*, se relacionam porque “todo processo de comunicação pressupõe um comunicante, no caso o artista; um comunicado, ou seja, a obra; um comunicando, que é o público a que se dirige; graças a isso define-se o quarto elemento do processo, isto é, o seu efeito” (CANDIDO, 2006, p. 31).

A relação simbólica dos três elementos confirma a concepção de arte coletiva. Em sua obra *Candido* (2006, p. 35) diz: “o que chamamos arte coletiva é a arte criada pelo indivíduo a tal ponto identificado às aspirações e valores do seu tempo, que parece dissolver-se nele, sobretudo levando em conta que, nestes casos, perde-se quase sempre a identidade do criador-protótipo”.

A premissa fundamental é que toda obra “exige necessariamente a presença do artista criador” (CANDIDO, 2006, p. 35). Assim, o sujeito artista desde o processo de produção está imerso em valores, sejam eles culturais, sociais, políticos, religiosos ou ideológicos que distinguem essencialmente a singularidade de cada artista.

Quando se pensa em arte como expressão da sociedade, é essencial compreender o que de fato significa esta expressão. Conforme Sainte-Beuve, “o poeta não é uma resultante, nem mesmo um simples foco refletor; possui o seu próprio espelho, a sua mônada individual e única. Tem o seu núcleo e o seu órgão, através do qual tudo o que passa se transforma, porque ele combina e cria ao devolver à realidade” (SAINTE-BEUVE *apud* Candido, 2006, p. 28).

Os textos literários não são meros retratos da realidade na qual o artista está inserido. De maneira alguma podemos reduzir o produzir arte como se fosse apenas um amontoado de referências e recortes de um determinado contexto. A produção artística é a maneira singular pela qual homens e mulheres, ao logo do tempo, constroem uma realidade própria para a atmosfera artística em que tudo é possível, mas não de qualquer forma, pelo contrário, através da singular maneira de fazer arte.

Nesse sentido, conforme Candido (2004), a literatura ocupa o papel que se vincula ao processo de humanização do homem. De acordo com o estudioso, essa função da literatura

confirma no homem aqueles traços que reputamos essenciais, como o exercício da reflexão, a aquisição do saber, a boa disposição para com o próximo, o afinamento das emoções, a capacidade de penetrar nos problemas da vida, o senso da beleza, a percepção da complexidade do mundo e dos seres, o cultivo do humor (Candido, 2004, p. 180).

Segundo o autor, é possível entender que a literatura é um importante elemento para formação dos sujeitos, pois literatura, dentre suas funções, comporta uma importante força humanizadora, por meio dela o sujeito leitor tem a oportunidade de refletir sobre os elementos que a obra apresenta.

Desse modo, a literatura oportuniza aos sujeitos leitores a oportunidade de crescer em sua formação pessoal, pois mesmo no mundo fictício os leitores encontram contextos e situações em que sua construção pessoal é colocada em confronto com o texto, possibilitando assim, refletir sobre as mais diversas temáticas da vida, pois visa, sobre si, como também, propicia a construção de valores pelos quais se pode entender o belo e o outro, favorecendo o autoconhecimento e a empatia. Portanto, o homem, pela literatura, pode encontrar-se com sua humanidade.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim, encerramos este estudo com duas considerações. Primeiro, desconsiderar a literariedade da Bíblia é negar a própria natureza da literatura; e, segundo, pela literatura, neste caso a literatura bíblica, ao ler o homem tem a oportunidade de se encontrar com seu efeito, isto é encontrar a poesia, uma reflexão, um sentido de vida, encontrar sua própria natureza, a humanidade.

5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CÂNDIDO, A. **Literatura e sociedade**. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.

GABEL, J. B; WHEELER, C. B. **A Bíblia como Literatura**. Tradução Gonsalves. M. S. Sobral. A. I. 5 ed. São Paulo: Loyola, 1993.

SOMBINI, E, Jovens leem mais no Brasil, mas hábito de leitura diminui com a idade. Folha de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/seminariosfolha/2019/09/jovens-leem-mais-no-brasil-mas-habito-de-leitura-diminui-com-a-idade.shtml>> Acesso em 03 de nov. 2021.

WELLEK, R. WARREN. A. **Teoria da literatura e metodologia dos estudos literários**. Borges. L. C. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

O CONCEITO DE AMOR DE SI NO PENSAMENTO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Francisco Alex Soares Matias⁷²
Antônio Danilo Ferreira de Oliveira⁷³

RESUMO

Ao ler o *Segundo discurso da Origem e os Fundamentos da desigualdade entre os Homens*, nascem os primeiros questionamentos que nortearam a escrita do presente artigo. Após a leitura de sua obra e outras que se relacionam ao pensamento de Rousseau, percebeu-se que a descrição do homem em seu estado de natureza, retratava-o com um sentimento moral. Tal sentimento, é de *comiseração* ou ainda de *amor de si* que o fazia auxiliar a outro por não conseguir vê-lo padecer. O objetivo desse trabalho, concentra-se no esclarecimento do que seria o Amor de si no pensamento rousseauiano, mostrando, ainda, a sua diferença com o amor-próprio também presente na obra do autor. A metodologia utilizada compreende-se pela pesquisa e da leitura das principais obras de Jean-Jacques, como também a de seus comentadores. A estrutura da pesquisa é compreendida por três momentos: a primeira parte prioriza-se na investigação do homem em seu estado de natureza; a segunda parte detém-se a falar do sentimento de comiseração descrito pelo autor; a terceira e última parte, discorre sobre a diferença do amor de si para o amor-próprio.

PALAVRAS-CHAVE: Estado de Natureza. Homem. Amor de si. Comiseração. Amor-Próprio.

1 INTRODUÇÃO

O presente artigo, tem como intuito, abordar no seu decorrer uma investigação acerca do pensamento do filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau, partindo da sua perspectiva sobre o amor de si e o amor-próprio, dentro do transcurso da história, que permeia seu pensamento acerca do homem no estado de natureza e no estado civil. O enfoque principal aqui tratado é o amor de si que o pensador escreve com esmero, e que é de importância na humanidade.

Rousseau, no decorrer da sua obra sobre a *Origem e os Fundamentos da desigualdade entre os Homens*, considera pontos característicos da espécie humana no seu estado de natureza, onde o indivíduo carrega consigo de forma instintiva sentimentos, como a bondade, a piedade

⁷² Graduando do Curso de Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN/ Campus Universitário Central; E- mail: soaresalex491@gmail.com.

⁷³ Graduando do Curso de Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN/ Compus Universitário Central; E- mail: daniloferreira9000@gmail.com.

natural, o amor de si. Em decorrência desses fatores, o homem acaba por atingir direta ou indiretamente os demais de sua espécie.

Com base na obra supracitada, utilizando dos discursos que ela traz e explanando o pensamento do autor sobre o homem no seu estado de natureza, apresentamos as formas que ele se inter-relaciona com as pessoas nesse estado, e como passa a agir chegando ao estado civil. Discorreremos sobre a causa da desigualdade entre os homens de acordo com o pensador, ressaltando, ainda, como a linguagem mostra-se importante para o desenvolvimento da comunicabilidade entre os indivíduos.

Sobre o amor de si, consideramos aquilo que Rousseau traz no seu pensamento, que no estado de natureza o homem não age com nenhum sentimento moral, porém é o amor de si que faz com que o mesmo mantenha os sentimentos de bondade com o próximo, pois não está no propósito do homem ver os mesmos de sua espécie passar pelo sofrimento, compadecendo-se do outro em seu momento de convalescência.

Assim, levantando as diferenças entre o homem no estado de natureza e no estado civil, é-se notório o que diverge do amor de si e do amor próprio, tendo como principal responsável por esta mudança o estado no qual o homem está inserido. Diante de todas essas mudanças, as leis e regras do governo civil é que vão estabelecer os limites e resguardar os direitos individuais de cada homem.

2 O HOMEM NO ESTADO DE NATUREZA

2.1 A relação do homem em seu estado natural

Jean-Jacques Rousseau, em seu discurso sobre a *Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os homens* (1755), apresenta o seu pensamento sobre o assunto, onde divide este escrito basicamente em duas partes. Na primeira parte, ele destaca o homem, o homem em si, na sua naturalidade, no seu estado natural. Afirmando que entre os indivíduos as desigualdades inexistem, haja vista, que não há a necessidade entre eles de medir-se uns em relação aos outros. As que forem ilustradas seriam apenas desigualdades de caráter natural, tais como força, idade, sexo, etc.

Além desses exemplos de desigualdades apresentados, na primeira parte do *discurso* ele também mostra outras formas de desigualdades entre os homens que se daria na forma moral ou política, sobre isso Rousseau (1993, p. 153) nos diz:

Concebo na espécie humana duas espécies de desigualdades: uma, que chamo de natural ou física, porque é estabelecida pela natureza, e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito, ou da alma; a outra, que se pode chamar de desigualdade moral ou política, porque depende de uma espécie de convenção, e ser estabelecida, ou pelo menos autorizada pelo consentimento dos homens. Esta consiste nos diferentes privilégios de que alguns usufruem com prejuízo dos outros, como serem mais ricos, mais honrados, mais poderosos do que os outros, ou mesmo se fazerem obedecer por eles.

O homem primitivo tem sua ligação com os demais seres humanos que o rodeiam, tem para com eles uma relação boa em si mesma, essa bondade, segundo Rousseau, é uma característica inata ao ser humano⁷⁴. Mesmo vivendo isoladamente o homem é bom, pois diante dos seus semelhantes, agiria com piedade natural⁷⁵ para com eles demonstrando afeto, amor e afabilidade.

Tal é o movimento puro da natureza, anterior a qualquer reflexão; tal é a força da piedade natural, que os costumes mais depravados ainda têm dificuldade de destruir, pois que vemos todos os dias, em nossos espetáculos, enternecer-se e chorar-se pelas desventuras de um desafortunado, aquele mesmo que, se estivesse no lugar do tirano, agravaria ainda mais os tormentos de seu inimigo. (ROUSSEAU, 1993, p. 190)

Através da força da piedade natural, que o homem seria imbuído a agir, devido a sua semelhança com o seu próximo se estiver em uma ocasião que cause sofrimentos ou infortúnio, logo, a ação do homem no estado de natureza, diante das pessoas que estão padecendo, seria de agir com complacência, por perceber nele a sua semelhança. Sendo assim, uma das teses do

⁷⁴ Rousseau (1993, p. 323) afirma que: “[...] o amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a zelar pela própria conservação e que, dirigido no homem pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude”.

⁷⁵ Sobre a piedade natural Rousseau (1993, p. 192) denota que contribui para a conservação da espécie: “É certo que a piedade é um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a atividade do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie”.

pensamento de Rousseau: a bondade do homem no seu estado de natureza, emanada pela piedade natural.

A desigualdade entre os homens se dará no momento em que eles iniciam a demarcação e a delimitação de terras, tendo como principal motivo a propriedade privada. A desigualdade social e a corrupção humana dar-se-ão com o nascimento da sociedade civil e o estabelecimento da propriedade privada. Nesse sentido, se desdobra uma das características da filosofia de Rousseau, pois o homem é naturalmente bom e com os aperfeiçoamentos e a aproximação da sociedade torna-se mau como afirma Rousseau: “[...] os diferentes acasos que puderam aperfeiçoar a razão humana ao deteriorar a espécie, tornar mau um ser ao torna-lo sociável [...]” (1993, p. 200)

3 O AMOR DE SI DO HOMEM PRIMITIVO

Até aqui, vimos como o homem, em seu estado natural, interage com a natureza e como é a sua relação com os seus da mesma espécie. Dessa forma, faz-se necessário ainda falar sobre a consciência e moralidade desse homem primitivo que vivia na natureza. Esse aspecto, por sua vez, visa ver o homem como um ser pensante constituído de sentimentos e emoções morais e físicas.

O homem natural não tem consciência das coisas e não apresenta ter qualquer ação voltada a moralidade. Sendo assim, vivia na natureza de forma inconsciente sem preocupar-se com as coisas, agindo de forma instintiva: dormindo, alimentando-se e tendo relações com outros da mesma espécie sem preocupar-se com o formar uma família, mas apenas em saciar o seu desejo mais imediato.

Podemos ver, assim:

Com paixões tão pouco ativas e um freio tão salutar, os homens antes selvagens do que maus e mais preocupados em proteger-se do mal que podiam receber do que tentados a fazê-lo a outrem, não estavam sujeitos a rixas muito perigosas; como não tinham entre si nenhum tipo de relação e não conheciam, consequentemente, nem a vaidade, nem a consideração, nem a estima, nem o desprezo; como não tinham a menor noção do teu e do meu, nem nenhuma verdadeira ideia da justiça e olhavam as violências que podiam sofrer com um mal fácil de reparar, e não como uma injúria que se deve punir, e nem sequer

pensavam em vingança a não ser maquinalmente e no momento, do mesmo modo que o cão morde a pedra que lhe atiram – suas disputas raramente teriam consequências sangrentas, se não tivessem motivo mais palpável do que o alimento. (ROUSSEAU, 1999, p. 193)

O homem natural não apresenta sentimentos ou paixões ordenadas que o faça criar, a princípio, laços de sociabilidade, pelo contrário, vive de forma a não se preocupar com os demais de sua espécie, relacionando-se com o mesmo apenas para garantir a existência da sua espécie⁷⁶.

Rousseau destaca que no estado natural do homem, tem-se ações que o mesmo pratica que estão ligadas a um sentimento moral. Esse amor de si, seria o mais semelhante a um sentimento moral, pois fazia com que o homem praticasse ações de ajuda podendo garantir a sobrevivência da espécie. Porém, não o era plenamente pela falta de consciência de seus atos, a razão nesse princípio vivia, ainda o seu adormecimento, como discorre o autor⁷⁷. Desse modo, o filósofo questiona-se: “O que são a generosidade, a clemência, a humanidade, se não a piedade aplicada aos fatos, aos culpados, ou à espécie humana em geral?” (ROUSSEAU, 1999, p. 191) e ainda, “desejar que alguém não sofra será diferente de desejar que seja feliz?” (ROUSSEAU, 1999, p. 191).

Tais questionamentos, nasceram a partir da reflexão de Rousseau ao perceber que, o homem natural, tem uma repugnância instintiva, ao ver outro sofrer. Por ter essa reação, nasce no homem um sentimento de piedade e de comiseração que o faz ajudar aquele que está a padecer. Nessa perspectiva, “é certo que a piedade é um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a atividade do amor de si mesmo, corre para a conservação mútua da espécie” (ROUSSEAU, 1999, p. 192).

⁷⁶ [...] os homens, antes selvagens do que maus e mais preocupados em proteger-se do mal que podiam receber do que tentados a fazê-lo a outrem, não estavam sujeitos a rixas muito perigosas; com não tinham entre si nenhum tipo de relação e não conheciam, conseqüentemente, nem a vaidade, nem a consideração, nem a estima, nem o desejo; como não tinham a menor noção do teu e do meu, nem nenhuma verdadeira ideia da justiça e olhavam as violências que podiam sofrer com um mal fácil de reparar, e não como uma injúria que se deve punir, e nem sequer pensavam em vingança a não ser maquinalmente [...]. (ROUSSEAU, 1999, p. 193)

⁷⁷ O homem selvagem, entregue pela natureza unicamente ao instinto, ou melhor, compensado daquele que talvez lhe falte, por faculdades capazes primeiro de o substituírem e depois de elevá-lo muito acima do que era, começará, pois, pelas funções puramente animais: perceber e sentir será seu primeiro estado, que lhe será comum a todos os animais. Querer e não querer, desejar e temer, serão as primeiras e quase as únicas operações de sua alma até que novas circunstâncias nele provoquem novos desenvolvimentos. (ROUSSEAU, 1999, p. 174)

4 AMOR DE SI *VERSUS* AMOR-PRÓPRIO

Além do discutido anteriormente sobre o conceito de amor de si, defendido por Rousseau, o autor vai fazer uma distinção desse mesmo com o Amor-próprio, esse último fruto da sociedade e de um homem não mais natural, mas social e racional.

Não se deve confundir o amor-próprio e o amor de si mesmo, duas paixões muito diferentes por sua natureza e por seus efeitos. O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a zelar pela própria conservação e que, dirigido no homem pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude. O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, factício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a dar mais importância a si do que a qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que se fazem mutuamente e é a verdadeira fonte da honra. (ROUSSEAU, 1999, p. 323; nota n)

Nesse sentido, pode-se ver a diferença entre os dois amores pensados por Rousseau, no qual um humaniza e o outro cria laços de desigualdade e superioridade entre os homens. Percebe-se, ainda, a diferença entre o estado natural que com os seus traços e peculiaridades destacam-se com a bondade dos homens e a sociedade civil, que cria o individualismo e o olhar incessante para o si próprio.

A respeito do amor-próprio e do estado de natureza Rousseau afirma:

[...] no nosso estado primitivo, no verdadeiro estado de natureza, o amor-próprio não existe, pois, como cada homem em particular olha-se a si mesmo como único espectador que o observa, como o único ser no universo que tenha interesse por si, como o único juiz de seu próprio mérito, não é possível que um sentimento que se origina em comparações que ele não é capaz de fazer germinar em sua alma. Pela mesma razão, esse homem não poderia ter nem ódio nem desejo de vingança, paixões que só podem nascer da opinião de alguma ofensa recebida e, como é o desprezo ou a intenção de prejudicar, e não o mal, que constitui a ofensa, homens que não sabem nem se apreciar nem se comparar podem fazer-se muitas violências mútuas quando delas lhes advém alguma vantagem, sem nunca se ofenderem reciprocamente (ROUSSEAU, 1999, p. 323).

Podemos, então, afirmar que a origem do amor-próprio, segundo Rousseau, associa-se ao avanço da sociabilidade. No início, os homens no estado natural, não tinham sentimentos de divisão ou de superioridade, o adormecimento da razão fazia com que os mesmos não aflorassem. Todavia, o estabelecimento da sociedade, do comércio, e o despertar da razão, fazem com que princípios e os pré-conceitos se manifestem no homem. A esse respeito, o autor faz a seguinte observação: “É a razão que engendra o amor-próprio e é a reflexão que o fortalece; é ela que faz o homem ensimesmar-se; é ela que o separa de tudo quanto o incomoda e o aflige” (ROUSSEAU, 1999, p. 192).

Desse modo, é a consciência da particularidade do homem que faz com que o mesmo, crie as suas desigualdades, esses presentes na figura do patrão e dos servos, mas, também, na divisão dos talentos que deixa de ter um teor de bem-comum, para aderir a um ideal que sirva somente ao indivíduo. Assim, o homem que vivia em um estado natural, no qual o amor de si era o sentimento que gerava uma relação de sociabilidade dos indivíduos, dá lugar ao amor-próprio na sociedade civil, fazendo com que as individualidades de cada pessoa se ressaltem e a vida social seja estabelecida pelas leis criadas pelo estado civil.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao destacar o homem em um estado de natureza, Rousseau tenta dar uma nova explicação acerca de como a relação entre os homens acontecia nesse estado primitivo. Tal relação era pautada, principalmente, de uma liberdade do homem em que vivia o adormecimento de sua razão fazendo com que não fosse detentor de conceitos claros agindo de forma instintiva, tentando, acima de tudo, preservar a sua espécie.

Nesse contexto, os homens têm em si, fruto de um instinto de repugnância, um sentimento de piedade no qual não permite ver outro sofrer. Sendo assim, é esse amor em si que faz com que um socorra o outro em sua necessidade, não deixando que padeça. Tal sentimento, é descrito por Rousseau, como Moral. Porém, aquele que estava a praticar tais ações de ajuda, viviam, ainda, o adormecimento de sua razão, realizando-as de forma instintiva.

Com o início das demarcações de terras criando a propriedade privada, inicia-se, também, as desigualdades entre os homens. Esses que viviam em um estado natural e passíveis

de conseguir tudo de forma livremente, veem a necessidade de se submeterem a um estado de sociabilidade no qual viveriam sobre o mando de um governo que produziriam as leis e normas para uma vida social em paz. A sociabilidade entre os homens, inicia-se com a necessidade da padronização da fala, é por meio dela que se os primeiros grupos familiares irão se formar e originar as comunidades e posteriormente a sociedade civil de forma organizada com as suas leis e regras comuns

Com a propriedade privada e criação do estado civil, nasce no homem outro sentimento, esse, diferente daquele que existia em seu estado de natureza. O homem tem nesse novo estado de sociabilidade, um amor-próprio que não permite que ele se compadeça de forma instintiva com outros, mas o faz preservar, acima de tudo, por aquilo que é seu. Tal processo, faz com que se estabeleça grandes diferenças na relação do homem e dos seus, nos quais não se prevalece mais o sentimento de piedade, mas de preservação daquilo que lhe é privado. Estabelecendo-se ainda, uma diferença antropológica do homem natural para o homem no estado civil.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARVALHO, Manoel Jarbas Vasconcelos. **Teoria do conhecimento e educação no pensamento de Jean-Jacques Rousseau**. 2017. 381 f. Tese (Doutorado) - Curso de Filosofia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2017.

CHAUÍ, Marilena. **Convite a Filosofia**. São Paulo: ed. Ática, 14ª edição, 2012

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: de Spinoza a Kant**. São Paulo: Paulus. v. 4 2005. p. 277 – 316.

ROSSEUAU, Jean-Jacques. **Ensaio sobre a origem das línguas**. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

ROSSEUAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SANTOS, Jilvania Lima dos. **Jean-Jacques Rousseau e o amor de si: ou dos fundamentos para uma pedagogia do sentimento de preservação e benevolência**. Tese (Doutorado) – Programa de pós-graduação da faculdade de Educação (FACED), da Universidade Federal Da Bahia (UFBA), Bahia, Salvador, 2008, p. 199.

VENTO, Marisa. **A expansividade do amor de si na filosofia de Rousseau**. Anais do VI Seminário de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar, São Carlos – SP, 20 a 24 de setembro de 2010.

ESTUDO SOCIOANTROPOLÓGICO DA EDUCAÇÃO E DA RELIGIÃO: POSSIBILIDADES LEGAIS DE RESSOCIALIZAÇÃO DAS PESSOAS PRIVADAS DE LIBERDADE

Edson Marinho de Oliveira⁷⁸

RESUMO

É perceptível a conjuntura de crise no sistema penitenciário do Brasil. Não existem políticas efetivas que promovam uma ressocialização eficaz das pessoas privadas de liberdade. Desta forma, o quantitativo de aprisionados apresenta um aumento considerável a cada ano. De acordo com o Anuário Brasileiro de Segurança Pública de 2017, a população prisional chega a 726.354 pessoas privadas de liberdade. Entre os anos de 2000 e 2017, a taxa de aprisionamento aumentou mais de 150% em todo país. Em junho de 2017, o Brasil registrou 349,78 pessoas presas para cada 100 mil habitantes. Para mudar este quadro e alcançar o objetivo ressocializador da pena, necessita-se de políticas eficientes e alternativas que promovam a eficácia da ressocialização. Neste sentido, verifica-se a importância deste estudo para aprofundar discussões existentes em relação ao papel da educação escolar e a influência da religião no sistema prisional, tendo em vista que estes, em conjunto com outras medidas, se apresentam como meios indispensáveis para uma ressocialização eficaz e transformação daqueles que cumprem pena de privação da liberdade. Para comprovar esta afirmativa, serão apresentadas neste trabalho, pesquisas socioantropológicas com foco na educação e na religião e suas influências na ressocialização dos apenados. A presente análise é resultado de pesquisas empíricas e qualitativas realizadas na escola estadual Irmã Dulce, localizada no interior da Penitenciária Feminina de Abreu e Lima – PFAL e no Presídio Frei Damião de Bozano – PFDB, ambos no Estado de Pernambuco e administrados pela Secretaria Executiva de Ressocialização – SERES. Pretende-se, com este trabalho, contribuir com os debates em pauta sobre a temática da ressocialização, tendo a educação e a religião como elementos necessários para alcançar um objetivo.

PALAVRAS-CHAVE: Educação. Religião. Ressocialização.

1 INTRODUÇÃO

A finalidade do sistema penitenciário é o cumprimento da pena e tem como objetivo a ressocialização da pessoa privada de liberdade. No entanto, o que ocorre de fato no sistema penitenciário brasileiro é o inverso, pois, percebe-se que a prisão deixou de ser uma medida de ressocialização para ser um ambiente de torturas, tratamentos desumanos e desrespeito aos

⁷⁸ Mestrando em Ciências da Religião pela UNICAP. Licenciado em Ciências Sociais pela UPE. Bacharel em Teologia pela FATIN. Email: edson.2021601002@upe.br / emarinho2020@gmail.com.

direitos básicos. Dados do Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias - Infopen, produzido pelo Departamento Penitenciário Nacional - DEPEN, revelam que o número de presos no Brasil aumentou de 232,8 mil para 726,7 mil (um aumento de 212%) do ano 2000 a 2016.

Precisa-se, com maior brevidade possível, de ações e políticas públicas efetivas que promovam a ressocialização do apenado de forma humanizada e adotem alternativas para alcançar o objetivo da pena. Ou seja, além da punição pelo crime cometido a pena objetiva a transformação do condenado e o seu regresso ao convívio social capacitado para evitar a reincidência na criminalidade. Diante disso, justifica-se a importância desta pesquisa como contribuição para destacar a ressocialização efetiva como caminho mais curto para evitar a reincidência no crime.

Portanto, este trabalho tem o objetivo de analisar, em uma perspectiva socioantropológica, o papel da educação e a influência da religião no processo de ressocialização das pessoas privadas de liberdade. Apoiar-se nessa perspectiva, ciente de sua importância para a compreensão de todos os aspectos responsáveis pela evolução do homem na condição de ser social.

Para alcançar o objetivo proposto, problematizam-se dados sobre a educação e a influência da religião no Sistema Prisional. No segundo momento, realiza-se um relato sobre os direitos humanos e as garantias legais na execução da pena privativa de liberdade. Fazendo-se uma análise do significado da palavra “ressocialização”, apresentar-se-á a educação e a religião como direitos garantidos pelo ordenamento jurídico brasileiro.

2 DIREITOS HUMANOS E AS GARANTIAS LEGAIS NA EXECUÇÃO DA PENA PRIVATIVA DE LIBERDADE

Privar uma pessoa de sua liberdade não deve ser visto apenas como punição, mas como instrumento de transformação, onde esta pessoa que cometeu um delito possa ser ressocializada e devolvida ao convívio social.

Nota-se que a prisão não foi criada com o único objetivo de privar a liberdade daquele que cometeu um delito. Desde o início, ela teve a dupla finalidade: Punir e transformar o

indivíduo. Concordando com essa premissa, Julião (2009) afirma que o objetivo da prisão, na modernidade, agrega várias finalidades, dentre elas: “punição retributiva do mal causado pelo delinquente; prevenção da prática de novas infrações, através da intimidação do condenado e de pessoas potencialmente criminosas; regeneração do preso, no sentido de transformá-lo em não-criminoso” (JULIÃO, 2009, p. 66).

Entretanto, vale lembrar que a prisão é apenas a privação da liberdade de ir e vir, mas a pessoa presa continua usufruindo dos demais direitos como cidadão. A livre locomoção no território nacional é garantida pela Constituição Federal, em seu artigo 5º, XV, ressalvadas as previsões legais, como descrito no inciso LIV, a partir do Poder Judiciário, que consente ao Estado (Art. 93º, inciso IX, CF), a privação de liberdade e/ou dos bens da pessoa após o julgamento, ficando este restrito às instalações das unidades prisionais.

Com o objetivo de evitar exageros por parte dos que aplicam a pena, surgiram organizações da sociedade especializadas em defender os direitos humanos. Sem a prática dos direitos humanos entende-se que será quase impossível alcançar a transformação do apenado e devolvê-lo à sociedade ressocializado. A Lei de Execução Penal - LEP, no artigo 10, prevê que o Estado tem o dever de promover a assistência ao preso e ao internado, objetivando prevenir o crime e orientar o retorno à convivência em sociedade. E esta assistência estende-se ao egresso. No artigo 11 descreve que a assistência será: I- material; II- à saúde; III- jurídica; IV- educacional; V- social; VI- religiosa.

2.1 Ressocialização

Ressocializar tem o sentido de tornar-se sociável aquele que está desviado das regras morais e/ou costumeiras da sociedade. Desta forma, entende-se que, para a eficácia da transformação do reeducando dentro do sistema prisional, é necessário a utilização de várias ferramentas como a educação, o trabalho e a religião, que contribuem para a sua ressocialização, como preconiza a LEP, assegurando aos presos, em seu art. 11, assistência: material, à saúde, jurídica, educacional, social e religiosa.

Para Judith Santos (2007), quando há respeito aos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (DHESC), promove-se um importante passo no sentido de fornecerem apoio

profissional, no sentido de preparar as pessoas privadas de liberdade para o retorno ao mercado de trabalho, por exemplo, e apoio psicológico, tendo em vista o interesse do Estado e da sociedade em acolher os egressos em seu convívio cotidiano.

2.2 Direito à Educação

O direito à educação é garantido pela Constituição Federal, previsto no artigo 205, e é capaz de exercer influência no comportamento do ser humano, promovendo produtividade e desenvolvendo o pensamento crítico.

Neste sentido, a educação engloba os processos de ensinar a aprender, de ajuste e adaptação. A educação é exercida, enquanto processo de socialização, nos vários espaços de convívio social, com o objetivo de adequar o indivíduo à sociedade, o indivíduo ao grupo ou o grupo à sociedade.

Sobre a educação, a Lei de Execução Penal - LEP, contempla o disciplinamento do direito à educação da pessoa privada de liberdade, sob o título de “assistência educacional”, admitindo em seu artigo 10º sua importância nas funções de prevenção do crime e orientação do retorno do apenado à convivência em sociedade.

De acordo com o Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (Infopen 2017), uma das políticas de prevenção mais eficientes para a redução da criminalidade seria manter os jovens na escola pelo menos até concluírem o ensino fundamental. Percebe-se que o grau de escolaridade das pessoas privadas de liberdade no Brasil é, em sua maioria, muito baixo, sendo 51,3% destas com o Ensino Fundamental Incompleto e 13,1% com Ensino Fundamental Completo, seguido de 14,9% com Ensino Médio Incompleto e 9,6% com o Ensino Médio Completo.

Além da Lei Magna do país e da Lei de Execução Penal - LEP, outros ordenamentos jurídicos complementam a legalidade da educação em ambientes prisionais. A exemplo disso, podemos citar a Lei 9.394/96 (BRASIL, 1996), de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, que define e regula as diretrizes da educação e do sistema educacional brasileiro; a Resolução nº 03/09 (BRASIL, 2009) do CNPCP, que define diretrizes nacionais para a oferta, disponibilização e operacionalização de educação nos estabelecimentos penais.

Diante do exposto acima, entende-se que a educação oferecida no Sistema Penitenciário não é uma “benesse” concedida aos que merecem ou têm bom comportamento dentro do Sistema, mas a educação é um direito legal e legitimado por diversas Leis e Decretos nacionais e contemplados por leis e acordos internacionais. Resta, tão somente aos dirigentes Federais e Estaduais responsáveis pelo Sistema Penitenciário Nacional e pelo Sistema Educacional do país a expressão tão comum em decisões legais.

2.3 Direito à Religião

De forma idêntica ao direito à educação, a religião se configura no ordenamento jurídico do país, garantindo a liberdade de consciência e de crença, assegurando o livre exercício dos cultos religiosos e garantindo, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e às suas liturgias, como prescrevem o artigo 5º, inciso VI e VII, o artigo 19º, inciso I, e o artigo 150º, inciso VI (BRASIL, 1988).

No âmbito prisional, a Lei de Execução Penal - LEP (BRASIL, 1984), no artigo 10, aduz que a assistência ao preso e ao internado é dever do Estado. Ainda no Artigo 24 da LEP versa que o direito à Assistência Religiosa, com liberdade de culto, será prestada aos presos e aos internados, permitindo-lhes a participação nos serviços organizados no estabelecimento penal, bem como a posse de livros de instrução religiosa. Nos parágrafos 1º e 2º, afirma-se que no estabelecimento haverá local apropriado para os cultos Religiosos e nenhum preso ou internado poderá ser obrigado a participar de atividade religiosa.

Portanto, o acesso às práticas religiosas no interior do sistema penitenciário é assegurado por meio da assistência religiosa e o Estado deve garantir a liberdade religiosa e o exercício da fé afirmando sua legitimidade pela via do direito legal.

Concluso esse entendimento sobre o direito legal à religião, passa-se a descrever com mais especificidade os aspectos que permeiam o entendimento do fenômeno religioso. Etimologicamente a palavra religião deriva do latim e significa religar. Dá a ideia de religar a humanidade com a divindade. Surge daí uma característica da religião: a ligação do ser humano com o ser superior ou transcendente (Deus).

A religião colabora para estabelecer regras morais comuns de uma sociedade. Funciona ainda como forma de controle social com possibilidade de favorecer a instituição de comportamentos socialmente aceitáveis. Seguindo essa linha de raciocínio, aqueles comportamentos que são veementemente combatidos pela religião tendem a ser os mais reprovados por seus seguidores. Portanto, considerando que a religião pode condicionar o comportamento humano, também pode ajudar a combater algumas ações que são consideradas criminosas ou imorais tanto pela legislação pátria vigente como pela instituição religiosa (RODRIGUES, 2016, p. 66).

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desenvolvimento da presente pesquisa possibilitou a análise, em uma perspectiva socioantropológica, do papel da educação e da influência da religião no processo de ressocialização das pessoas privadas de liberdade. Diante das observações, entrevistas e pesquisas realizadas, detectou-se que "ressocializar" pessoas privadas de liberdade engloba aspectos complexos e exige a integração de vários sistemas e elementos, como por exemplo, o trabalho, a educação e a religião, além de setores da sociedade como: o Estado, as organizações não governamentais, a família e a sociedade civil.

Percebe-se que a educação, apesar de ser um direito do apenado é um dos elementos que exerce uma grande influência no processo de ressocialização, pois possibilita o entendimento de regras gerais de convivência e abre portas na busca de novas oportunidades. A religião, sendo também um direito, promove uma mudança no comportamento e atitudes do apenado, levando-o ao arrependimento de seus atos e crimes praticados.

Diante das pesquisas bibliográficas e etnográficas realizadas, ficou evidente que a educação prisional e a religião exercem uma grande importância no processo de ressocialização das pessoas privadas de liberdade.

Diante do exposto, entende-se que o Estado precisa urgentemente promover ações e políticas públicas efetivas que impulsionem a ressocialização do apenado de forma humanizada e adote alternativas para alcançar o objetivo da pena. Comprova-se que a educação e a religião são, de fato, elementos indispensáveis no processo de ressocialização e, juntamente com outras

ações, possibilitam alcançar o objetivo e a eficácia da pena, devolvendo o apenado ao convívio social transformado e capaz de evitar a reincidência na criminalidade.

4 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRASIL. Lei Nº 7.210, de 11/07/84. **Institui a Lei de Execução Penal**. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília D/F, 1984b. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L7210compilado.htm. Acesso em: 12 de Janeiro 2021.

BRASIL. CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. Brasília D/F, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 18 de Janeiro 2021.

BRASIL. Lei Nº 9.394, de 20/12/96. **Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional**. Brasília D/F, 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acesso em: 18 de Janeiro 2021.

BRASIL. Lei nº 9.982/00, de 14/07/2000. **Dispõe sobre a prestação de assistência religiosa nas entidades hospitalares públicas e privadas, bem como nos estabelecimentos prisionais civis e militares**. Brasília D/F, 2000. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19982.htm. Acesso em: 20 de Fevereiro/21.

BRASIL. Resolução Nº 03/09 de 11/03/2009. **Dispõe sobre as Diretrizes Nacionais para a Oferta de Educação nos estabelecimentos penais**. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/docman/fevereiro-2012-pdf/10028-resolucao-3-2009-secadi>. Acesso em: 20 de Fevereiro 2021.

BRASIL (2017). **Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias – Infopen**. Ministério da Justiça. Departamento Penitenciário Nacional (DEPEN), Brasília/DF, Junho, 2017. Disponível em: <http://antigo.depen.gov.br/DEPEN/depen/sisdepen/infopen/relatorios-sinteticos/infopen-jun-2017-rev-12072019-0721.pdf>. Acesso em 12/ de Janeiro/2021.

JULIÃO, E. F. **A ressocialização através do estudo e do trabalho no sistema penitenciário brasileiro**. 2009. 448 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) — Universidade do Estado de Rio de Janeiro. Disponível em: http://www.bdt.d.uerj.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=1345. Acesso em: 18 de Janeiro 2021.

RODRIGUES, Daniel S.P. **O Papel da Religião Cristã no Processo de Ressocialização do Indivíduo nas Instituições Penais de Internação Coletiva: A APACEM Teófilo Otoni -MG.** Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2016. Disponível em: <http://bdtd.faculdadeunida.com.br:8080/jspui/bitstream/prefix/114/1/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20-%20Daniel%20Scapellato%20Pereira%20Rodrigues.pdf>. Acesso em 26/01/21.

SANTOS, J. K. C. **Pelas Grades da Exclusão: população carcerária como sujeito de direito.** In: MISEREOR et al. (coord.). *Direitos Humanos no Brasil 2 - Diagnósticos e Perspectivas*. 2. ed. Rio de Janeiro: CERIS/Mauad X, 2007. (Coletânea CERIS, v. 2), cap. IX – Segunda Parte, p. 571 – 582.